

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

Dossiê
Origens da Filosofia Contemporânea



Brasília, v. 8, n. 2, ago. 2020

Revista de
Filosofia Moderna
e Contemporânea

Equipe Editorial/Editorial Team

Editor Chefe/Editor in Chief:

Alexandre Hahn
(hahn.alexandre@gmail.com)

Editores Associados/Associated Editors:

Márcio Gimenes de Paula
Priscila Rossinetti Rufinoni
Rodrigo Freire

Editores de Seção/Section Editors:

Fabio Mascarenhas Nolasco
Giovanni Zanotti
Isabella Holanda
João Renato Amorim Feitosa
Lorrayne Colares

Editores de Texto/Text Editors:

Agnaldo Cuoco Portugal
Alex Sandro Calheiros de Moura
Cláudio Araújo Reis
Erick Calheiros de Lima
Herivelto Pereira de Souza
Marcos Aurélio Fernandes
Maria Cecília Pedreira de Almeida
Phillipe Lacour

Conselho Científico/Scientific Council:

Adriana Veríssimo Serrão (Universidade de Lisboa)
Alessandro Pinzani (UFSC)
Alvaro Luiz Montenegro Valls (UNISINOS)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Elisabete M. J. de Sousa (Universidade de Lisboa)

João Vergílio Gallerani Cuter (USP)
Joãosinho Beckenkamp (UFMG)
Jon Stewart (Universidade de Copenhagen)
Maria das Graças de Souza (USP)
Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP)
Todd Ryan (Trinity College)
Zeljko Loparic (UNICAMP)

Editores de Diagramação/Layout Editors:

Alan Renê Antezana
Gregory Wagner Carneiro

Capa/Cover:

Montagem com fotos de Gilles-Gaston Granger e Jules Vuillemin. Uso autorizado pelos *Archives Henri-Poincaré—Philosophie et Recherches sur les Sciences et les Technologies* (AHP-PRéST), UMR 7117.
Alexandre Hahn

Universidade de Brasília/University of Brasília

Reitora/Rector: Márcia Abrahão Moura
Vice-reitor/Vice Rector: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas/Institute of Human Sciences

Diretor/Director: Neuma Brilhante Rodrigues
Vice-diretor/Vice Director: Herivelto Pereira de Souza

Departamento de Filosofia/Philosophy Department

Chefe/Head: André Leclerc
Vice-chefe/Vice Head: Agnaldo Cuoco Portugal

Programa de Pós-graduação em Filosofia/Graduate Program in Philosophy

Coordenador/Coordinator: Rodrigo Freire

FICHA CATALOGRÁFICA

R454	Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea/ Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia / Alexandre Hahn, editor. – v. 5. n. 1 (jan./jun. 2017). – Brasília: Universidade de Brasília, 2013- . Periodicidade Quadrimestral (Semestral entre 2013 e 2018). Modo de acesso: http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/ Descrição baseada em: v. 5, n. 1 (jan./jun. 2017). ISSN 2317-9570 (versão online). 1. Filosofia – Periódicos 2. Filosofia Moderna – História 3. Filosofia contemporânea – História I. Departamento de Filosofia II. Programa de Pós-graduação em Filosofia CDD – 109 CDU – 19
------	---

Contato / Contact

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
ICC Ala Norte - Bloco B - 1º Andar (B1 624)
Telefone: (61) 3107-6677 / 6680 / 6679
Campus Universitário Darcy Ribeiro
70910-900 – Brasília – Distrito Federal – Brasil
E-mail: rfmc@unb.br

Indexação / Indexed in

BASE, Biblat, CiteFactor, CLASE, Diadorim, DOAJ, DRJI, Google Scholar, Latindex, Microsoft Academic, Sumários, Periódicos, PhilBrasil, Phipapers, SHERPA/RoMEO

Qualis CAPES – B2

DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v8i2>

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea

A Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea é uma publicação quadrimestral do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB)

The Journal of Modern and Contemporary Philosophy is a triannual publication of the Department of Philosophy and the Graduate Program in Philosophy of the University of Brasília

Brasília, volume 8, número 2, agosto de 2020

ISSN 2317-9570 (publicação eletrônica)

<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc>



UnB

Pareceristas desta Edição/Reviewers of this Issue:

André Luís Bonfim Sousa (IFA – Campus Murici), André Luis Muniz Garcia (UnB), Arthur Bartholo (IFG), Cecília Pedreira de Almeida (UnB), Cláudio Araújo Reis (UnB), Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura (UNIP), Erick Calheiros de Lima (UnB), Fábio Mascarenhas Nolasco (UnB), Felipe dos Santos Durante (UFAC), Filipe Ceppas (UFRJ), Francisco William Mendes Damasceno (UFPI), Gabriel Valladão Silva (Unicamp), Germano Nogueira Prado (Colégio Pedro II), Gleisy Tatiana Picoli (Unicamp), Gustavo Leal Toledo (UFSJ), Gustavo Silvano Batista (UFPI), Jadir Antunes (Unicentro), José da Cruz Lopes Marques (IFCE), Laiz Fraga Dantas (UFBA), Luís Eduardo Ramos de Souza (UFPA), Luis Fellipe Carvalho Garcia (Ludwig-Maximilians-Universität de Munique), Marcelo de Sant’Anna Alves Primo (UFS), Marcos Aurélio Fernandes (UnB), Marilia Mello Pisani (UFABC), Michela Bordignon (UFABC), Philippe Claude Thierry Lacour (UnB), Ramon Bolivar Cavalcanti Germano (UFPB), Roberto de Almeida Pereira de Barros (UFPA), Rodrigo Augusto Rosa (IFSP), Rodrigo Cristino de Faria (USP), Scheila Cristiane Thomé (UFRGS), Vanessa Furtado Fontana (Unioeste), Wilson Antonio Frezzatti Junior (Unioeste).

Sumário / Summary

i.	Páginas Iniciais / Initial Pages	01
ii.	Editorial	07
iii.	Dossiê: Origens da Filosofia Contemporânea / Dossier: Origins of Contemporary Philosophy	13
	Dossier Presentation	
	<i>Mario A. G. Porta; Evandro O. Brito</i>	13
	Kant en tant que Philosophe de la Science de la Nature	
	<i>Pedro M. S. Alves</i>	15
	Der Schematismus reiner Verstandesbegriffe bei Kant, seine Transformation im südwestdeutschen Neukantianismus und in der späteren kantianisierenden Transzendentalphilosophie: eine problemgeschichtliche Betrachtung	
	<i>Christian Krijnen</i>	35
	Similar Ways of Creating Thirdness: Kant’s “Synthetic Judgments a priori” and Frege’s “Thoughts” as Intermediate Cases	
	<i>Ingolf Max</i>	79
	Intentionality and the Logico-Linguistic Commitment: A Critique of Roderick Chisholm	
	<i>Luis Niel</i>	119
	Harald Høffding and the Historical Roots of the Bohrian Concept of Symbol	
	<i>Hernán Pringe</i>	139
	‘Epistemology Naturalized’ and the Vienna Circle	
	<i>Thomas Uebel</i>	157
	Logical and Analogical Thinking	
	<i>Gottfried Gabriel</i>	177
	Frege Encore une Fois? Construction de l’Intelligible et Figures Savoir	
	<i>Claude Imbert</i>	191
iv.	Artigos / Articles	209

	A Religião Redimida pela Razão: A Ilustração segundo Gotthold E. Lessing	
	<i>Saulo Krieger</i>	209
	Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz: Uma Alegoria Hegeliana da Modernidade	
	<i>Henrique Raskin</i>	233
	Espécie Monstro: Variações sobre Darwin	
	<i>Marco Antonio Valentim</i>	251
	Ruptura, Dobra e Emenda do Eu: Esboço para uma Teoria da Subjetividade	
	<i>Cássio Robson Alves da Silva</i>	275
	Considerações sobre a Relação entre Filosofia e Ciência em Alexandre Koyré a partir de uma Questão	
	<i>Filipe Monteiro Morgado</i>	293
	Crítica da Finalidade à Racionalidade Científica: A Perda Radical do Mundo-da-Vida	
	<i>Rafael Ferreira</i>	313
	Ensaio para uma Teoria da Crença segundo a Concepção Tripartite do Tempo	
	<i>João Renato Amorim Feitosa</i>	333
	O Nomear e a Ordem	
	<i>Fabien Schang</i>	355
	Nem a Favor, nem Contra, Bem ao Contrário: Metapolítica dos Coletes Amarelos e a Situação Recolonial	
	<i>Philippe Claude Thierry Lacour</i>	383
	A Urgência da Filosofia em Cursos Superiores de Tecnologia: Para Além da Pragmática da Eficiência e da Normatividade	
	<i>Emerson Freire; Marcelo Micke Doti</i>	405
iv.	Traduções / Translations	419
	“Sobre Revelação e Instrução do Povo” de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	
	<i>Luiz Filipe da Silva Oliveira</i>	419
	“O Marrocos ou a Prescrição em Termos de Roubo” de Simone Weil	
	<i>Philippe Lacour; Jade Oliveira Chaia; Felipe Matos Lima Melo; Mariana Mendes Sbervelheri; Manuella Mucury; Michelly Alves; Filipe Ceppas</i>	429
v.	Normas para Publicação / Guidelines for Authors	435

Editorial

DOSSIÊ: ORIGENS DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA 10ª Reunião Anual

O grupo de pesquisa “Origens da Filosofia Contemporânea” realizou seu 10º encontro internacional anual em 2019. Para celebrá-lo, organizamos este dossiê de ensaios de vários professores que participaram dos encontros ao longo de sua história; o dossiê oferece uma razoável representação da rede de relações institucionais em que o grupo se insere, bem como do trabalho intelectual produzido nesse ambiente. Este dossiê é composto por contribuições de Christian Krijnen (VU University Amsterdam, Holanda); Claude Imbert (École Normale Supérieure, Paris); Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemanha); Thomas Übel (Universidade de Manchester, Reino Unido); Ingolf Max (Universidade de Leipzig, Alemanha); Pedro Alves (Universidade de Lisboa, Portugal); Hernan Pringe (Universidad Diego Portales, Chile; Universidad de Buenos Aires, Argentina) e Luis Niel (Universidad Nacional del Litoral, Argentina).

O grupo de pesquisa está oficialmente cadastrado no Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e dirigido pelo Prof. Dr. Mario Porta. A sede do grupo

fica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mas sua rede de pesquisa é nacional e está vinculada a diversos departamentos de Filosofia de universidades brasileiras.

O objetivo do grupo é estudar as relações entre as filosofias analítica e a fenomenológico-hermenêutica, com enfoque nas origens da filosofia contemporânea, a partir do estabelecimento de suas raízes comuns e seu posterior isolamento recíproco. A hipótese de trabalho do grupo é que tanto a filosofia analítica quanto a fenomenológico-hermenêutica representam uma mudança comum, do ponto de vista da história da filosofia, que pode ser caracterizada como o deslocamento do conceito de validade (Geltung) para o conceito de sentido (Sinn). Para perseguir esse objetivo, o grupo considera a filosofia do século 19 destacando autores que ainda não foram devidamente estudados (como Bolzano, Trendelenburg, Lotze, Brentano, Dilthey, Cohen, Natorp, Windelband e Rickert). O trabalho desses autores precedeu a cisão atual entre a filosofia analítica e a filosofia fenomenológico-hermenêutica e, a partir deste ponto,

o grupo formula modificações na periodização e classificação das várias correntes filosóficas do período, especialmente em epistemologia, lógica, filosofia da linguagem, e metafísica.

Agradecemos a Camila Moreira, Diogo Azizi e Alessandro Francisco que nos auxiliaram na redação dos artigos, bem como a Alexandre Hahn, editor da “Revista de Filosofia Moderna e Con-

temporânea”, que liderou o projeto de publicação deste dossiê.

Esperamos que este dossiê comemorativo seja um convite não só para a leitura dos ensaios aqui publicados, mas também para a participação na iniciativa mais ampla que é relevante para o debate sobre as origens da filosofia contemporânea.

Mário Ariel González Porta e Evandro Oliveira de Brito
(Organizadores do *Dossiê*)

* * *

Além dos trabalhos que compõem o *Dossiê*, o presente número também conta com outras contribuições recebidas em fluxo contínuo.

(1) Em “A Religião Redimida pela Razão: a Ilustração segundo Gotthold E. Lessing”, Saulo Krieger, professor adjunto da Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro), apresenta o pensamento de Lessing, particularmente no *Natã*, como um projeto de emancipação da humanidade pela racionalidade e pela educação, que visa salvar a religião de si mesma, em vez de combatê-la.

(2) Henrique Raskin, professor da Universidade Positivo, em seu artigo “Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz: Uma Alegoria Hegeliana da Modernidade”, propõe que Hegel, já na

Fenomenologia do Espírito, desenvolve uma leitura historicista do desenvolvimento do direito na modernidade. Para tanto, apresenta a tríade estoicismo, ceticismo e consciência infeliz como referência do percurso do pensamento moderno, e defende que Hegel, na mencionada obra, entende ser necessário superar o dualismo entre consciência e natureza, a fim de compreender que a própria experiência ética fornece os termos da razão que, por sua vez, reflete e incorpora a natureza.

(3) “Espécie Monstro: Variações sobre Darwin”, artigo de Marco Antonio Valentim, professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR), analisa o conceito darwiniano de espécie a partir da obra *A origem das espécies* e de algumas de suas versões científicas e fi-

losóficas. Seu objetivo principal é demonstrar o caráter essencialmente problemático do conceito, cujo estatuto oscila, no plano lógico, entre a categoria e a imagem, e, no plano vital, entre tipo e aberração.

(4) Em “Ruptura, Dobra e Emenda do Eu: Esboço para uma Teoria da Subjetividade”, Cássio Robson Alves da Silva, doutorando em filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC), defende que o impulso que direciona o eu para a objetividade do conhecimento é o mesmo que se volta sobre si mesmo no interior da subjetividade. Neste sentido, busca mostrar que esse movimento do indivíduo, em que o eu se desdobra sobre si mesmo (a dobra), é sucedido pela atividade livre do pensamento na qual o eu recupera (emenda) o que perdeu na busca especulativa.

(5) Filipe Monteiro Morgado, mestre em filosofia pela UFF, no artigo “Considerações sobre a Relação entre Filosofia e Ciência em Alexandre Koyré a partir de uma Questão”, procura elucidar a relação entre os pensamentos filosófico e científico em Koyré. Neste sentido, começa apresentando a ofensiva do referido filósofo contra a epistemologia e a filosofia da ciência positivista de Émile Meyerson, bem como contra as epistemologias continuístas. Em seguida, aborda a tese koyreana que busca explicar a gênese do matematismo da física clássica como ilustração do primado teórico da ciência e da sua descontinuidade. Por fim, discute

a descontinuidade das ciências a partir da ideia da inseparabilidade entre filosofia e ciência e da ideia de descontinuidade da razão.

(6) Rafael Ferreira, doutorando em desenvolvimento sustentável do trópico úmido na Universidade Federal do Pará (UFPA), propõe, em seu artigo “Crítica da Finalidade à Racionalidade Científica: a Perda Radical do Mundo-da-Vida”, interrogar as consequências do objetivismo em sua relação com o afastamento do mundo-da-vida. Neste sentido, a partir dos fundamentos anunciados por Edmund Husserl para se pensar uma fenomenologia da crise, pretende defender que o empreendimento da racionalidade teleológica moderna limitou a própria forma de se pensar e fazer ciência e, por consequência, conduziu a humanidade a um abandono do mundo moral.

(7) “Ensaio para uma Teoria da Crença segundo a Concepção Tripartite do Tempo”, artigo de João Renato Amorim Feitosa, doutorando em filosofia na Universidade de Brasília, visa pensar a possibilidade de uma teoria da crença entendida como dividida em diferentes modalidades temporais: presente, passado e futuro. Para tanto, tendo em vista os trabalhos desenvolvidos por Tarski e Popper acerca do problema da verdade e teorias pragmáticas da linguagem como a de Habermas e Austin, busca testar os limites da concepção de verdade enquanto correspondência em relação a uma concepção tripartite do

tempo.

(8) Fabien Schang, professor visitante no departamento de filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), no artigo “O Nomear e a Ordem”, inspirado na distinção de Kripke entre os conceitos de analiticidade e aprioridade, defende a tese de que há mais tipos de atitudes políticas do que se costuma admitir. Neste sentido, argumenta que algumas dessas atitudes são ignoradas devido a uma profunda confusão entre os conceitos de direita e de conservadorismo. Além disso, pontua que a separação entre os tipos de ordem econômica e moral pode explicar atitudes mais originais de ‘conservadorismo de esquerda’ e de ‘progressismo de direita’, bem como as noções ambíguas de centros e extremos políticos. .

(9) Em “Nem a Favor, nem Contra, bem ao Contrário: Metapolítica dos Coletes Amarelos e Situação Recolonial”, Philippe Claude Thierry Lacour, professor do departamento de filosofia da UnB, propõe interpretar o movimento social dos “coletes amarelos” (gilets jaunes) que tem desafiado o poder estatal na França. Reconhecendo a dificuldade de se definir o movimento, associando-o a alguma vertente política, defende que tal revolta não se iguala ao movimento social brasileiro de 2013, que evoluiu gradualmente para a extrema direita. Mais precisamente, interpreta que se trata de um movimento revolucionário que ambiciona uma reformulação do pacto social de base da na-

ção francesa, e que tenta se libertar de uma situação quase colonial imposta pela União Europeia.

(10) Marcelo Micke, professor e pesquisador do Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza (CEETEPS) e da Fatec Mococa, e Emerson Freire, professor e pesquisador do CEETEPS e da Fatec Jundiá, no artigo “A Urgência da Filosofia em Cursos Superiores de Tecnologia: para além da Pragmática da Eficiência e da Normatividade”, partem da constatação de que a grande especialização alcançada nas mais diversas áreas do conhecimento humano pode comprometer o ideal democrático e integral da universidade, e defendem que filosofia é especialmente necessária nos cursos tecnológicos para promover a restauração de um saber integral e não “tecnicista”,

Por fim, temos ainda duas traduções inéditas. O artigo “Sobre Revelação e Instrução do Povo” de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, vertido para o português por Luiz Filipe da Silva Oliveira, doutorando em filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); e o ensaio “O Marrocos ou a Prescrição em Termos de Roubo” de Simone Weil, traduzido coletivamente pelo Grupo de Tradução do departamento de filosofia da Universidade de Brasília, composto por alunos da graduação e pós-graduação em filosofia, e coordenado pelo professor Philippe Lacour.

Gostaríamos de aproveitar o ensejo para agradecer a todos os autores, por terem honrado a nossa *Revista* com as suas produções, bem como aos mem-

bros do corpo editorial, avaliadores, editores e leitores de provas, pela fundamental colaboração na confecção da presente edição.

Os Editores

Dossier Presentation

DOSSIER: ORIGINS OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

10th Annual Meeting

The research group “Origins of Contemporary Philosophy” held its 10th annual international meeting in 2019. To celebrate it we organized this dossier of essays from various professors that have participated in the meetings throughout its history; the dossier offers a fair representation of the network of institutional relations the group is part of, as well as the intellectual work produced by this environment. This dossier is composed of contributions from Christian Krijnen (VU University Amsterdam, The Netherlands); Claude Imbert (École normale supérieure, Paris); Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Germany); Thomas Übel (University of Manchester, United Kingdom); Ingolf Max (Leipzig University, Germany); Pedro Alves (University of Lisbon, Portugal); Hernan Pringe (Universidad Diego Portales, Chile; Universidad de Buenos Aires, Argentina), and Luis Niel (Universidad Nacional del Litoral, Argentina).

The research group is officially registered at the National Research Council (CNPq) and directed by Prof. Dr. Mario Porta. The group’s headquarters are at the Pontifical Catholic Univer-

sity of São Paulo (PUC-SP), but its research network has a national branch and is linked to several Philosophy departments of Brazilian universities.

The aim of the group is to study the relations between analytic and phenomenological-hermeneutical philosophy with a focus on the origins of contemporary philosophy, starting from the establishment of its common roots and their subsequent reciprocal isolation. The group’s working hypothesis is that both analytic and phenomenological-hermeneutical philosophy represent a common change, from the point of view of the history of philosophy, that can be characterized as the displacement of the concept of validity (*Geltung*) to the concept of sense (*Sinn*). To pursue this aim, the group considers 19th century philosophy highlighting authors who have not yet been properly studied (such as Bolzano, Trendelenburg, Lotze, Brentano, Dilthey, Cohen, Natorp, Windelband, and Rickert). These authors’ work preceded the current split between analytic and phenomenological-hermeneutical philosophy and from this starting point, the group formulates modifications in

the periodization and classification of the various philosophical trends of the period, especially in epistemology, logic, the philosophy of language, and metaphysics.

We are grateful to Camila Moreira, Diego Azizi, and Alessandro Francisco who assisted us in the task of editing the articles, as well as to Alexandre Hahn, editor of the “Revista de Filo-

sófia Moderna e Contemporânea,” who led the project to publish this dossier.

We hope that this commemorative dossier is an invitation, not only to read the essays published here, but also to take part in the larger initiative that is relevant to the debate on the origins of contemporary philosophy.

We hope you find these essays illuminating.

Mário Ariel González Porta
(PUC-SP)

Evandro Oliveira de Brito
(UNICENTRO/Fundação Araucária)

Kant en tant que Philosophe de la Science de la Nature

[Kant como um Filósofo da Ciência da Natureza]

Pedro M. S. Alves*

Resumé: Nous commençons par souligner les trois innovations kantienne qui mettent la philosophie théorique sur une nouvelle voie. Premièrement, une nouvelle forme de la Philosophie théorique, présentée non plus comme une théorie directe de la nature, mais comme une enquête réflexive de la science mathématique de la Nature comme un fait primitif. Deuxièmement, la méthode transcendantale, comme détermination réflexive-régressive des conditions subjectives de possibilité de la connaissance des objets en général. Troisièmement, le rôle central joué par la science newtonienne de la nature. Après cela, je discute de la réévaluation logico-positiviste du récit de Kant à la lumière de la relativité générale d'Einstein et de la réplique de Cassirer, soulignant avec ce dernier la nécessité d'une révision des thèses de Kant sur l'espace, sans toutefois abandonner la posture transcendantale kantienne et sa théorie de la constitution de quelque chose comme objet de connaissance. Enfin, nous concluons par quelques remarques qui visent à une esthétique transcendantale renouvelée qui serait capable d'absorber la théorie de l'espace-temps que la physique d'Einstein a mise en avant.

Mots-clés: Kant. Cassirer. Philosophie de la Nature. Théorie de la Connaissance. Espace.

Resumo: Começo enfatizando as três inovações kantianas que colocam a filosofia teórica em um novo caminho. Em primeiro lugar, uma nova forma para a Filosofia teórica, apresentada não mais como uma teoria direta da natureza, mas como uma investigação reflexiva da ciência matemática da Natureza como um fato primitivo. Em segundo lugar, o método transcendental, como determinação reflexivo-regressiva das condições subjetivas de possibilidade do conhecimento dos objetos em geral. Em terceiro lugar, o papel central desempenhado pela ciência newtoniana da natureza. Em seguida, discuto a reavaliação lógico-positivista do relato de Kant a luz da relatividade geral de Einstein e da réplica de Cassirer, enfatizando com este último a necessidade de uma revisão das teses de Kant sobre o espaço, sem abandonar, no entanto, a postura transcendental kantiana e sua teoria da constituição de algo como objeto de conhecimento. Por fim, concluo com algumas observações que visam uma estética transcendental renovada que seria capaz de absorver a teoria do espaço-tempo que a física de Einstein propôs.

Palavras-chave: Kant. Cassirer. Filosofia da Natureza. Teoria do Conhecimento. Espaço.

*PhD, Associate Professor with tenure at the Department of Philosophy of the Faculty of Arts of the University of Lisbon. Researcher of the Center of Philosophy of the University of Lisbon. Editor of *Phainomenon – A Journal of Phenomenological Philosophy*. E-mail: psalves2@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5259-9367>.

1. Liminaires : les trois «innovations» kantienne

La *Critique de la raison pure*, l'œuvre majeure de Kant, a été interprétée de plusieurs points de vue tout à fait incompatibles. Cette pluralité d'interprétations d'ensemble a commencé au temps de Kant lui-même et, depuis lors, elle s'est développée sans cesse en des visions toujours nouvelles sur la teneur et le but final de la *Critique*. Il en résulte qu'on n'est même pas tout à fait d'accord sur ce que signifie, aux yeux de Kant lui-même, le projet d'une critique de la raison. De Reinhold, de Beck ou de Fichte jusqu'à Cassirer et Heidegger, on peut trouver maintes interprétations non seulement différentes, mais aussi qui à peine partagent un langage commun.

Je ne veux pas discuter ici ni de la pertinence ni même de la justesse de quelques-unes d'entre elles, lorsque comparées avec les déclarations explicites de Kant sur les objectifs et la signification de son œuvre théorique.

Mon idée de base est que Kant, après s'être dédié à certains problèmes fondamentaux dans le champ de la Philosophie Naturelle, dans la période nommée « pré-critique » - tels que la contradiction apparente, dans le concept de matière, entre sa structure corpusculaire et la divisibilité infinie de l'espace; la querelle leibnizienne des forces vives et de la nature de la substance; le caractère réel ou idéal, relatif ou ab-

solu de l'espace et la validité du principe des indiscernables; aussi la question du mouvement absolu, le principe de la continuité et d'autres questions encore - mon idée, je répète, c'est que Kant, après avoir discuté des questions conceptuelles concernant les fondements de la Physique, dans un contexte de confrontation entre la métaphysique leibnizo-wolffienne et la physique expérimentale de Newton, introduit trois changements décisifs qui, à eux seuls, ont produit quelque chose comme un « âge kantien » dans la réflexion philosophique sur les sciences de la nature. C'est donc essentiellement en tant que philosophe de la science de la nature que je vois le Kant de la *Critique de la raison pure*.

2. Première innovation : une forme nouvelle pour la philosophie théorique

Premier changement. Kant découvre une forme nouvelle de philosophie, qu'il appelle justement philosophie transcendantale, laquelle n'est pas une connaissance d'objets en particulier, mais une exhibition des conditions subjectives qui rendent possible la connaissance d'objets en général. Ainsi, la philosophie transcendantale sera un savoir de second niveau. Elle n'est pas le système des sciences de la Nature, elle n'est pas aussi une discussion sur les concepts fondamentaux des scien-

ces empiriques ou des sciences pures. La philosophie transcendantale sera l'explicitation du mode comme il sera possible qu'il y ait, en général, une conscience et une science de la Nature. On sait que Kant distingue soigneusement les conditions relatives à la donation intuitive, c'est-à-dire, les conditions esthétiques, et ensuite les conditions logiques, relatives à la possibilité de penser des objets en général, et, finalement, qu'il renvoie les conditions logiques et esthétiques à l'unité de l'aperception, à l'unité du sujet épistémique, en tant que condition ultime de possibilité de la connaissance objective en général. Ainsi, la philosophie transcendantale mettra à découvert le caractère aprioristique de certaines représentations et montrera comment elles rendent possible ou comment elles sont la source d'où jaillit la connaissance d'objets de premier niveau, qu'ils soient les objets des sciences empiriques ou qu'ils soient les objets des sciences pures, comme la géométrie et l'arithmétique.

Simultanément - ce qui, à mon avis, n'a jamais été convenablement remarqué - la philosophie transcendantale que Kant développe dans la *Critique* ne contient seulement une théorie sur ce qui est un objet de connaissance possible, mais aussi une théorie sur les pseudo-objets et la connaissance apparente qui se réfère à eux. Nous pouvons trouver la théorie kantienne de l'objet de connaissance possible dans

l'Esthétique et dans l'Analytique. La Dialectique, au contraire, est une théorie des conditions qui rendent possible (et inévitable) la construction de pseudo-objets (Kant les nommera « objets hyperboliques », excessifs) et la parution d'une illusion générale sur l'extension illimitée de notre connaissance. En effet, la Dialectique montre comment, en partant des processus de la connaissance objective et à cause de ces processus mêmes (notamment, selon Kant, les synthèses des catégories de la relation) se profilent à l'horizon des objets hyperboliques qui donnent l'illusion d'un rapport cognitif qui dépasse le terrain de l'expérience possible.

Il y a deux aspects qui, à mon sens, sont importantes dans cette théorie kantienne des pseudo-objets. D'abord, elle est intimement liée à la théorie des objets de connaissance possible. Les pseudo-objets ne sont autre chose que, (i), des représentations de la totalité des synthèses qui constituent les objets de connaissance et (ii) un changement de point de vue, qui mène à considérer ces représentations de la totalité comme de nouveaux concepts de choses qui ne sont plus référées à une intuition possible, mais qui sont « en-soi », c'est-à-dire, qui sont posées comme si elles étaient des réalités indépendantes des processus cognitifs de constitution objective. On pourrait faire une théorie plus vaste des processus de construction hyperbolique d'unités objectives. Son principe général sera quelque chose comme le

suisant : chaque fois que l'unité objective est posée non pas par référence à un acte déterminé de synthèse et, par conséquence, par référence au pont de vue du sujet épistémique, mais qu'elle est posée comme étant « en soi », dans la chose même, indépendamment des processus de la connaissance, on aura devant nous un pseudo-objet, c'est-à-dire, une unité dont la structure n'a pas été constituée par des actes de la pensée objectivante. En ce sens-la, on pourrait dire qu'il y a nombreux pseudo-objets et pas seulement les trois objets inconditionnés de la Dialectique. C'est justement à cause de cela que, deuxièmement, la critique du concept wolfien de Métaphysique Spéciale, avec les trois disciplines de Psychologie Rationnelle, de Cosmologie Rationnelle et de Théologie Naturelle, n'est, à mon avis, que l'application à un cas particulier d'une théorie générale des pseudo-objets qu'on pourrait bâtir ayant pour base les principes kantien. Cette théorie des pseudo-objets est, dans la *Critique*, limitée à son application au cas de la Métaphysique Spéciale. Une théorie générale des pseudo-objets, qui est une des grandes idées kantien qui n'ont jamais été assez explicitées, est encore largement à construire.

En somme, comme Michael Friedman l'a remarqué (2001, p.8), le concept de philosophie transcendantale vient se substituer à ce qui était le concept traditionnel, de souche cartésienne, de philosophie, partagé en philosophie

naturelle ou physique et philosophie première, ou métaphysique, englobant chacune d'elles les sciences de la partie corporelle et de la partie incorporelle de la réalité, c'est-à-dire, Dieu et l'âme. D'autre part, et c'est quelque chose à laquelle Michael Friedman ne semble pas porter d'attention, la philosophie transcendantale, définie comme un savoir concernant les conditions qui rendent possible la connaissance des objets de premier ordre, est aussi une théorie de la façon dont la connaissance d'objets sécrète des pseudo-objets et l'illusion d'un autre type de connaissance qui se rapporte à eux.

3. Deuxième innovation : la façon de construire la science de la Nature

Second changement. Kant développe des arguments purement gnoséologiques, et non plus de teneur métaphysique, pour montrer pourquoi l'espace et le temps sont des conditions universelles des objets de connaissance possible; en complémentarité, Kant produit, dans le célèbre chapitre de la Dédution Transcendantale des Concepts Purs, une preuve, elle aussi purement gnoséologique, de la raison par laquelle tout ce qui peut être donné dans l'espace et dans le temps, comme objet d'une intuition possible, sera nécessairement soumis aux concepts purs de l'entendement et sera, donc, toujours pensable par eux. En un mot, Kant découvre une façon

entièrement nouvelle de prouver des énoncés sur la structure des objets que nous pouvons connaître. Il parle non directement des choses et de la Nature, mais de notre conscience des choses et de la Nature, en tant que cette conscience est une conscience cognitive et non pas, par exemple, esthétique ou autre. On pourrait dire que la position d'une réalité ou d'une Nature suppose la position préalable d'une *conscience possible de réalité* ou d'une *Nature formaliter spectata*. C'est à cette conscience que Kant s'intéresse. On appellera par après cette nouvelle façon de réfléchir une *Erkenntnistheorie*, une théorie de la connaissance ou gnoséologie, laquelle est, en vérité, une théorie de l'être en tant que connu.

Avec cette double démonstration strictement gnoséologique, centrée sur les formes subjectives de l'intuition et sur la relation nécessaire du divers de l'intuition à l'unité objective de la conscience, donc à la synthèse catégoriale, Kant prétend avoir résolu le problème de la connaissance d'expérience et, par l'entremise des catégories schématisées, c'est-à-dire, de l'Analytique des Principes, avoir rencontré les fondements de la science mathématique de la Nature que Newton avait développée et qui est, pour lui, le modèle de la Philosophie Naturelle. À la fin de l'Esthétique, nous possédons un ensemble de raisons qui nous permettent de dire que tout objet s'individualise sous la forme d'un ensemble de localisations dans l'espace et

dans le temps. Ainsi, il faut qu'un objet de connaissance possible commence par être représentable comme une trajectoire ou un parcours dans l'espace et le temps. Quoique Kant ne l'explique pas dans la *Critique*, les objets de connaissance possible, étant individualisés par des trajectoires qui leur sont propres dans l'espace et le temps, permettent de vérifier certaines propriétés très bien définies. Par exemple, aucun objet n'est superposable à un autre, c'est-à-dire, aucun objet ne peut avoir la même localisation spatio-temporelle qu'un autre objet différent, ce qui correspond, physiquement, à l'imperméabilité, qui est une des propriétés de la matière, comme Kant l'affirme dans sa *Monadologie Physique* (en la dérivant du concept de force répulsive). Une autre propriété remarquable (que la physique du XX^{ème} siècle a mis en doute) est celle de la continuité, par laquelle on affirme, en substance, que, entre deux positions différentes d'un objet dans l'espace en deux temps, on doit pouvoir trouver toutes ses positions intermédiaires contiguës avec le degré de précision que on voudra et en admettant une vitesse qui peut s'accroître à l'infini, sous peine de ne pas pouvoir parler d'*un seul* ou du *même* objet. À la fin de l'Esthétique, nous voyons aussi la raison qui fait que et la Géométrie et le Calcul soient applicables aux objets qui nous sont donnés : c'est que, par le fait même qu'ils nous sont donnés, ils ont des localisations spatio-temporelles et des trajec-

toires continues dans l'espace et dans le temps, avec de vitesses changeant en fonction des forces appliqués. Cela s'avère déterminant pour comprendre la possibilité de la Mécanique de Newton et l'utilisation qu'elle fait soit de la Géométrie soit de concepts comme celui d'accélération, qui ne peut être défini mathématiquement qu'à partir du Calcul Différentiel (il s'agit de la dérivée de deuxième ordre de l'incrément de la vitesse par l'incrément du temps). D'autre part, à la fin du *Systeme des Principes*, notamment des trois analogies de l'expérience, on comprend la raison ultime des trois Lois du Mouvement de la Mécanique de Newton, qui sont fondées par le moyen des concepts de substance, de force active et d'action réciproque ou *comercium* (*Gemeinschaft*, *communauté*) entre les substances, et pas seulement de « coexistence », à la manière leibnizienne. En fait, le rôle que les catégories de la relation jouent dans la fondation des trois lois de Newton est peut-être reconnu par les commentateurs, mais tout a fait visible depuis le *Duisburgsche Nachlass*, de 1775. En effet, on peut constater que, avant de découvrir le *Leitfaden* et, par conséquent, la dérivation logique des catégories en partant des jugements, c'est la triplicité des lois de Newton (et pas les formes catégorique, hypothétique et disjonctive du jugement) qui détermine les réflexions de Kant sur la « causalité », la « substance » et la « réciprocité ».

Dans son travail de fondation de la

science de la Nature, Kant a compris donc qu'il y a, dans les sciences empiriques, deux types d'énoncés. Ceux qui *portent* sur les objets donnés ; et d'autres qui *constituent* les objets mêmes sur lesquels les premiers disent quelque chose. Contre la dualité de Hume de l'analytique et du synthétique *a poste-riori*, Kant découvre les jugements synthétiques *a priori* et attribue à eux un rôle constructif de l'objet de l'expérience possible. Il y aura donc, pour Kant, une stricte hiérarchie des sciences. La loi de la gravitation, par exemple, est une loi empirique et exprime une connaissance d'expérience. Toutefois, la loi newtonienne de la gravitation ne serait pas *formulable* sans les notions d'inertie et de taux de variation instantanée de la vitesse de deux masses l'une par rapport à l'autre par l'action d'une force (c'est-à-dire, la notion mathématico-physique d'accélération), notions qui, plus que matières empiriques discernables dans l'expérience (l'inertie est déjà une situation idéale - Newton l'a définie par rapport à l'espace et au temps absolu), sont des lois idéales qui structurent les apparences et donnent la base aux lois empiriques de la mécanique. Ce sont justement les "lois du mouvement" des *Principia Mathematica Philosophia Naturalis*, notamment les deux premières, que Kant englobe dans la rubrique nommée "théorie générale du mouvement". D'autre part, la notion même d'accélération, qui signi-

fié le taux de variation instantanée de la vitesse, est informulable sans l'outil mathématique du calcul différentiel ou du calcul des "fluxions", dans le langage de Newton. Les lois pures du mouvement (inertie, force nette imprimée, égalité d'action et de réaction), le calcul différentiel et les théorèmes géométriques sont donc, plus que connaissances d'objets discernables dans l'expérience, des structures conceptuelles qui permettent d'organiser les perceptions dans une expérience d'objet et de déterminer les lois empiriques pertinentes, dans ce cas, la loi d'attraction des corps en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. Sans ces notions, la loi même de la gravitation ne serait pas formulable et le « phénomène » gravitationnel ne serait même pas visible en tant que tel.¹

Transformer des jugements de perception en des jugements d'expérience, en établissant la façon dont la perception doit être différenciée et organisée dans une expérience d'objet - voilà la force et l'efficacité des principes constitutifs. Et voici le sens fort de la notion d'un principe constitutif synthétique *a priori*. Kant le pense comme l'anticipation méthodique d'une expérience possible, de telle façon que la *construction* de cette expérience (en-

core sans contenu empirique), selon les concepts purs et les outils mathématiques correspondants, *par référence* à ce qu'il désigne comme l'intuition pure (de l'espace et du temps) c'est le lieu de la validation de ces connaissances *a priori*. La construction anticipatrice de l'expérience possible est la source de connaissances synthétiques *a priori*, précisément, de connaissances sur ce que signifie être un objet de connaissance. La science de l'espace et la Mathématique pure, les catégories et le système des premiers principes de la Science de la Nature sont, aux yeux de Kant, des connaissances de ce genre.

4. Troisième innovation : le rôle fondamental de la Physique newtonienne

En dernier lieu, il y a un *troisième changement* à tout titre décisif. Quelque chose qui est, à mon sens, pleine d'importance c'est le fait que Kant montre, dans la *Critique de la raison pure*, que le langage de la Physique est le *dernier mot* sur le monde des objets empiriques. Dans la *Monadologie* de Leibniz, on trouve l'idée d'un monde de substances simples non-spatiales et non-temporelles, par rapport auquel la représentation d'un monde de corps

¹On ne parle pas du phénomène sensible de la chute des graves en direction du centre de la Terre, phénomène observable par la perception commune et que peut être "expliqué" d'une multiplicité de façons différentes. On parle plutôt de la conception selon laquelle la chute des graves est un cas très spécial d'une loi générale d'attraction universelle entre les masses, loi que rendent raison tant de la chute des pommes que du mouvement des planètes autour du Soleil, mouvement qu'on ne peut pas voir immédiatement par l'entremise des organes de la perception commune, mais qu'on peut seul établir théoriquement.

dans l'espace et dans le temps était une représentation sans doute bien fondée, mais non pas une représentation adéquate. Un entendement infini pourrait calculer l'ensemble des relations d'ordre entre les substances, la compossibilité de ses propriétés et les relations de dépendance entre elles à partir du principe de raison suffisante et sans faire intervenir le concept de corps, de position dans l'espace et dans le temps et d'influence réelle entre les substances. Le langage de la Physique n'était donc pas, pour un leibnizien, l'*ultima ratio* sur la réalité. La Physique avait sa raison dans la Métaphysique et empruntait d'elle ces concepts fondamentaux. Néanmoins, avec Kant, on trouve justement l'idée que le langage de la Physique, c'est-à-dire, ses concepts et ses méthodes mathématiques ne sont pas un langage provisoire sur un monde d'apparences sensibles opposé aux essences, mais la seule forme d'intelligibilité possible du monde des phénomènes, que Kant appelle *Erscheinungen*, apparitions, qui ne s'opposent pas à une autre chose sinon au vide de la connaissance des choses en-soi. Le monde sensible ne renvoie plus à un monde intelligible, mais, en tant que monde de l'apparaître, il renvoie aux conditions subjectives de la possibilité de l'apparition, c'est-à-dire, aux formes *a priori* de l'intuition.

En somme, j'ai voulu dire que le Kant de la *Critique* est le Kant qui cherche les fondements de la physique, telle

que Newton l'avait établie, en montrant comment un sujet épistémique aura devant soi comme objets empiriques justement une Nature qui sera connaissable seulement par une science telle que la physique newtonienne : une Nature composée d'une multiplicité de substances, qui remplissent l'espace (*substantia phaenomenon*, c'est-à-dire *matière*) et se conservent (dans son *quantum*) au long du temps, et qui sont en rapports d'action réciproque, selon l'ordre de la simultanéité, et d'influx causal, selon l'ordre de la succession. Au même temps, il y a certainement une diversité d'autres problèmes qui gravitent autour de celui-ci. Je me réfère au problème humain de la causalité et de la connaissance d'expérience, que Kant a résolu par sa déduction transcendantale ; je me réfère aussi au problème de la table complète des concepts purs, que, selon une suggestion de Vleeschauwer (1976, p. 223), provient surtout d'une lecture des *Nouveaux Essais*, de Leibniz, et que Kant a résolu, de la forme maladroite qu'on sait, par sa déduction métaphysique, en partant de la table des jugements ; il y a encore le problème conceptuel de l'existence, provenant de Crusius. Mais tout ça se trouve conditionné par le problème fondamental de Kant - celui d'une théorie de l'objet de la connaissance possible (celui de la Physique) et du pseudo-objet de connaissance illusoire (celui de la Métaphysique).

Malgré cela, à mon avis, la façon kan-

tienne de poser les questions gnoséologiques est périmée. Kant ne se libère pas complètement du programme empiriste d'une science de la nature humaine. Il parle partout des facultés de connaissance. Et, en rigueur, ses preuves gnoséologiques veulent mettre à découvert la soi-disant structure des facultés de l'intuition et de la pensée qui appartient à nous, hommes, et qui sera, par-là, immuable. Ainsi, l'espace de notre connaissance physique sera toujours l'espace euclidien de notre faculté d'intuition. Et les principes constitutifs de l'objet d'expérience seront toujours les memes, par la simple raison que les catégories seront les formes immuables de la spontanéité de notre entendement. Cette conception, fixée sur une prétendue « nature » des facultés de la connaissance, a conduit Kant à une conception du synthétique *a priori* comme un principe universel et apodictique, donc absolument immuable. Mais c'est justement cette immutabilité des principes constitutifs que le développement de la science physique au XX^{ème} siècle a contredite.

Néanmoins, on peut trouver une autre perspective plus intéressante chez Kant. La *Critique* balance toujours entre deux extrêmes - d'un côté, il y a justement cette vision statique et stratifiée des facultés de connaître ; mais, de l'autre, il y a aussi une vision dynamique et constructive de l'acte synthétique en tant que processus d'objectivation. On pourrait oublier

désormais les idées kantienne sur la nature et la structure des facultés et définir le synthétique *a priori* comme étant tout énoncé que, au lieu de porter sur les objets de l'expérience, construit les objets memes de que la science empirique va parler. À la lumière de cette conception, il y aura toujours des principes synthétiques *a priori*, mais ces principes ne seront jamais immuables. Pour la mécanique de Newton, la géométrie euclidienne, le calcul, les lois d'inertie et de conservation de la masse seront de tels principes. Mais, par exemple, pour la relativité restreinte d'Einstein, on aura comme principes constitutifs la géométrie quadridimensionnelle pseudo-euclidienne de Minkowski et le constant *c* comme vitesse maximale de la propagation des signaux dans le vide. La relativité généralisée aura d'autres principes (« synthétiques *a priori* ») encore, notamment le calcul tensoriel.

En un mot, on aura toujours une science avec des principes constitutifs, contre tous les empirismes, de David Hume jusqu'à Quine. Cela serait le grand enseignement de la gnoséologie de Kant. Et cet enseignement est encore actuel. Faut-il parler d'un *a priori* révisable et pas immuable ? Ça ne sera pas kantien selon la lettre, certainement. Mais, à mon sens, cela serait la seule façon de rester encore kantien aujourd'hui.

5. Une lecture néo-kantienne de la relativité d'Einstein

Plus encore que, par exemple, la phénoménologie, qui était une philosophie naissante au temps des essais de Einstein de 1905, sur la relativité restreinte, et de 1915, sur la relativité généralisée, la philosophie transcendantale de Kant - un patrimoine intellectuel affermi et renforcé par le néo-kantisme - a été immédiatement mise en question en ce qui concerne ses présupposés fondamentaux par le surgissement de la nouvelle physique de la relativité. Moritz Schlick et Hans Reichenbach ont été deux figures majeures en cette confrontation, qui se développe surtout à partir des années vingt du vingtième siècle. La contestation du « synthétique *a priori* », en tant que principe constitutif de l'objectivité d'expérience, substitué par le principe de la « définition coordinatrice » (thèse originaire de Schlick), lequel permet un empirisme *avec* des principes constitutifs, mais *sans* compromis avec l'universalité et l'apodicticité au sens kantien,² aussi que bien que l'exhibition des insuffisances de la doctrine kantienne de l'espace et du temps - lesquels, selon Einstein,

« auraient perdu l'ultime reste de réalité objective » - surgissent comme les deux axes principaux de cette évaluation négative des capacités de la philosophie critique à incorporer les résultats de la nouvelle physique. « C'est à ce processus de dissolution du synthétique *a priori* que nous devons incorporer la théorie de la relativité, quand nous désirons la juger au point de vue de l'histoire de la philosophie. » (REICHENBACH, 2000, p. 307-308)³ Cette affirmation de Reichenbach, en 1949, peut nous donner une idée précise de ce qui a été le centre du débat au début des années vingt.

Dans ce contexte, l'essai de 1921 de Ernst Cassirer [paru presque en même temps que l'essai de Reichenbach (1920)], intitulé *Sur la théorie de la relativité einsteinienne - considérations gnoséologiques*,⁴ réalise un mouvement en direction opposée. Cassirer n'y essaie pas une assimilation des thèses de la nouvelle physique par le kantisme classique, travail qui serait vain, mais plutôt une *réélaboration* de la philosophie critique, tâchant de montrer comment et en quelle mesure la nouvelle physique représente un approfondissement de quelques thèses fonda-

²“Between the two [Mach and Kant] remains standing the empiricist view, according to which these constitutive principles are either *hypotheses* or *conventions*; in the first case they are not *a priori* (since they lack apodeicticity), and in the second they are not synthetic. [...] A thinker who in general perceives the unavoidability of constitutive principles for scientific experience should not yet on that account be designated a critical philosopher. An empiricist can, for example, very well recognize the presence of such principles; he will only deny that they are synthetic and *a priori* in the sense described above.” (SCHLICK, 1979, p.324)

³“It is this process of a dissolution of the *synthetic a priori* into which we must incorporate the theory of relativity, when we desire to judge it from the viewpoint of the history of philosophy.”

⁴Ernst Cassirer – *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen.*, 1921. Republié en *Zur modernen Physik.*, 1994, pp. 1-125 (on citera d'après cette dernière édition).

mentales du criticisme en ce qui concerne la constitution de l'objectivité d'expérience.

A ce propos, la première chose à faire sera de délier la philosophie critique de ses attaches à la physique newtonienne. Si celle-ci représente une phase définitivement dépassée de la *connaissance* de la réalité *physique*, la philosophie critique, de son côté, en tant que recherche sur le *processus d'objectivation* qui pose devant le physicien quelque chose comme une réalité physique donnée dans l'expérience, doit pouvoir survivre au moment de la connaissance de la Nature auquel elle a été temporairement liée et perdurer par-delà de lui. En cela se décide l'actualité de la philosophie critique, et c'est justement celle-ci la question fondamentale de l'essai de Cassirer. « Si Kant croyait posséder dans l'œuvre fondamentale de Newton [...] quelque chose comme un codex assuré de la vérité » physique, [...] la relation entre philosophie et science exacte qu'il acceptait a changé depuis lors » (CASSIRER, 1994, p. 5). Les enjeux que, selon Cassirer, signalent l'obsolescence de la physique newtonienne sont « le fait de la géométrie », c'est à dire, le développement, depuis Gauss, des géométries non-euclidiennes et son usage dans la théorie physique par la relativité généralisée ; le « système de la mécanique classique », non seulement réduit à une théorie plus générale, mais aussi dépassé par le concept de « champ », pro-

venu de la théorie électromagnétique de Faraday et de Maxwell ; et, finalement, la question de fond » concernant l'« essence » de l'espace et du temps, la question disputée depuis Leibniz et Clarke. Comme Cassirer se demande, Si Kant ne voulait être autre chose que le systématisateur philosophique de la science newtonienne de la Nature, ne restera, donc, sa doctrine liée aussi au destin de la physique newtonienne, et ne devront tous les changements qu'elle a souffert agir aussi en retour immédiatement sur la configuration des doctrines fondamentales de la philosophie critique ?

On sait bien que la philosophie kantienne a voulu donner la justification ultime pour chacun de ses aspects de la science mathématique de la Nature, de Newton. L'intuition pure de l'espace, mise à la base de la science géométrique, assure son caractère a priori (contre certaines affirmations de Newton lui-même), mais la compromet, d'une façon apparemment irrémédiable, avec la géométrie Euclidienne ; les analogies de l'expérience, de l'analytique des principes, suivent et décalquent les trois lois des *Principia Mathematica Philosophia Naturalis* (soit les principes de la conservation de la masse, de la causalité et de l'action réciproque, lesquels répondent aux lois newtoniennes de l'inertie, de la force et de l'égalité de l'action et de la réaction) ; en ce qui regarde la question de l'espace et du temps en tant que tels, si

Kant prend des distances soit par rapport à Leibniz soit à Newton avec sa théorie de l'idéalité transcendantale et de la réalité empirique, la thèse selon laquelle l'espace et le temps sont des intuitions pures (ou formes d'intuition) le mène à défendre qu'il s'agit, en premier lieu, de deux représentations *séparées*, et, de suite, qu'il y a une *unité primitive* de chacune de ces représentations (l'espace et le temps, chacune d'elles étant une *singularis repraesentatio*), que les espaces et les temps s'obtiennent donc par limitation de cette représentation unitaire en tant que ces parties, nécessairement coordonnés dans une représentation globale une et unique.

Tous ces aspects sont des points de doctrine relativement auxquels le développement historique des sciences exactes, et de la physique en particulier, a décidé *contre* les thèses de la *Critique*. Cependant, comme Cassirer le souligne, l'œuvre de Kant n'est pas un compendium de l'état de la science courante à son temps, mais une enquête *gnoséologique* sur les sources de la connaissance et la constitution de l'objectivité d'expérience, une recherche qui emploie les sciences qui lui sont contemporaines seulement comme un matériel pour ces recherches. «Nous ne connaissons pas « les objets »; [...] nous construisons une connaissance de l'objet.» (CASSIRER, 1977, p. 343)⁵

- c'est ce processus ou cette fonction d'objectivation que la critique de la connaissance s'efforce pour mettre en lumière. En ce sens, pour Cassirer, la tâche de la philosophie transcendantale consiste à exhiber les invariants logiques ultimes, communs à toutes les formes possibles de théories, en tant qu'éléments constitutifs nécessaires. Celle-ci n'est pas une tâche qui soit réalisable en quelque phase historique de la pensée scientifique. Mais la « fonction objectivante » ou la « loi suprême d'objectivation », que la recherche gnoséologique découvre, doit fonctionner comme une exigence de l'entendement qui fixe une direction pour « le développement continu du système de l'expérience. »⁶ Non seulement l'*a priori* est, donc, une dynamique d'objectivation constamment en devenir, que se réalise imparfaitement et qui s'approfondit en chaque étape de la science de la Nature, mais aussi la division étanche entre science de la Nature et critique de la connaissance s'avère, aux yeux de Cassirer, comme une séparation artificielle. Cassirer l'affirme presque au début de son essai : « un regard attentif sur l'histoire de la physique nous enseigne justement que ces progrès les plus importants ont en général une connexion intime avec des considérations d'ordre gnoséologique. » (CASSIRER, 1994, p. 6) On peut

⁵(Nous soulignons).

⁶A propos de cet *a priori* relativisé, voir Thomas Ryckman (2005, p. 13 e sgs).

voir cela chez Galilée, Kepler, Newton, et on peut le voir d'une forme encore plus éclatante a propos de la reformulation einsteinienne du principe de la relativité, parce que Einstein, « en particulier afin de justifier le passage de la relativité restreinte a la générale, s'est appuyé, en premiere ligne, sur un motif gnoséologique, auquel il a donné une signification décisive, a côté des fondements purement physico-empiriques. » (CASSIRER, 1994, p. 7).

Une lecture « néo-kantienne » de la relativité de Einstein découvre maintenant son programme. Il ne s'agit pas de comparer les theses de la nouvelle physique avec les theses kantienne positives de la *Critique* ou meme des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, comme si une intégration ou une adaptation était possible ou désirable. Il s'agit, plutôt, de s'engager dans cette zone de confluence entre science de la Nature et gnoséologie afin de déterminer en quelle mesure la compréhension kantienne de la dynamique d'objectivation, constitutive de l'objectivité d'expérience, est encore suffisamment puissante pour bien comprendre le processus de formation interne des concepts théoriques de la nouvelle physique et des theses positives qui en dérivent. Telle est la question en laquelle se décide l'*actualité* ou l'*obsolescence* de la philosophie critique de Kant.

6. L'esthétique transcendantale dans un carrefour

Toute la stratégie argumentative de Cassirer se concentre sur les deux points suivants : en premier lieu, présentation du principe de la covariance, de la relativité généralisée, non comme une simple these empirique concernant le statut des objets physiques, mais comme un *principe synthétique*, constitutif, que l'entendement prescrit pour l'interprétation des phénomènes de la Nature ; en deuxième lieu, affaiblissement des theses de l'esthétique, en distinguant entre théorie transcendantale de l'espace et du temps en tant que *méthodes d'objectivation* et théorie empirique de l'espace et du temps en tant que grandeurs physiques, cherchant a situer au niveau du probleme « empirique » de la métrique les changements que la théorie de la relativité a introduit.

Contre cette interprétation, nous voudrions montrer que le principe de la covariance, que Cassirer reconnaît justement comme le noyau de la théorie relativiste de l'objectivité physique, agit en retour sur la conception kantienne de l'espace et du temps de l'esthétique et demande, par lui seul, une « esthétique transcendantale » de type nouveau, organisée autour de problemes et d'objectifs différents.

Le principe de la covariance générale - ce que Einstein désigne comme « postulat de la relativité générale » -

prescrit que « les lois physiques doivent être d'un type tel qu'elles se peuvent appliquer à des systèmes de référence en toutes sortes de mouvement. » ou, dans une autre formulation, que « les lois de la Nature doivent être exprimées par des équations qui soient valides pour tous les systèmes de coordonnées, c'est à dire, qui soient covariantes relativement à tous les remplacements arbitraires (généralement covariantes). » (EINSTEIN, 1916, p. 769 - 822) En un mot, le *postulat* de la relativité générale, lui-même une généralisation du principe de la relativité restreinte pour systèmes inertiels, déclare que toutes les coordonnées gaussiennes (donc, aussi celles des systèmes accélérés, identifiés la chute libre des corps dans un champ gravitationnel par le « principe d'équivalence ») de l'espace-temps sont équivalentes pour la formulation des lois de la Nature.

Comme on l'admet communément, la thèse de la covariance suppose que :

1. Les *mesures* spatiales et temporelles (soit les *distances* d'espace et de temps entre deux points donnés) des événements ne sont pas invariantes - au contraire, elles dépendent du système de référence arbitrairement choisi et, donc, de la situation particulière de l'observateur (idéalisé en la forme d'un système règle-chronomètre);
2. Mais les lois de la Nature, en étant énoncées par des équations différentielles généralement covariantes, expriment en leur forme l'indépendance du point de vue particulier de l'observateur, et c'est justement cette indépendance qui les qualifie en tant que *lois* de la Nature;
3. Aucun objet empirique ne peut être un référentiel absolument privilégié (soit la Terre immobile, le centre de rotation du Soleil ou l'éther), mais tous les référentiels pour les mesures d'espace et de temps se transforment les uns dans les autres et l'unique référence absolue est la *loi de transformation* elle-même.

Le commentaire de Cassirer est incisif. En paraphrasant Max Planck, il dira que, avec le postulat de la covariance, « l'anthropomorphisme de l'image sensible naturelle du monde, dont le dépassement est la tâche propre de la connaissance physique, a été, ici, poussée en arrière un pas de plus. » (CASSIRER, 1994, p. 37) Or cela se vérifie justement parce que le postulat de la covariance vient exprimer un concept plus profond d'objectivité, en la pensant non par rapport aux particularités de l'intuition sensible d'un sujet épistémique déterminé, mais par rapport à l'idée de la totalité des points de vue possibles et à ce que, dans la variation arbitraire de ces points de vue, reste cependant invariable. Cet invariant n'est pas un autre point de vue, « absolu », au-delà de la multiplicité des observa-

teurs, une espèce de système de référence privilégié, mais constitue, en revanche, la position d'un réel, en soi-même pleinement déterminé, dont le corrélat épistémique est l'intégral de ces variations possibles (connectés selon une loi de transformation) par rapport à une multiplicité ouverte de tous les référentiels possibles. Il ne s'agit, ici, d'une simple sophistication mathématique des équations qui expriment les lois de la Nature (à laquelle, par exemple, les équations de Newton ne résistent pas). Il s'agit plutôt de la mise en scène d'un concept plus puissant en ce qui concerne ce qu'on doit entendre par *objet* de la science de la Nature. Ce nouveau concept, s'il nous libère, comme Cassirer le dit, de l'image anthropoforme du monde, construite dans l'élément de la représentation sensible immédiate, est, de l'autre côté, un développement nouveau du principe kantien de l'objectivité en tant que corrélat de « l'unité synthétique » d'un divers d'intuitions possibles. Dans l'interprétation de Cassirer, la covariance répond à l'idée kantienne de l'unité de la Nature, de la détermination univoque - « objet » est, ici, le résultat d'une synthèse que se réalise par rapport à la diversité des observateurs possibles et qui pose comme unité un réel en tant qu'invariant de cette variation. Ce concept nouveau au sujet de l'objectivité physique ne se rapporte pas à quelque chose d'immédiatement donné dans une expérience empiri-

que particulière, mais il est capable d'exprimer quelque chose comme une *loi* de la Nature uniquement en faisant varier arbitrairement les coordonnées spatiales et temporelles de l'expérience immédiate et en fixant un invariant en tant que règle de transformation de toutes les coordonnées possibles. En ce sens, comme Cassirer le remarque, qu'une « loi » *soit* un tel invariant pour toutes les transformations arbitraires de coordonnées, cela est certainement une proposition analytique, mais *qu'il y a en général* de telles lois, que l'entendement *doive chercher* la forme de l'invariance pour exprimer une connaissance d'objet, cela est une exigence *synthétique*, c'est à dire, un *principe constitutif* que l'entendement prescrit pour l'interprétation des phénomènes naturels - « Nous pouvons seulement *désigner* comme lois de la Nature, c'est à dire, leur attribuer universalité objective, ces relations dont la forme est indépendante de notre mesure empirique, du choix spécifique des quatre variables x_1 x_2 x_3 x_4 qu'expriment les paramètres d'espace et de temps. En ce sens, le principe de la relativité générale, selon lequel les lois de la Nature ne changent pas par une transformation complètement arbitraire des variables spatio-temporelles, peut être entendu comme une affirmation analytique, comme un éclaircissement de ce que nous devons entendre par une loi « générale » de la Nature - synthétique est, pourtant, l'exigence

qu'il doit y avoir, en général, de tels invariants ultimes. » (CASSIRER, 1994, p. 37)

Disons, cependant, que ce postulat de l'invariance peut seulement être interprété de façon kantienne au prix d'une profonde réinterprétation de Kant lui-même. L'unité de la Nature, ou le principe de la « détermination univoque », surgit en tant que corrélat non pas d'une subjectivité transcendantale qui doit opérer la synthèse par rapport à ce que lui est donné dans l'intuition empirique, comme si les mesures d'espace et de temps étaient des données absolues, invariables pour tout sujet épistémique, à subsumer simplement sous les conditions catégorielles, logiques, de la représentation objective, mais le sujet transcendantal est le *lieu de droit* pour la formulation de lois qui, en étant généralement covariantes, doivent non seulement *faire abstraction* de la particularité de l'intuition sensible, mais aussi *soumettre* dorénavant la forme esthétique elle-même (c'est à dire, la théorie des grandeurs d'espace et de temps) aux exigences logiques de la représentation objective. On ne va pas de l'esthétique à l'analytique ; au contraire, la théorie des formes esthétiques doit être déjà une fonction de la théorie catégorielle de la pensée objective.

Cette subordination de l'esthétique à la logique transcendantale est, d'ailleurs, une des vertus majeures de l'école de Marburg et un héritage ferme

que Cassirer prend de Cohen et de Natorp. Essayons quelques pas en avant, autrement et au-delà de la stratégie purement défensive de Cassirer, bâtie sur la distinction entre enquête transcendantale sur l'espace et le temps *pur* (celle de Kant) et théorie empirique de la mesure de l'espace et du temps *physiques* (celle de Einstein), stratégie qui se heurte à l'objection évidente que la théorie kantienne de l'espace et du temps, qui *est aussi* une théorie de l'espace et du temps en tant que déterminations de l'objet empirique, est *inapplicable* à la nouvelle physique, organisé autour d'une théorie de l'objectivité physique qui fait appel à une doctrine de l'espace-temps (non de l'espace *et* du temps) et à la métrique tout à fait nouvelle qui en résulte.

7. Quelques problèmes pour une esthétique transcendantale nouvelle

Quelles que soient les lois empiriques que la connaissance de la Nature peut établir, le postulat de la covariance, interprété comme un principe transcendantal constitutif regardant la forme de toute loi possible (la *natura formaliter spectata*), demande à l'esthétique une théorie de l'espace, du temps et de la détermination spatio-temporelle des phénomènes qui soit compatible avec le principe suivant : bâtir une théorie de l'espace-temps, en tant que grandeur mathématico-physique, tel que les phé-

nomènes empiriques puissent être *univoquement localisables* pour tout changement arbitraire des coordonnées qui s'enracinent en la position particulière d'un l'observateur. C'est cette localisation univoque des phénomènes qui permettra la forme covariante des lois de l'« entendement. » Le problème de l'esthétique serait, ainsi, le problème (déjà kantien) de *l'individuation* par rapport à l'espace-temps ou de l'espace-temps en tant que conditions de possibilité de l'individuation en général.

Cela exigera :

1. *Un changement en profondeur des concepts fondamentaux de l'esthétique.* On doit, *en premier lieu*, substituer la théorie kantienne et newtonienne de l'espace *et* du temps, laquelle est, en vérité, une théorie de l'espace *a travers* le temps, par une théorie de l'espace-temps en tant que continuum quadridimensionnel. Kant lui-même a donné quelques pas hésitants dans la direction d'une unité de ces deux représentations. D'un côté, il a soutenu que la représentation de l'espace, en tant que condition du sens externe, est dépendante de la représentation du temps, en tant que forme du sens interne. De l'autre côté, surtout à propos de la « réfutation de l'idéalisme », il a aussi soutenu, cependant, que la détermination de temps (c'est à dire, la conscience empiriquement déterminée de ma propre existence) est seulement possible par rapport à un permanent donné dans l'espace. Du croisement de ces

deux arguments, qui vont en directions opposées, on sera tenté de conclure qu'espace et temps sont des représentations co-originales, qui s'impliquent mutuellement. Kant ne suggère pas, cependant, que les représentations de l'espace et du temps s'entremêlent dans la représentation unitaire et seulement concrète de l'espace-temps. La théorie des formes du sens interne et externe offre une origine différente pour chacune de ces représentations. Elles sont *séparées* - il y a *le* temps et *l'espace*, et chacune de ces représentations a une unité propre en tant que représentation singulière. Malgré cela, si on regarde du côté des objets de la Nature, donnés dans une intuition empirique, on voit les déterminations d'espace et de temps se superposer : tout objet dans l'espace est donné à un moment du temps et tout moment du temps est donné par l'entremise d'un objet dans l'espace, d'une façon telle que l'expérience des objets physiques ne nous donne aucunement l'espace et en plus le temps, mais l'union des deux, c'est à dire, quelque chose comme la grandeur une et unique de l'espace-temps. *En deuxième lieu*, par rapport aux points de l'espace-temps, qui se définissent par des coordonnées spatiales et temporelles, on aura dans le concept *d'événement* le premier concept concret de l'esthétique. « Événement » désigne non pas seulement ce que remplit un espace, mais quelque chose qui a lieu ou *qui arrive* dans l'espace-temps. Afin

de donner les coordonnées d'un événement, on doit parler unitairement de sa localisation spatio-temporelle. A propos de ce que remplit l'espace et le temps dans une intuition empirique, Kant parle simplement de *Erscheinung*, c'est à dire, *d'apparition*. On doit penser l'apparition comme événement et redéfinir l'esthétique. La théorie des conditions de possibilité de l'intuition d'objets en général deviendra une théorie des conditions de possibilité de la localisation spatio-temporelle univoque des événements pour tout observateur possible.

2. *Une réélaboration de la métrique de l'espace-temps.* On a le concept géométrique de « distance » entre deux points de l'espace. En ce qui concerne la grandeur mathématico-physique (pas simplement « géométrique ») de l'espace-temps, le concept de distance entre deux points » implique non seulement une valeur différente de zéro pour les variables spatiales, mais aussi une valeur différente de zéro pour la variable temporelle. Si on pense géométriquement la distance entre deux points, on considère tous les points de l'espace comme donnés dans le même instant. En revanche, le concept mathématico-physique d'espace-temps implique que la distance entre deux points soit à la fois spatiale *et* temporelle. En pensant à un parcours unissant deux points de l'espace-temps, nous devons spécifier, donc, combien d'espace en combien de temps nous permettra d'arriver au deu-

xième point en partant du premier. On doit, ainsi, parler d'une vitesse (d/t) pour définir la translation d'un point A sur un point B et, en particulier, on peut faire la supposition d'une vitesse maximale, V . Si, au contraire, on admet que V peut s'accroître à l'infini, on arrive au concept d'une connexion entre deux événements à distance dans un temps égal à zéro, c'est à dire, on obtient les concepts de simultanéité absolue entre deux événements à distance et d'une connexion qui se fait dans l'instant. En un mot : on arrive aux conceptions de Newton et de Kant. Mais, comme Minkowski l'a bien souligné, la supposition selon laquelle $V = \infty$ est « moins intelligible » que l'hypothèse selon laquelle $V = c$, « c » étant une quantité finie qu'on doit définir empiriquement (soit la vitesse de la lumière dans le vide). Par ailleurs, les équations de la mécanique de Newton ne sont pas invariantes pour toutes les transformations arbitraires de coordonnées spatio-temporelles. Si, en conformité avec les exigences « logiques » de l'invariance pour les lois de la Nature, on admet la supposition « plus intelligible » selon laquelle la « distance » (on parlera d'« intervalle ») entre points de l'espace-temps implique que V soit finie et la même pour tous les observateurs (en dépit de son état de mouvement relatif), on obtiendra par-là la relativité de la simultanéité et les effets relativistes de la « dilatation » du temps et de la « contraction » de l'espace pour obser-

vateurs en mouvement les uns par rapport aux autres. En un mot, on retrouvera la structure mathématique de l'espace-temps de Minkowski.

Bibliographie

- CASSIRER, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin, 1910. *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1977.
- _____. Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1921. République en *Zur modernen Physik*. Darmstadt: W.B., 1994, pp. 1-125.
- EINSTEIN, Albert. "Die Grundlage der allgemein Relativitätstheorie", *Annalen der Physik* 49, 1916, pp. 769-822.
- FRIEDMAN, Michael. *Dynamics of Reason*. Stanford: CSLI Publications, 2001.
- REICHENBACH, Hans. *Relativitätstheorie und Erkenntnis A Priori*. Berlin: J. Springer, 1920.
- _____. The Philosophical Significance of the Theory of Relativity. In *Albert Einstein. Philosopher-Scientist*. Third edition. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 2000.
- RYCKMAN, Thomas. *The Reign of Relativity. Philosophy in Physics 1915-1925*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Received / Recebido: 18/07/2020
Approved / Aprovado: 18/11/2020
Published / Publicado: 30/12/2020

Der Schematismus reiner Verstandesbegriffe bei Kant, seine Transformation im südwestdeutschen Neukantianismus und in der späteren kantianisierenden Transzendentalphilosophie: eine problemgeschichtliche Betrachtung

[O Esquematismo dos Conceitos puros do Entendimento em Kant, a sua Transformação no neo-kantismo do Sudoeste alemão e na Kantianização da Filosofia Transcendental Tardia: uma Consideração histórica do Problema]

Christian Krijnen*

Zusammenfassung: Sinn und Geltung von Kants Schematismuslehre sind bis heute umstritten. Im Neukantianismus und in der Transzendentalphilosophie der Nachkriegszeit kommt es diesbezüglich zur einer radikalen Transformation von Kants Schematismus reiner Verstandesbegriffe. Kants Heterogenitätsthese soll überwunden werden durch eine Rückbindung der Heterogenität an eine fundierende Einheit, die die Geltungsstruktur der Erkenntnis selbst ist. Die Schematisierungsleistung der Spontaneität des Denkens wird festgehalten, Kants apperzeptionstheoretische Pointierung und die mit ihr einhergehende Äußerlichkeit von Gegebenem und Bestimmung des Gegebenen in einer geltungsnoematischen Konstitutions- und Regulationsordnung aufgehoben. Der positive Sinn von Kants Schematismuslehre erweist sich, ob bei den diskutierten Neukantianern oder der späteren Transzendentalphilosophie als Methodologie.

Schlüsselwörter: Schematismus. Spontanität. Rezeptivität. Heterogenität. Dualismus. Methodologie. geltungsnoematische Struktur. Neukantianismus. Transzendentalphilosophie.

Resumo: O sentido e a validade da doutrina kantiana do esquematismo são controversos até hoje. A esse respeito, há uma transformação radical do esquematismo kantiano dos conceitos puros do entendimento no neokantismo e na filosofia transcendental do período pós-guerra. A tese de Kant da heterogeneidade deve ser superada por meio de uma reconexão da heterogeneidade a uma unidade fundamental, a qual é a própria estrutura de validade do conhecimento. É mantida a capacidade de esquematização da espontaneidade do pensamento e são revogadas a ênfase de Kant na teoria da apercepção e a exterioridade do dado a qual o acompanha e a determinação do dado em uma ordem constitucional e regulatória válido-noemática. O sentido positivo da doutrina de Kant do esquematismo prova ser uma metodologia, seja nos neokantianos discutidos ou na filosofia transcendental posterior.

Palavras-chave: Esquematismo. Espontaneidade. Receptividade. Heterogeneidade. Dualismo. Metodologia. Estrutura noemática de validade. Neo-kantianismo. Filosofia transcendental.

*Doctor philosophiae (Dr.). VU University Amsterdam, Netherlands. Doctor philosophiae habilitatus (Dr. phil. habil.). University of Siegen, Germany. Associate Professor at VU University. E-mail: c.h.krijnen@vu.nl. <https://vu-nl.academia.edu/ChristianKrijnen>.

In zwei neueren Dissertationen zu Kant spielt ein Problem eine Hauptrolle¹, das in der Auseinandersetzung mit Kant immer schon eine bedeutsame Rolle gespielt hat und gerade durch Heideggers (1962; 1991) Kant-Deutung zu einer Schicksalsfrage hochstilisiert wurde: das Schematismusproblem. Die Breite der Auslegungsversuche ist erstaunlich, bedenkt man, daß Kant selbst das Schematismuskapitel als „eins der wichtigsten“ Teile der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet hatte (Refl. 6359, AA XVIII; vgl. Prol. § 34, AA IV, 316). Die Einschätzungen reichen von dessen Entbehrlichkeit angesichts der transzendentalen Deduktion reiner Verstandesbegriffe bis hin zur ursprünglichen

Begründung ebendieser Deduktion.²

In der Diskussion fällt auf, daß die systematischen Versuche der Transzendentalphilosophie des südwestdeutschen Neukantianismus und von ihnen stark beeinflussten Denkern der Nachkriegszeit (wie Hans Wagner und Werner Flach), Kants These von der Heterogenität der Erkenntnisquellen des Verstandes und der Sinnlichkeit durch eine fundierende Einheit zu relativieren, nicht eigens diskutiert werden.³ Hegels Versuch, Kants ‚dualistische‘ Konzeption durch eine spekulative Selbstvermittlungsstruktur des Begriffs zu überwinden, kommt freilich ebenfalls nicht als systematisches Konkurrenzangebot ernsthaft zur Sprache. Indes

¹Vgl. Birrer (2017) und Bunte (2016). Beide legen auch den Forschungsstand dar (Birrer 2017, 11 ff.; Bunte 2016, 51 ff.). Vgl. zur Rezeption etwa auch: Allison (2004, 202 ff.); Düsing (1995, 47 ff.); Höffe (2003, 152 ff.).

²Vgl. vor diesem Hintergrund auch den Auslegungsversuch von Caimi (2015). Für Birrer (2017, 5 ff.) handelt es sich bei Caimis Deutung freilich um eine „revisionistische Lesart“, durch die die Sinnlichkeit im heterogenen Gefüge von Sinnlichkeit und Verstand marginalisiert wird; Birrer will ihr eine fortwährende Neubestimmung des Verhältnisses im Zuge des Kantischen Argumentationsgangs unter Beibehaltung der grundsätzlichen Eigenständigkeit der beiden Glieder entgegensetzen.

³Bunte (2017) bildet da eher die Ausnahme. Birrer, der wie Bunte nicht bloß historisch, sondern auch systematisch am Schematismusproblem interessiert ist, geht nicht auf die angedeutete Tradition der Transzendentalphilosophie ein. Er bezieht sich auf den frühen Neukantianer Riehl und vor allem auf die Marburger Neukantianer Cohen und Cassirer (Birrer 2017, 12 ff.); die Transzendentalphilosophie Wagners und Flachs, die sich gerade auch in Diskussion mit Kant entfaltet, spielt in seiner Darstellung der sog. „gegenwärtigen Kantforschung“ keine Rolle (Birrer (2017, 19 ff.). Er deutet die Pointe der neukantianischen Autoren so, daß sich ein „intellektueller Sinn begrifflicher Notwendigkeit bereits in den sinnlich anschaulichen Vorstellungen aufweisen lasse“ müsse. Indes wird die vorliegende Studie u. a. zeigen, daß für die diskutierte Tradition der Transzendentalphilosophie ebendiese von Birrer ins Spiel gebrachte Entgegensetzung von Anschauung und Begriff die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Momente der kognitiven Relation schon übersprungen hat. In dieser systematischen Hinsicht scheint mir die Arbeit von Bunte (2016) tieferschürfender. Entsprechend wird ihm Kants Begriff des Dinges an sich zum letzten Problem (Bunte 2016, Kap. 3.3). Nachdem Bunte sich bemüht hat, dessen Denkmöglichkeit darzulegen (2016, Kap. 3.3.1), erweist sich ihm die Erfahrungsmöglichkeit des Dinges an sich (2016, Kap. 3.3.2) als eine „Restschwierigkeit“ (2016, 303), genauer: als ein durch Kants Transzendentalphilosophie „unlösbares“ (2016, 310) Problem. Somit kommt es zu einer eigentümlichen Spannung zwischen dem von Bunte in seinem Buch mit großem Notwendigkeitspathos Vorgetragenen und der besagten Restschwierigkeit, mit der seine Untersuchung endet. Offenbar sind es gerade den Stämmedualismus betreffende Voraussetzungen Kants, die einer eingehenderen (‚kritischen‘) Betrachtung bedürfen.

fällt dem Schematismus sowohl in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie als auch in Hegels spekulativem Idealismus nicht mehr die ‚wichtige‘ Rolle zu, die Kant ihm einst zugedacht hatte. Vielmehr sehen beide die Lösung des Schematismusproblems Kants darin, es gar nicht erst entstehen zu lassen.

Im folgenden soll dies mit Blick auf die kantianisierende Transzendentalphilosophie dargelegt werden. Meine These ist, daß die kantianisierende Transzendentalphilosophie tatsächlich einen wunden Punkt der Transzendentalphilosophie Kants abmildert. Ob sie damit auch der Hegelischen Herausforderung des Begriffs in gleichem Maße Herr wird, kann hier allerdings nicht weiter untersucht werden. Jedenfalls bedarf die Diskussion über die sachliche Relevanz von Kants Schematismustheorem Perspektiven, die die gängigen Deutungsschemata übersteigen.

I Das Problem des Schematismus reiner Verstandesbegriffe

Unbestritten ist jedenfalls, daß Kants Schematismuskapitel ein Vermittlungsproblem traktiert, das sich aus der Architektur von Kants Erkenntnislehre

ergibt, und zwar dergestalt, daß die von Kant in Anschlag gebrachte Heterogenität von Anschauung (repraesentatio singularis, Einzelvorstellung) und Begriff (repraesentatio generalis, Allgmeinvorstellung) zwecks konkreter Gegenstandsbestimmung ein Verhältnis der Bezogenheit der heterogenen Elemente fordert. So gesehen betrifft das Schema ganz allgemein das Verhältnis eines unbestimmten Inhalts der Erkenntnis zu seiner bestimmenden Form (und nicht die klassenlogische ‚Subsumtion‘ des Besonderen unter das Allgemeine): das eine muß mit dem anderen fallgerecht zusammengebracht werden. Dazu bedarf es eines Schemas, sei es eines Schemas reiner Sinnesbegriffe, empirischer Begriffe, reiner Verstandesbegriffe, oder gar eines der Idee.⁴ Schemata fungieren hier gleichsam als Regeln für die Anwendung von Regeln, genauer gesagt: sie sind Anwendungsbedingungen von Regeln. Insofern betrifft der Schematismus aus Kantischer Sicht ein schlechterdings notwendiges Vermittlungsprinzip im Verhältnis von Form und Inhalt, oder noch allgemeiner: von Prinzip und Prinzipiat. Das Prinzip bliebe sonst bloße Funktion, ohne einen Gegenstand vorstellen zu können; es käme nicht zum Gegenstand als einem geformten Inhalt; „ohne Schemate“, wie es bei Kant heißt, blei-

⁴Zwar ist es richtig, daß Kant im Schematismuskapitel das Schema der Idee nicht erwähnt, aber offenbar schöpfen die ersten drei genannten Begriffsarten Kant zufolge den Schematismus nicht aus (versus Bunte 2016, 58 Anm. 219)). In der Regel wird nicht berücksichtigt, daß Kant auch ein Schema der Idee kennt (vgl. etwa auch Düsing (1995, 50 ff.), oder Höffe (2003, 154 f.)) Auch die Idee bedarf zur Ausführung eines „Schemas“ (KrV B 860, vgl. 693 f.).

ben „Verstandeshandlungen“ ebenso wie die daraus entstehende „Vernunftlichkeit“ an sich selbst „unbestimmt“ (KrV B 692 f.). Zwar hat der Schematismus einen allgemeinen Sinn, der über den spezifischen der vier genannten jeweils hinausgeht, gleichwohl muß gerade mit Blick auf die Weiterbildungen Kants im nachfolgenden deutschen Idealismus das Augenmerk zunächst auf die fundierende Ebene des Verhältnisses von Anschauung und Kategorie (reinem Verstandesbegriff) gerichtet werden.⁵ Sie betrifft nämlich auch die Grundstruktur der in Anschlag gebrachten Erkenntnisrelation (als einer von Anschauung und Begriff bzw. Form und Inhalt). Auf die transzendenten Schemata als Ermöglichungsbedingungen der Erkenntnis kommt es auch Kant an.

Welches Problem hat das Lehrstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zu bewältigen? Ein Konkreszenzproblem: im Schematismuskapitel muß nicht mehr, wie in der transzendentalen Deduktion, der rechtmäßige Gebrauch der Kategorien als Prinzipien gegenständlicher Bestimmtheit ausgewiesen werden, sondern einsichtig gemacht werden, wie Kategorien auf Gegenstände der Erkenntnis angewendet werden können (KrV B 177, 167). Immerhin schafft die kategoriale Synthesis des Verstan-

des keinen Gegenstand, sondern dieser ist als ein zu bestimmender durch die Sinnlichkeit allererst gegeben. Deren universale Form ist die Zeit. Gegenstände erscheinen in der Zeit. Die Kategorie indes ist hinsichtlich des in der Zeit gegebenen Gegenstandes, auf den sie angewendet wird, Kant zufolge gänzlich „heterogen“ (KrV B 177), also nicht „gleichartig“ (KrV B 176). „Subsumtion“ eines Gegenstandes unter einen Begriff setzt jedoch „Gleichartigkeit“ voraus. Wie können Kategorien, rein logische, unzeitliche Begriffe auf in der Zeit gegebene Gegenstände angewendet werden? Dazu bedarf es Kant zufolge eines vermittelnden „Dritten“, d. i. einer „Vorstellung“, die freilich rein sein muß und dabei „sinnlich“ wie „intellektuell“ (apriorisch regelhaft): gleichartig mit der Kategorie und der Erscheinung eben (KrV B 177).

Im Hintergrund dieser Ungleichartigkeit, die durch das Schema überwunden werden soll, steht die von Kant ständig betonte Heterogenität von Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand. Wie Kant an dieser Stelle sagt, sind reine Verstandesbegriffe im Vergleich mit empirischen, ja überhaupt sinnlichen Anschauungen „ganz ungleichartig“ (KrV B 176), woraus sich dann auch die besagte Heterogenität von Kategorie und Erscheinung ergibt; diese setzt jene voraus.

⁵Vgl. zur systemphilosophischen Relevanz des Schematismus der Idee in der Transzendentalphilosophie Krijnen (2001, Kap. 7.3.2.1.2; 2008b, Kap. 6.1.2).

Die „transzendente Zeitbestimmung“ erfüllt nun die erforderliche Bedingung der Gleichartigkeit, ist sie doch einerseits wie die Kategorie „allgemein“ und gegründet auf einer „Regel a priori“ sowie andererseits mit der Erscheinung insofern gleichartig, als die „Zeit“ in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist: die transzendente Zeitbestimmung ist das Schema der Kategorie (KrV B 177 f.). Mit ihr liegt konkrete Gegenstandserkenntnis vor; sie ist in einem reinen Synthesis wie unmittelbare Gegenstandsreferenz: Kontingentes ist zur kategorial fundierten Einheit gebracht, die die konkrete Gegenstandsbestimmung ist. Die Anwendung von Kategorien auf Erscheinungen als Gegenstände der Erkenntnis ist insoweit geklärt.

Die These der gänzlichen Heterogenität von Kategorie und Erscheinung, die zwecks konkreter Gegenstandserkenntnis eines vermittelnden Schemas bedarf, reicht auch für die im folgenden zu diskutierende Feststellung aus, daß ein solches Schema, jedenfalls als grundlegendes Definitionsstück der Erkenntnis, in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie fehlt.⁶ Kants Schematismusproblem betrifft hier allenfalls ein nachgeordnetes, kein fundamentales Problem der Erkenntnislehre. Was sind die Gründe für diese Transformation?

Zunächst, um diesem Kalauer der

Kant-Forschung ebenfalls eine Relevanz zu erweisen, kann es sich nicht um eine Irrelevanz im Sinne der (sich an Curtius (1914) orientierenden) Kritik von Kemp Smith handeln. Sinnliche Anschauungen und Kategorien seien entweder nicht völlig heterogen, da sonst Subsumtion unmöglich wäre, oder sie seien es, dann erweise sich der Schematismus jedoch als überflüssig (Kemp Smith 1918, 318). Man hat Kemp Smiths Vorwurf nicht nur in die Nähe „Neukantianischer Interpretationen“ gerückt, sondern in Kemp Smiths Kritik zugleich einen ontologisierenden Aristotelischen hyletischen Sensualismus gewittert (Birrer 2017, 2 f. mit 17). Damit tun sich schon zwei wichtige, eng miteinander verbundene Gesichtspunkte auf, die für eine Einschätzung des Südwestdeutschen Umgangs mit der Schematismusproblematik relevant sind.

Zum einen nämlich qualifiziert das Form-Inhalt-Verhältnis für die Südwestdeutschen die Geltungsstruktur der Erkenntnis. Insofern steht es jenseits allen Ontizismus eines sinnlichen Stoffes, der durch das Denken unsinnliche Formen erhalte, so daß ein Kosmos, ein geformtes Gebilde entstehe. Das Verhältnis betrifft, Kantisch gesprochen, zwei Arten von Vorstellungen zueinander: Anschauung als Vorstellung von Einzelem und Begriff als Vorstellung von Allgemeinem.

⁶ – ebenso wie in Hegels spekulativem Idealismus.

Es handelt sich somit bei Kant um ein vorstellungstheoretisch modelliertes Verhältnis von Vernunftvermögen, nicht um eine Ontologie von verschiedenen Seinsarten. Wie Kant sagt, ist die das „Mannigfaltige gegebener Vorstellungen“ (Anschauungen oder Begriffe) unter eine „Apperzeption“ bringende „Handlung des Verstandes“ die „logische Funktion der Urteile“; also ist alles Mannigfaltige in Ansehung einer Urteilsfunktion „bestimmt“, durch die es nämlich zu einem „Bewußtsein“ gebracht wird; und da die „Kategorien“ nichts anderes sind als ebendiese Urteilsfunktionen (in ihrer Realfunktion), steht alles Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung unter Kategorien (KrV B 143). Mit Hegel gesprochen, ist Sein eine Gedankenbestimmung, oder wie der Neukantianer Rickert sagt, Inhalt ist selbst eine Form, und Gegenstände sind immer Gegenstände der Erkenntnis. Das besagte Verhältnis bzw. Vermittlungsproblem betrifft also ein *intragnoseologisches* Verhältnis. Es bezieht sich zudem zunächst nicht auf das Verhältnis von Kategorie und Gegenstand, sondern auf das von Anschauung und Begriff, ist der Gegenstand als konstituierter doch immer schon das Ergebnis einer kategorialen Synthesis. Der Schematismus betrifft das Problem konkreter gegenständlicher Bestimmtheit („Subsumtion von Gegenständen unter den Begriff“); Ka-

tegorien werden den konkreten Gegenständen beigelegt, reine Verstandesbegriffe unter der Bedingung der Sinnlichkeit auf die Sinnlichkeit angewendet. So wird plausibel, warum wir Grundsätzliches (synthetische Urteile a priori) über die Natur als Gegenstand der Erkenntnis aussagen können. Aus den reinen Verstandesbegriffen fließen synthetische Urteile a priori, die sodann als Grundsätze jedweder Gegenstandserkenntnis fungieren. Es sind dies Prinzipien, die die Gegenstandsbestimmung konstitutiverweise in ihrer Konkretion begründen. Die Kategorie ist also nicht nur überhaupt auf Sinnlichkeit bezogen, sondern *konkretisierend* auf Sinnlichkeit bezogen, ihre Bestimmtheit vereinzelt sich.⁷ Kategoriale Bestimmtheit wird zur Vereinzelung der Bestimmtheit führende generelle Bestimmtheit. Diese Vereinzelung gilt es im Schematismuskapitel zu begreifen. In ihr wird Heterogenes, die Intellektualität der Kategorie und die anschauliche Mannigfaltigkeit des (inneren) Sinnes, *repraesentatio generalis* und *repraesentatio singularis*, in ein Vermittlungsverhältnis gebracht. Das Schema ist das ‚Dritte‘, die beide begründungsfunktional vermittelnde begrifflich-apriorische Vorstellung. Die apperzeptionstheoretisch fundierte Einheit der Synthesis wird mit der einzelnen Anschauung vermittelt, so daß „Einheit in der Bestim-

⁷Flach (2001; 2002, 160 ff.) hat dies in seiner Interpretation der Kantischen Schematismuslehre betont.

mung der Sinnlichkeit“ entsteht (KrV B 179). So kommt es bei Kant zur Bestimmung der Empirie als gesetzmäßig. Die Schematismuslehre entwickelt damit die der reinen Verstandesgesetzlichkeit untergeordnete Gesetzmäßigkeit der Empirie: konkrete Gegenstandsbestimmung (Naturerkenntnis) ist für Kant gesetzmäßige Bestimmung.

Zum anderen wird das Erkenntnisverhältnis bei den Südwestdeutschen nicht mehr, wie bei Kant, vorstellungstheoretisch expliziert, sondern geltungsstruktural: Erkenntnis ist hinsichtlich der Struktur ihrer Geltung thematisch. Diese Struktur ist eine Struktur nicht von Vermögen, sondern von Geltungsfunktionen. Kants Erkenntnis, daß Erkenntnis sich in Urteilen vollzieht und Begriffe auf Funktionen zu Urteilen beruhen, führt dazu, die Erkenntnisqualifikation als Inbegriff von Prinzipien, Geltungsfunktionen gegenständlicher Bestimmtheit zu konzeptualisieren. Kant gibt dieser rein bestimmungslogischen, am Urteil orientierten und in konstitutiver und regulativer Hinsicht abgehandelten Thematik der Gegenstandsbestimmung im Zuge seiner vorstellungstheoretischen Modellierung jedoch zugleich eine apperzeptionstheoretische Pointierung, indem er die Bestimmungskom-

petenz des ‚ich denke‘ in die Erkenntnisgrundlegung integriert.⁸ Es ist systematisch gesehen nicht zuletzt Kants eigene Unterscheidung einer subjektiven von einer objektiven Deduktion, die in der nachfolgenden Transzendentalphilosophie zum ‚Primat‘ einer ‚geltungsnoematischen‘ oder ‚objektivlogischen‘, die Prinzipien des Erkenntnisgehalts betreffenden Erkenntnisfundierung geführt hat (Krijnen 2008a; 2014a). Infolgedessen ergibt sich die Thematik des sich den Gegenstand der Erkenntnis aneignenden Subjekts bestenfalls als Anschlußthematik; die Funktion des ‚ich denke‘ als höchster Apperzeptionseinheit wird geltungsnoematisch expliziert.⁹

II Das südwestdeutsche Bedürfnis nach der Vereinheitlichung des Kantischen Dualismus

Daß die Neukantianer Kant primär aus einem systematischen Blickwinkel thematisieren, ist oben schon angedeutet worden. Obwohl Neukantianer wie Cohen (1889; 1910; 1918), Bauch (1923a) oder Cassirer (1994a, 585–762; 1994b) zugleich Kant-Exegeten sind,

⁸Nicht umsonst legt Flach, der womöglich konsequenteste Verfechter einer rein geltungsfunktionalen Erkenntnisgrundlegung (vgl. Flach 1994), in seiner Kant-Deutung auf diesen Punkt den Finger (Flach 2002, 112 ff.).

⁹– und bei Hegel ist die Logik ohnehin Ideenlehre im abstrakten Element des Denkens; Realverhältnisse bzw. ein erkennendes Subjekt spielen hier ebenfalls noch keine Rolle; die Funktion des ‚ich denke‘ als transzendentaler Apperzeptionseinheit wird vom spekulativ verstandenen Begriff übernommen; ein reales Ich indes ist Thema erst in der Philosophie des subjektiven Geistes.

bringt der *spiritus rector* der südwestdeutschen Neukantianer Windelband (1915, IV) den neukantianischen Umgang mit Kant schon früh einprägsam auf den Punkt: „Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen“, d. h., ihn systematisch weiterbilden.¹⁰ Sachlich gesehen kreisen die zentralen Gedanken des Neukantianismus in seiner Marburger und südwestdeutschen Ausprägung um das Problem der Geltung. Kants Beitrag zur Philosophie schätzen die Neukantianer sowohl hinsichtlich seiner Einsicht in das Problem der Geltung als auch in die Methode, mit der das Geltungsproblem bewältigt werden kann. Dieser Beitrag Kants soll nicht bloß reaktiviert, sondern zugleich reaktualisiert werden.

Für die Neukantianer handelt es sich beim Transzendentalen Kants der Sache nach um einen Inbegriff von Geltungsgründen, der nicht durch den Rückgang auf ein Seiendes außerhalb der Erkenntnisrelation begriffen wird, sondern durch einen Rückgang auf das Denken als Grund aller Geltung. Die

objektive Gültigkeit konkreter Sinnleistungen des Subjekts findet ihren Grund in einem Inbegriff von Geltungsprinzipien (‚Bedingungen der Möglichkeit‘); die objektive Gültigkeit dieser Geltungsprinzipien wird dadurch legitimiert, daß sie sich geltungsfunktional als Bedingungen der Erkenntnis (letzt-) begründen lassen. Wie Kant sind die Marburger und Südwestdeutschen also darum bemüht, die Bestimmtheit der Erkenntnis durch die Bestimmung der Geltungsbestimmtheit des Wissens zu ermitteln. Indem sie Kants Transzendentalphilosophie als Geltungstheorie deuten, werden ‚metaphysische‘ Reste und ‚psychologische‘ Depravationen Kants getilgt bzw. der geltungstheoretischen Kernaussage subordiniert.¹¹

Mit Blick auf die erste Dimension des Schematismusproblems – den fundierenden Hintergrunddualismus von Anschauung und Begriff bzw. Sinnlichkeit und Verstand –, ist Kants *transzendente Ästhetik* nicht nur in der Frühphase des deutschen Idealismus unter Beschuß geraten, sondern eben

¹⁰Vgl. auch: Cohen (1902, VII): „Von vornherein war es mir um die Weiterbildung von Kant’s System zu thun“. Rickert (1924/25, 163–66): Neukantianer dürfen sich nur diejenigen nennen, die etwas Neues gebracht haben und also „dadurch, daß sie auf Kant zurückgingen, die wissenschaftliche Philosophie zugleich *vorwärts*“ führten; entsprechend kommt es Rickert (1899, Vorbemerkung) nicht darauf an, was ‚kantisch‘, sondern darauf, was ‚richtig‘ ist. Natorp (1974, 243): Es wird nicht „etwa diese oder jene Aufstellung Kants starr festgehalten“, sondern es geht darum, daß „die Bearbeitung der Aufgabe, die er der Erkenntniskritik [...] mit Klarheit gestellt hat, mit gesammelter Kraft aufgenommen, was er und die andern Großen vor und nach ihm zur Lösung dieser Arbeit beigetragen haben, gewissenhaft genutzt, geklärt, vertieft und weitergeführt wird“. Kants Philosophie bilde keinen „vom Himmel gefallenen Gesetzeskodex“ (Natorp 1912, 194), sondern die Marburger Neukantianer seien überzeugt von den „*notwendigen Korrekturen an der Lehre Kants*“ (1912, 196). – Freilich sollte man sich in bezug auf die Kant-Interpretation des Neukantianismus vor der Suggestion allzu großer Homogenität hüten (schon Cohens Kant-Deutung wurde sowohl innerhalb der Marburger Schule als auch seitens der Südwestdeutschen kritisiert). Das Verhältnis der Neukantianer zu Kant kommt in vielen Arbeiten zum Neukantianismus zur Sprache. Vgl. zum Thema etwa Heinz und Krijnen (2007).

¹¹Vgl. zur Vielschichtigkeit des transzendentalen Gedankens bei Kant etwa Zocher (1959, 20–48) der selbst dem südwestdeutschen Neukantianismus entstammt. Neuerdings hat der Kant- und Neukantianismuskennner sowie Philosophiesystematiker Flach von einer „doppelten ontologisch-vermögenstheoretischen Hypothek“ Kants gesprochen, die die nachkantische Geltungs- und Prinzipienlehre vermeiden müsse (Flach 2015, hier 24).

auch im Neukantianismus. Während Hegel (1971, Bd. 20, 339) zufolge Kant die beiden Stämme der Erkenntnis nicht systematisch, also „aus dem Begriff“ entwickelt, sondern „empirisch“, vor allem aus der Psychologie aufnimmt, werfen die Neukantianer Kant mutatis mutandis dasselbe vor. Und zweifelsohne ist Kants Philosophie problemgeschichtlich vor dem Hintergrund des schulphilosophischen Rationalismus und des britischen Empirismus entstanden; in diesem Kontext wirft Kant seine Frage nach der ‚Beziehung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand‘ auf und beantwortet sie durch die *Kritik der reinen Vernunft*. In einer anderen problemgeschichtlichen Lage indes befinden sich die Neukantianer: ihre philosophische Zeit ist gekennzeichnet durch den Niedergang des nachkantischen Idealismus und den Aufstieg des deutschen Empirismus; durch einen Rückgang auf Kant wollen die Neukantianer sozusagen beide ‚aufheben‘. Daß ihre Auseinandersetzung mit und Verarbeitung von Kant zu einem anderen systematischen Entwurf führen mußte, ist daher vorprogrammiert.

Die erste Komponente, die für die Südwestdeutschen an Kants transzendentaler Ästhetik unbefriedigend ist, betrifft eben jenen basalen Hintergrundgrunddualismus. Sie betrifft also das konstitutionstheoretische Problem der transzendentalen Ästhetik

selbst, und damit das Problem von Sinn, Funktion und Begründung beider ‚Stämme‘ (KrV B 29) der Erkenntnis. Im Kontext meiner Problemstellung reicht es aus, hier nur auf die (auch) im südwestdeutschen Neukantianismus wirksame Fortbildungstendenz des anfänglichen Kantischen Stämme-dualismus hinzuweisen,¹² die sachlich in Rickerts ‚Modell eines theoretisch gedachten Gegenstandes überhaupt‘, d. i. in seinem sog. ‚Gegenstandsmodell‘, kulminiert (1921, 50 ff.; 1924, 10 ff.). Hier stellt sich heraus, daß Form und Inhalt zum Begriff dessen gehören, was gedacht wird, wenn etwas überhaupt theoretisch gedacht wird. Mit diesem Inhalt ist noch gar kein besonderer (dieser, jener) Inhalt gemeint, sondern Inhalt selbst erweist sich als Bestandteil des Gegenstandsmodells, gehört zu den formalen Faktoren des theoretischen Gegenstandes überhaupt. Auf dieser fundamentalsten Ebene der Selbstbeziehung objektiven Denkens auf Inhalt spielen besondere Formen wie Raum und Zeit keine Rolle: ‚Inhalt überhaupt‘ ist vielmehr, wie Rickert sagt, der ‚logische Ort für das Alogische‘, garantiert die Inhaltsbezogenheit des Denkens und ermöglicht dadurch eine Mannigfaltigkeit von Inhalten.

Damit ist zwar ein anderes, einheitlicheres Konstitutionsmodell der Erfahrung ursprungstheoretisch oder

¹²Vgl. zur Thematik ausführlich Krijnen (2007).

primär-konstitutiv auf den Weg gebracht, dieser *erkenntnistheoretische* Sachverhalt bildet jedoch zugleich die Grundlage für die logisch nachgeordnete Aufgabe einer *wissenschaftstheoretischen* Grundlegung einzelwissenschaftlicher Erkenntnis. Diese betrifft die zweite Komponente der Kritik. Sie besagt: Kants transzendente Ästhetik restringiere mit den Formen Raum und Zeit das der Erkenntnis unmittelbar Gegebene auf sinnlich Gegebenes. Für Rickerts Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie wie seine Ontologie ist diese zweite Komponente nicht weniger wichtig als die erste. Beide Komponenten sind essentielle Bestandteile südwestdeutscher Rezeption von Kants transzendentaler Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft*. Es handelt sich bei der zweiten Komponente nicht um die Erkenntnisfunktion der Anschauung aus § 1, sondern um die in den §§ 2 ff. eruierten Formen des Angeschauten.¹³

Beide Komponenten sind in je verschiedener Weise für das Schematismusproblem relevant. Die erste Komponente betrifft Kants Stämmedualismus versus das für die Südwestdeutschen maßgebende und von Rickert in bestimmtester Weise auf den Weg gebrachte Lehrstück der Heterologie. Kants Stämmedualismus und Rickerts Heterologie betreffen jeweils die grundlegende Struktur der Erkenntnis qua geltungsfunktionales Modell des Wissens.

Bei beiden handelt es sich um ein zweigliedriges Ganzes. Kant denkt sich dieses Ganze als bestehend aus „zwei Stämmen der menschlichen Erkenntnis“ („Sinnlichkeit und Verstand“), wie er immer wieder betont, auch schon unmittelbar vor Beginn der ‚transzendentalen Ästhetik‘ (KrV B 29). Er entwickelt die Bestimmung dieser zwei Stämme weiter in § 1 der ‚transzendentalen Ästhetik‘ und kommt am Anfang der ‚transzendentalen Logik‘ auf sie zurück, wo er von „zwei Grundquellen des Gemüts“ („Rezeptivität“ und „Spontaneität“) bzw. „Anschauung“ und „Begriff“ als den „Elementen aller unsrer Erkenntnis“ spricht (KrV B 74). Die Erkenntnis qualifiziert sich durch die Momente der ‚Anschauung‘ und des ‚Begriffs‘ bzw. der ‚Sinnlichkeit‘ und des ‚Verstandes‘ bzw. der ‚Rezeptivität‘ und der ‚Spontaneität‘. Diese „zwei Stämme“ (KrV B 29) der Erkenntnis machen ihre Fundamentalbestimmtheit aus; sie sind die grundlegenden Prinzipien der Erkenntnis. In und mit diesen Prinzipien konstituiert sich die Erkenntnis. Die Erkenntnis ist ein geltungsfunktionales Bedingungsgefüge der Prinzipien der Anschauung und des Begriffs, von ästhetischen und logischen Bedingungen.

Damit oszilliert die Erkenntnis ihrer Geltungsstruktur nach zwischen *Unbestimmtheit* und *Bestimmtheit*: Die ästhetischen und logischen Bedin-

¹³Vgl. dazu eingehender Krijnen (2013).

gungen der Erkenntnis konstituieren sowohl die *Gegebenheit* eines Gegenstandes als auch das Denken eines Gegenstandes (KrV B 29 f., 74 f.). Durch die Sinnlichkeit wird der Gegenstand gegeben, durch den Verstand gedacht. Entsprechend gibt es Prinzipien („Formen“), die die Erkenntnisfunktion der Anschauung sicherstellen: die Anschauungsformen Raum und Zeit; und Prinzipien, die die Erkenntnisfunktion des Denkens sicherstellen: die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien). Diese beiden elementaren Erkenntnisfunktionen definieren die Erkenntnis grundlegend in zwei Konstitutionsrücksichten. Beide wirken in der Konstitution der Erkenntnis zusammen: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. [...] Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. [...] Nur daraus, daß sie sich vereinen, kann Erkenntnis entspringen.“ (KrV B 75).

Die ‚transzendente Ästhetik‘ thematisiert die Erkenntnis qua Vorstellung von einem unbestimmten Gegenstand als Einzelvorstellung (*repraesentatio singularis*): Anschauung. Die Anschauung repräsentiert den Gegenstand *unvermittelt*. Die Erkenntnisbedeutung der Anschauung bzw. der Sinnlichkeit oder Rezeptivität besteht darin, Material für die Erkenntnis bereitzustellen; sie etabliert den unbestimmten, zu bestimmenden Gegenstand, also ein Substrat möglicher Bes-

timmungen, angefangen mit der „Empfindung“ (*sensatio*, Sinneseindruck) als genetisch gesehen unterster Ebene von „Vorstellung mit Bewußtsein“ (KrV B 376), die qua „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden“ (KrV B 34), für sich genommen noch völlig geltungsindifferent, bloß ‚subjektive Perzeption‘ (KrV B 376), Materie der Erkenntnis (vgl. KrV B 34 mit 74) ist. Die Anschauung, von der bei Kant die Rede ist, ist freilich nicht mehr geltungsindifferente Empfindung von Eindrücken, sondern bereits apriorische Geformtheit des gelieferten Materials. Die empirische Anschauung kann nur deshalb Erkenntnisrelevanz besitzen, weil die ‚reinen‘ Anschauungen den empirischen einen Gegenstandsbezug ermöglichen. In dieser Funktion des unmittelbaren Gegenstandsbezugs ist die Anschauung der *vermittelten* Gegenstandsrepräsentation durch den Begriff sowohl entgegengesetzt als auch zugeordnet. Zusammen mit ihrem geltungsfunktionalen Gegenstück ‚Denken‘ macht die Anschauung die Bestimmtheit des Erkenntnisgehalts aus.

Zwar handelt es sich bei den Anschauungsformen Raum und Zeit um etwas mit Anschauungscharakter und nicht mit Begriffscharakter, so daß die Anschauungsformen nicht mit den Kategorien identisch sind. Gleichwohl sind die Anschauungsformen geltungsfunktional darauf angelegt, die Gel-

tungsrelevanz des Materials für die Erkenntnis zu sichern. Im geltungsfunktionalen Gefüge der Erkenntnis übernehmen sie eine konstitutive Funktion. Das konstitutionstheoretische Verhältnis von Anschauung und Begriff ist folglich dergestalt entwickelt, daß der Bezug zur Sinnlichkeit prinzipielles Ermöglichungsmoment der Erkenntnis ist. Die reine Anschauung ist bei Kant Form – und damit Prinzip von Verhältnissen, apriorischer Faktor möglicher Gegenstandsbestimmung (KrV B 34 f.);¹⁴ *darin unterscheiden sich Anschauung und Begriff nicht*. Nur gemeinsam ergeben reiner Begriff und reine Anschauung die apriorische Ermöglichung gegenständlicher Bestimmung.

Die zwei ‚Stämme‘ der Erkenntnis sind qua Erkenntnisquellen in ihrer Funktionalität für die Erkenntnis, in ihrer Geltungsrelevanz gefaßt. Daher sind sie zugleich dem Einen Prinzip der Erkenntnis subordiniert und rein transzendentalphilosophisch gedeutet. Die kognitive Relation, die Erkenntnisbeziehung zeichnet sich ihrem *Sinn* nach nicht durch eine Hypostasierung von zwei irreduziblen Elementen aus, sondern durch das geltungsfunktionale Zusammengehören von zwei Momenten des Einen, das die Erkenntnis ist. Es sind im wesentlichen die

beiden Momente der Unbestimmtheit (unbegriffenen Mannigfaltigkeit) und Bestimmtheit der Erkenntnis. Dies jedenfalls ist der sachliche Kern von Kants Aussage. An ihm halten auch die Südwestdeutschen fest. Mit Kants *Durchführung* dieses Gedankens sind sie jedoch unzufrieden.

III Die Südwestdeutschen über Schematismus und ursprüngliche Einheit

(1) Der südwestdeutsche Neukantianer Bauch, der vielleicht beste der neukantianischen Kant-Interpreten, hat sich in seiner umfassenden Kant-Deutung (1923a) sowie in seinem systematischen Hauptwerk zur theoretischen Philosophie (1923b) auch zum Schematismusproblem geäußert.¹⁵ Schon die Kant-Deutung kehrt in puncto Fundamentalstruktur der Erkenntnis Entscheidendes hervor, und zwar zunächst bereits im Kontext von Ausführungen zur transzendentalen Ästhetik:

Zum einen bemüht sich Bauch, das erkenntnisfunktionale Anliegen der transzendentalen Ästhetik herauszuarbeiten (1923a, 152 ff.): die thematische Geltungsfunktion erweist sich

¹⁴Die Form der Anschauung ist das, was es ermöglicht, die ‚Empfindungen‘, ‚Materie‘ oder das „Mannigfaltige der Erscheinung“ [als das Mannigfaltige der Anschauung in seiner Unbestimmtheit, ck] zu ‚ordnen‘ (KrV B 34).

¹⁵Vgl. zu Bauchs Modifikationen diesbezüglich neuerdings auch Pringe (2015). Pringe streicht dabei die Bedeutung des Infinitesimalprinzips für Bauchs Lösung des Schematismusproblems heraus. Allerdings endet Bauchs Argument gegen Kants Ansatz des Schematismus auf S. 270 (Bauch 1923b, 270). Das Infinitesimalprinzip spielt erst eine Rolle bei der Interpretation der ‚Grundsätze‘ bzw. der Ausgestaltung der kategorialen Bestimmtheit der Empfindung als Quantität (Bauch 1923b, 272 f.).

als die der Etablierung eines Bestimmungssubstrats. Zum anderen argumentiert Bauch gegen einen radikalen Stämmedualismus der Erkenntnis. Beide ‚Stämme‘ betreffen geltungsfunktional gesehen unterschiedliche objektive „Geltungsbedingungen“ und „Geltungsanteile“: auch die Prinzipien der Sinnlichkeit thematisierte Kant unter dem „objektiven Gültigkeitsgesichtspunkt“ (Bauch 1923a, 153). Aufgrund ihrer eigenen Aufgabe könne die Sinnlichkeit für eine „Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ (KrV B 35) trotz aller ursprünglichen Dualität von Denken und Anschauung nicht völlig alogisch sein; vielmehr deutet sich hier Bauch (1923a, 154) zufolge der Gedanke eines „Logischen im Alogischen“ an, komme der Anschauung Erkenntnisbedeutung doch nur durch den „Begriff der Erkenntnis“ zu: der Begriff der Erkenntnis ermögliche die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik *als* einer transzendentalen. Entsprechend läßt Bauch (1923a, 155 f.) die psychologische Färbung des Kantischen Begriffsinstrumentariums gegenüber der logischen oder geltungsfunktionalen Stelle des Gedankens im Begriff der Erkenntnis zurücktreten.

Durch die Empfindung werde der Gegenstand zwar nicht „bestimmt“, das Material der Empfindung sei jedoch *erkenntnisrelevant*, das Aposteriori also dem Logischen qua Sphäre der Form zugehörig. *Daß* uns Material der Empfindung gegeben ist, ist Möglich-

keitsbedingung und damit formale Bestimmtheit der Erkenntnis – das Aposteriori selbst Apriori: Materie und Form gehören intrinsisch zusammen (Bauch 1923a, 157 f.). Während die Materie uns ihrem materiellen Gehalt nach „gegeben“ sei, mache die „Form“ es möglich, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, wie Kant sagt, geordnet werden kann (KrV B 34). Für Bauch liegt in diesem ‚Machen‘ zugleich der Hinweis auf den *Zusammenhang* von Anschauung und Denken und damit auch auf den von transzendentaler Ästhetik und transzendentaler Logik (1923a, 159). Das Apriori steht bei Bauch für die „logisch-gesetzliche Bedeutung“ als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis (1923a, 159 f.) und damit für den Zusammenhang zwischen Rezeptivität und Spontaneität, von der Materie der Empfindung über die Formen der Anschauung bis hin zur Form des Denkens. Nur weil die Form der Spontaneität als der Sphäre des Logischen angehörend noch die Materie der Empfindung beherrsche, könne diese überhaupt einen logischen Ort im Begriff der Erkenntnis erhalten (Bauch 1923a, 159 f., Anm. 4). Zwar arbeitet Bauch den logischen Zusammenhang von Form und Materie in seinem systematischen Gehalt klar heraus, damit geht jedoch ein ganzes Bündel von Vorwürfen an die Adresse Kants einher, auch wenn Bauch diese Vorwürfe, gerade was die fundamentalen Aspekte betrifft, immer wieder durch eine Art ‚Buchstabe –

Geist'-Strategie relativiert. Wie von der idealistischen Auseinandersetzung mit Kant bis zur heutigen Kant-Forschung moniert, sieht auch Bauch (1923a, 147 f.) Kants Lehre von den zwei Stämmen trotz ihres objektiv-logischen Sinns mit einem *ontischen Einschlag* befrachtet.¹⁶ Die Dualität bleibe jedenfalls für die *Kritik der reinen Vernunft* maßgebend, auch wenn Kant auf die Verbindung der beiden Geltungsfunktionen in der konkreten Erkenntnis hinarbeite, die Möglichkeit der Erkenntnis selbst die Einheit fordere (Bauch 1923a, 148, vgl. 153, 156). Und obwohl Bauch konzediert, Kants Methode der ‚Isolierung‘ von Form und Materie der Sinnlichkeit sowie von Sinnlichkeit und Verstand (KrV B 34, 36) solle keine sachliche Trennung von Zusammengehörigem sein, sondern eine methodische der Betrachtungsweise (Bauch 1923a, 158 f.),¹⁷ hält er hinsichtlich der *Kritik der reinen Vernunft* den Isolierungsvorwurf für triftig (1923b, 2 f.). Die

Isolation führe zu einer Abstraktion, da Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (gerade auch in der ‚transzendentalen Ästhetik‘) an der Selbständigkeit bzw. Unabhängigkeit von vorliegendem empirischem Material und logischen Formen festhalte.¹⁸ Dagegen könne es ein dem logischen Prinzip gegenüber schlechthin unabhängiges und gleichursprüngliches Prinzip (‚gegebenes Material‘) nicht geben (1923a, 200 f. mit 204). Wie Bauch darlegt, haben die jeweiligen Glieder ihre Bestimmtheit nur in bezug aufeinander. Ein „schroffer Dualismus von ‚Form‘ und ‚Inhalt‘“ entstelle daher die Sachlage (1923a, 203). Entsprechend klagt Bauch (1923a, 203) die „objektive Vernunft“ als Grundlage ein. Kants Festhalten am ‚Ding an sich‘ ist ihm logisch gesehen nichts als der vergebliche Versuch, die Unabhängigkeit des Gegenstandes vom Subjekt zu sichern: auch diesbezüglich will Bauch den Geltungsanspruch des empirischen Mate-

¹⁶Auch Zocher diagnostiziert trotz der transzendentalen oder ‚semantischen‘ Ausrichtung Kants eine „Ontik“ (einen ontischen Idealismus), die in den Varianten des „metaphysischen“, „psychologischen“ und „vagen“ Idealismus auftritt (1959, 41 ff. mit 47; vgl. auch Zocher 1954, 180 f., 190 ff.). Flach (2015, 21) hat bekanntlich von einer doppelten ontologisch-vermögenstheoretischen Hypothek gesprochen, in der u. a. das Begriffspaar Anschauung und Begriff (Kategorie) zu einem Begriff mit „geltungsdeduktiv destruktivem ontologischem Verweisungsgehalt“ degeneriere, schon deshalb, weil das Vermögen auch als Habitus und damit als „ontische Beschaffenheit“ des Menschen aufgefaßt werde.

¹⁷Heidemann (2002, 78 ff.), bewertet Kants Methode der Isolation zwar positiv, muß jedoch eingestehen (2002, 98), daß sie sich das Problem einer eigenen Theorie der Vermittlung von Anschauung und Begriff, nämlich des Schematismus, in der konkreten Gegenstandserkenntnis einhandelt, so daß die ursprüngliche Heterogenität und Irreduzibilität von Anschauung und Begriff nicht strikt sein kann. Heidemanns Vorschlag der Begründung des Kantischen Stämmedualismus vermag es allerdings nicht, die Vorausgesetztheit der Differenz von Anschauung und Begriff zu tilgen. Vielmehr handelt Heidemann sich das Problem ein, daß der Anfang, um mit einer Hegelschen Reinhold-Kritik zu sprechen, bloß hypothetisch ist (vgl. Hegel 1971, Bd. 9, § 10 A; Bd. 5, 68 ff.). Indes gelingt die Begründung der Stämme nur aus dem geltungsfunktional verstandenen Begriff der Erkenntnis selbst, als der ‚höheren‘ oder ‚ursprünglichen‘ Einheit beider, diese ist. Wenn Heidemann schließlich auf Brandoms Theorie diskursiver Praxis sowie der damit verbundenen Deutung von Begriffen als Funktionen und Normen (Brandom 1994) hinweist und damit die Möglichkeit einer Einheitlichkeit von Anschauung und Begriff suggeriert, redet er damit implizit dem Anliegen des südwestdeutschen Neukantianismus das Wort.

¹⁸Bauch hat sich umso mehr um ein streng funktionales Verständnis des Begriffs bemüht und verdient gemacht (vgl. Bauch 1914; 1923b; 1926).

rials durch die Notwendigkeit des *Begriffs* gewährleistet wissen (1923a, 163 f. Anm. 1 mit 164 f.; 1923b, 204).¹⁹

Kurzum: Der anfängliche Stämme-dualismus ist das Mißliche. An dessen Stelle hat ein ursprünglicheres Verhältnis zu treten. Bauch bringt der transzendenten Revolution der Denkungsart gemäß die Vernunft als Grundlage in Anschlag, und zwar als ‚objektive Vernunft‘.²⁰ Die ‚objektive Vernunft‘ bildet die Grundlage: nur in ihrem Zusammenhang kann die Empfindung Erkenntnisrelevanz, logische Bedeutung gewinnen (Bauch 1923b, 204 ff.; vgl. 225 ff., 233 ff.). Gemäß Bauchs durchgängig funktionaler Bestimmtheitstheorie ist das ‚Material‘, die ‚Empfindung‘ u. dgl. selbst *immer schon* kategorial bestimmt, um Material und Empfindung sein zu können (1923b, 201 ff., 259 u. ö.): ohne kategoriale Gesetzlichkeit keine anschaulichen Gegenstände. Ein Sachverhalt wie kategorial unbetroffenes Material ist Bauch also eine „gänzlich leere Abstraktion“, *als* Material undenkbar (1923b, 259).²¹ Kants berühmte Sentenz, „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV B 75), kann also kei-

neswegs heißen, daß es leere Gedanken oder blinde Anschauungen überhaupt soll geben können, sind beide doch nichts als bloße Abstraktionen, vollzogen in der Reflexion; wie Bauch sagt, hat die Leerheit von Gedanken bzw. Blindheit von Anschauungen nur Sinn als deren Reinheit, also als (je differente) objektive Geltungsgesetzlichkeiten (1923b, 267; vgl. 1982, 266). Darin, objektive Geltungsgesetzlichkeit zu sein, kommen Anschauung und Begriff „*prinzipiell*“ überein (Bauch 1923b, 268).

Die Anschauung bzw. die Anschauungsgesetzlichkeit steht bei Bauch für die Geltungsfunktion des Einbezugs der „Empfindungsinhaltlichkeit“, des „mannigfaltigen Materials“ in den kategorialen Geltungszusammenhang zur Bestimmtheit der Anschauung nach dem „Gesetz des Begriffs“ (1923b, 259 mit 267 f.; vgl. 1926, 206 f.). Von den begrifflichen Gesetzlichkeiten des Kategorienzusammenhangs „*prinzipiell*“ verschieden oder getrennt kann die Anschauungsgesetzlichkeit, wie gesagt, nicht sein, handelt es sich doch stets um objektive Geltungsgesetzlichkeit; als Gesetzlichkeit ist die Anschauungsgesetzlichkeit immer schon kategoriale Gesetzlichkeit (1923b, 267 ff.).

¹⁹Vgl. zur Kant-Kritik auch: Bauch 1914. Auch hier bemängelt er Kants Fassung des Verhältnisses von empirischem Inhalt und kategorialer Form in der *Kritik der reinen Vernunft* (1914, 310) und des Dualismus von Anschauung und Kategorie sowie einen „verfehlten Ding-an-sich-Dogmatismus“ (1914, 332). In der ersten Kritik bleibe die „ursprünglich zwiespältige Position von Allgemeinheit und Besonderheit, von Form und Materie der Erkenntnis überhaupt, wie innerhalb der Form von Begriff und Anschauung“ nolens volens erhalten (1914, 336).

²⁰Vgl. für Bauchs Systematik vor allem *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923b). Vgl. zudem Bauchs *Die Idee* (1926) für das Fortschreiten zur Ideenlehre sowie Bauchs *Theoretische Philosophie* (1982). Vgl. dazu Krijnen (2008b, Kap. 5) sowie González Porta (1990).

²¹Vgl. auch Bauch (1926, 203 f.), wo er das isolierte Denken des Inhalts der Empfindung als abstrakte Handhabe kritisiert.

Daher wird bei Bauch aus der Unterscheidung von Geltungsgesetzlichkeiten keine „Isolation“, die dann eines Mittlers bedürfte. Die Vereinigung läßt sich vielmehr schon in der transzendentallogischen Bedingtheit des konkreten Gegenstandes der Anschauung aufweisen (1923b, 270).²² Das Material der Erkenntnis selbst ist in die Formen der Geltungsbeziehungen objektiven Denkens einbezogen.

In ebendiesem Kontext äußert sich Bauch auch explizit zum Schematismusproblem bei Kant. Kant gelange nicht zu einem adäquaten Verständnis des Verhältnisses von Anschauung und Begriff, was „am bezeichnendsten“ im Schematismus zutage trete (Bauch 1923b, 270). Denn zwar seien Raum und Zeit keine Kategorien bzw. Begriffe, aber die Unterscheidung von reiner Anschauung und reinem Begriff werde Kant zu einer „Isolation“, die eines „Mittlers“ bedürfe, um das Getrennte wieder zu vereinen, obwohl, wie von Kant freilich erkannt, ohne eine solche Vereinigung weder ein Gegenstand der Anschauung noch die Anschauung eines Gegenstandes möglich sei (1923b, 270). Reine Anschauung und Kategorie bzw. Begriff seien nicht voneinander geschieden, sondern gehörten in der „transzendentallogischen Bedingtheit des konkreten Gegenstandes“ zusammen, bedürf-

ten also keiner „künstlichen“ Vereinigung (1923b, 270). Und ähnlich heißt es in Bauchs Kant-Buch, daß Kant anfänglich Anschauung und Begriff „gänzlich ‚isoliert‘“ habe, während das Isolierte zwar in der „Abstraktion“ und „Reflektion“ isoliert, in der Erkenntnis jedoch nicht getrennt werden könne (1923a, 233); diese Vorgehensweise räche sich in Kants Lehre von den Grundsätzen, weil die ursprüngliche Isolation nicht bloß als Reflexionsprodukt, sondern als sachliche Konstellation in Anspruch genommen werde; das Problem der „Anwendung“ stelle sich entsprechend so dar, als müßten Begriff und Anschauung, die durch die Begriffe des Transzendentalen und der Synthesis schon vereint sind, erst noch durch ein Drittes, den Schematismus, zusammengebracht werden (1923a, 234). Kurzum: Bauch zufolge rächt sich Kants Isolations- und Abstraktionsverfahren dergestalt, daß ein „künstlicher“ Vermittler vonnöten ist (1923a, 234; vgl. 239). Von dieser „Einstellung“ her thematisiert Bauch (1923a, 234 ff.) das Schematismuskapitel. Den Gedanken einer völligen Ungleichartigkeit von Begriff und Anschauung lehnt er also ab (1923a, 235). Gerade daraus aber ergab sich bei Kant die Frage nach der Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen. Sie muß Bauch (1923a, 236) als „sinn-

²²Bauch (1923b, 304, vgl. 308 u. ö.) zufolge bleibt der Kant der *Kritik der reinen Vernunft* noch zu sehr der „Isolierung“ der Form gegenüber dem Inhalt verhaftet. Die Formel vom ‚Gewühl von Empfindungen‘ brandmarkt er als leere Abstraktion (1923b, 259; 1926, 203, 243). (Kant selbst spricht in der ersten Kritik (KrV A 111) von einem „Gewühl von Erscheinungen“.)

los“ erscheinen und die Behauptung der Notwendigkeit eines vermittelnden Dritten, d. i. des transzendentalen Schemas, als grundlos.²³

Zwar redet Bauch in seiner Deutung vorwiegend von einer Vermittlung zwischen Kategorie und Anschauung, während es Kant um eine Anwendung der Kategorie auf die *Erscheinung* geht, gleichwohl ist die Stoßrichtung klar: Bauch will die ursprüngliche Heterogenität überwinden zugunsten eines ursprünglichen Zusammenhangs im Begriff der Erkenntnis; folglich wird die *interne* Geltungsgesetzlichkeit dieser Einheit expliziert. Deshalb bedarf es keines Schemas. Bei der Diskussion von Bauchs Bewältigung des Kantischen Anwendungsproblems, d. i. des Problems der konkreten Gegenstandsbestimmung, wird deutlich, daß, mit Blick auf Kants Schematismus formuliert, die Empfindung der Qualität zum „Bauelement“ des Anschauungsgegenstandes durch den Begriff wird, der den Gegenstand als kategoriales Gefüge selbst zur Einheit der Mannigfaltigkeit seiner Elemente fügt: die Empfindung ist, um Empfindung zu sein, selbst immer schon eingebettet in den allgemeinen kategorialen Zusammenhang (und also nicht eine bloße Zustandsmodifikation des Subjekts, bloß Subjektives, sondern, um solches sein zu können, Objektives).²⁴

Am „positiven Sinn“ des Schemas, d. i. seiner berechtigten Geltungsfunktion, will Bauch „ohne ‚Drittes‘“ festhalten, macht doch schon die Kategorie die Einheit von Kategorie und Anschauung aus (1923b, 237). Das Schema ist somit ebenfalls kategorial bedingt. Als dessen positiver Sinn bleibt, daß es, wie Kant sagt, „eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe“ (KrV B 180) ist, eine „Methode“ oder „Verfahren“, einem „Begriff sein Bild zu verschaffen“ (KrV B 179 f.): die Anschauung wird durch den Begriff bestimmt. In dieser Bestimmung der Anschauung durch das Schema, das die Kategorie sich gibt, um sich mit dem Schema ein Bild zu geben, d. h. die Anschauung zu bestimmen, liegt für Bauch (1923a, 239) „der wahre und gute Sinn des Schemas“. Das Schema macht somit die grundlegende Einheitsbeziehung der Kategorie auf die Bestimmung der Anschauung aus; die Kategorien blieben sonst Bestimmungsfunktionen, ohne einen Gegenstand vorstellen zu können. In der wirklichen Erkenntnis sind Kategorie und Anschauung, was sie sind, nur in bezug aufeinander (1923a, 240). Soweit der Ursprungstheoretische Sachverhalt bei Bauch. Er weist freilich schon auf den bestimmungslogischen Sachverhalt konkreter Gegenstandsbestimmung hin. Darauf komme ich im vi-

²³Bauch verweist dabei auch auf die Arbeit von Curtius.

²⁴Vgl. Bauch 1923b, 275. Vgl. dazu ebenfalls Bauchs Unterscheidung von Qualitätsempfinden und Empfindungsqualität (1923b, 251).

erten Teil zurück.

(2) Für Cohn jedenfalls liegt es ursprungstheoretisch nicht anders. Cohns Lehre vom Utraquismus ist der berechte Zeuge dafür.²⁵ Der Utraquismus betrifft den Zusammenhang letzter Momente aller Erkenntnis: Form und Inhalt des Denkens, Denkform und Denkinhalt. Der Inhalt ist Cohn zufolge insofern zwar ‚denkfremd‘, als er aus dem Denken nicht abgeleitet werden kann, sondern gegeben ist; um denkbar zu sein aber, müsse dem Denkfremden ‚Form‘ (des Gegebenseins) eignen; nur so sei es erkenntnisdifferent, trete es in das Gebiet des Denkens ein. Die Letztmomente alles Erkennbaren seien nur in wechselseitiger Korrelation denkbar: ein ungeformter Inhalt könne ebensowenig in das Gebiet des Denkens eintreten wie eine gänzlich inhaltslose Form. Entsprechend wendet auch Cohn sich gegen einen fixen, nicht utraquistisch gedachten Gegensatz von Anschauung und Begriff (1923b, 255) bzw. sieht im Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand eine „ziemlich primitive Psychologie“, die Vermögens- und Wertbegriffe unheilsam verquicke (1908, 99). Kants Diktum, „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV B 75), wird also wie bei Bauch sozusagen utraquistisch weitergebildet, d. h. in seinem notwendigen erkenntnisfunktio-

nen Zusammenhang konzipiert anstatt auf eine nachträglich zu überwindende Entgegensetzung reduziert: wie für Bauch gibt es für Cohn in der Erkenntnis weder leere Gedanken noch blinde Anschauungen (1908, 117).

(3) Lasks Urteilslehre stellt die einzig ernst zu nehmende Ausnahme im Lager der Südwestdeutschen dar. Bauch (1923b, 192 ff., 200 ff.), Cohn (1923b, 153 f.) und Rickert (1928, 283 f., 335 f., vgl. 278-297, 332 ff.) kritisieren sie unisono als nicht radikal genug. Im ausdrücklichen Anschluß an Kant (Lask 1911, 73 f., 80; vgl. 1912, 328 ff.) führt Lask nämlich einen Sachverhalt ein, den es für die Kritiker logisch gar nicht gibt: ein dem Logischen gegenüber schlechthin Unabhängiges, „Gegebenes“, eine „logisch amorphe Materialmasse“, die als „logisch Nacktes“ und „materiales Substrat“ von der Erkenntnis mit kategorialen Prädikaten als dem „bloß logischen Zusatz“ ausgestattet und so in kategoriale Bestimmungen „hineingestellt“ wird (1912, 333; vgl. 1911, 73 ff.). Denkfremdheit in diesem Sinne ist gemäß den Prinzipien des Denkens jedoch ausgeschlossen. Der Ursprung geriete zu einem hypostatischen Dualismus von Kategorie und Material, das es „unabhängig von kategorialer Um \neg schlossenheit“, eben „kategorial unbetroffen“ geben soll. In- des enthält das Material *als* Material der

²⁵Vgl. zum Utraquismus vor allem: Cohn 1923b, 130 ff. Vgl. auch: Cohn 1908, 116 ff.; 1923a, 9 f.; 1932, 36 f. Vgl. dazu Krijnen (2008b, Kap. 5).

Erkenntnis selbst immer schon Kategorien. Lask fingiert also letzte fixe Bausteine der Erkenntnis. Inhalt ist selbst ein logisches Prinzip: von der Geltung unabhängiges, „unbetroffenes“, „geltungsfremdes“ Material gibt es für die Erkenntnis nicht. Wie Rickert für die südwestdeutschen Neukantianer maßgebend herausgearbeitet hat, besteht das Minimum des Denkbaren aus Form und Inhalt, aus Logischem und Alogischem. Es wundert also nicht, daß man gerade in Lasks Geltungstheorie eine positive Aufnahme des Kantischen Lehrstücks vom Schematismus erblickt hat.²⁶ – Lasks Letztbegründungskonzept bietet allerdings auch Ansätze für eine versöhnlichere Lesart, die ihn freilich gänzlich an die Einheitstendenz der südwestdeutschen Schule rückbindet.²⁷ Den Schlüssel dazu bildet Lasks Begriff der „gegenständlichen Strukturform“ qua „Urstruktur“, deren funktionale Glieder „Form und Material“ sind (1911, 281).²⁸ Lask bezieht sich dabei ausdrücklich auf Rickerts Lehre.

(4) Ebenjene Aufeinanderbezogenheit der Glieder des Ursprungsverhältnisses hat Rickert mittels seines ‚Gegenstandsmodells‘ in aller Klarheit

und für die Südwestdeutschen maßgebend herausgearbeitet. Die aufgezeigte Fortbildungstendenz des Kantischen Fundamentaldualismus der Erkenntnis bei Bauch und Cohn kulminiert sachlich in Rickerts Gegenstandsmodell.²⁹ Es ist ein Modell, das den Ursprung der Erkenntnis, den Theoretischen schlechthin fundierenden und in jedweder Konkretionsbestimmung vorausgesetzten sachlichen Bestand begrifflich bestimmt: im Ursprung wird theoretische Gegenständlichkeit und damit die Erkenntnisrelation selbst konstituiert.³⁰ Kants Stämme der Erkenntnis werden also hinsichtlich ihrer primärkonstitutiven Bedeutung in das Gegenstandsmodell integriert. Entsprechend etabliert das Gegenstandsmodell zugleich ein Substrat möglicher Bestimmungen der Erkenntnis. Der Inhalt erweist sich als der ‚logische Ort für das Alogische‘ und als solcher als das zu bestimmende Bestimmbare. Indem der Ursprung die Möglichkeit jeglicher Bestimmung von Gegenständen selbst ermöglicht, betrifft die logische Ursprungssphäre nicht das Denken in seiner Bestimmung von Gegenständen

²⁶So bei Nachtsheim (1992, 180–87).

²⁷Vgl. für eine solche Lesart die Analyse von Nachtsheim (1992, 231 ff.), die er neuerdings modifiziert und weitergeführt hat (Nachtsheim 2017). In dieser neuesten Arbeit wird deutlich sichtbar, wie sehr Lask der Heterologie der südwestdeutschen Schule verbunden bleiben möchte.

²⁸Es handelt sich um eine aus dem Nachlaß herausgegebene Notiz, die Lask ihrem Sinn nach als „gegenständliche Urstruktur“ oder eben „gegenständliche Strukturform“ in seine Lehre vom Urteil eingearbeitet hat (Lask 1912, 364 ff., 381 ff.). Dennoch bedient Lask sich immer wieder einer hypostasierenden Rede von ‚Kategorie — Material‘, als gebe es beide außerhalb der Struktureinheit und würden sie erst nachträglich in der Erkenntnis zusammengebracht.

²⁹Vgl. zu diesem Modell ausführlich Krijnen (2001, Kap. 5).

³⁰Insofern denke ich nicht, daß Rickerts Gegenstandsmodell ein „Analogon“ (Nachtsheim 1992, 186, Anm. 28) bietet für das Problem der Synthesis von Form und Inhalt im empirischen Gegenstand, das in Kants Schematismuslehre thematisch ist.

unmittelbar, sondern rein im *Ansatz*.³¹ Seiner fundierenden Funktion gemäß ist der Anfang allerdings zugleich Anfang des Fortgangs: er enthält ebenfalls die Grundbestimmtheit der Bestimmungssphäre.

In Rickerts „Modell eines theoretisch gedachten Gegenstandes überhaupt“ ist der theoretische Gegenstand überhaupt thematisch qua Inbegriff logischer Fundamentalbedingungen alles wahrheitsreferenten Denkens und aller wahrheitsreferenten Gedanken (Rickert 1924, 10; vgl. 1921, 50 ff.). Die Bestimmung desjenigen Gedankens, der allen anderen logisch (‚begrifflich‘) vorausgeht und insofern sachlicher Anfang des Denkens ist, entzündet sich bei Rickert an der Frage: „Wie denken wir überhaupt etwas so, daß es Gegenstand der Erkenntnis wird? Oder: wie denken wir theoretisch, und was ist ein theoretisch gedachter Gegenstand?“ Deren Beantwortung führt zum Begriff des ‚rein Logischen‘ oder auch: des ‚rein Theoretischen‘ als dem „rein logischen Gegenstand“, des „gedachten Etwas überhaupt“ (1921, 50 f.; 1924, 8 f.), des „logischen Urphänomens“ (1921, 61; 1924, 25). Ist das Denken philosophischer Gegenstand hinsichtlich des von „vornherein Gegenständen“

„des „Gegenstandes des Denkens“, dann ist es thematisch hinsichtlich seiner *Gehaltlichkeit*. Zum Begriff dessen, was gedacht wird, wenn etwas überhaupt theoretisch oder logisch gedacht wird, gehören Rickert zufolge Form und Inhalt. Dieser Inhalt ist kein besonderer (dieser, jener) Inhalt, sondern „Inhalt überhaupt“; er muß daher ebenfalls formal genannt werden: Inhalt ist selbst Bestandteil des Gegenstandsmodells, gehört also zu den *formalen* Faktoren des theoretischen Gegenstandes überhaupt (1921, 52 f.; 1924, 11 ff.). Damit erhält ‚Inhalt‘ den Rang eines Prinzips; Inhalt ist selbst eine Form logischen Denkens: das Denken setzt von sich aus das, worauf es bezogen ist, involviert eine Selbstbeziehung auf Inhalt. ‚Inhalt überhaupt‘ ist der ‚logische Ort für das Alogische‘ (Rickert 1921, 52; 1924, 12). Als logischer Ort für das Alogische garantiert er die Inhaltsbezogenheit des Denkens und ermöglicht dadurch eine Mannigfaltigkeit von Inhalten. Entsprechend fungiert das Denken als Umgreifungseinheit, *innerhalb* welcher die Glieder der Einheit selbst möglich sind: sie haben ihren Sinn nicht als ein ‚Seinsverhältnis‘, als gäbe es zwei reale Entitäten außerhalb der Erkenntnisrelation, die quasi nachträglich eine Er-

³¹Rickerts ‚Etwas überhaupt‘ des Gegenstandsmodells darf noch nicht als ‚bestimmtes Sein‘ aufgefaßt werden, allenfalls als bestimmbares: es liegt der Sphäre von Bestimmtheit noch voraus. In der Terminologie der *Logik des Prädikats* gesprochen, enthält das ‚Etwas überhaupt‘ noch keine ‚Erkenntnisformen‘, sondern nur ‚Denkformen‘: nur Formen des Subjektbegriffs, nicht des Prädikatbegriffs (Rickert 1930, 111 ff.). Es liegt somit allenfalls eine Setzungsleistung von zu Bestimmendem vor; als Subjekt möglicher Prädikate ist das Etwas noch unbestimmt. In der Bestimmungssphäre rückt der logische Gegenstand des Ursprungs an die Stelle des Subjektbegriffs im Urteil. Vgl. zur Thematik näher Krijnen (2008b, Kap. 2).

kenntnisbeziehung eingingen. Vielmehr, jedweder Ontik begrifflich vorausliegend, gibt es die Relata nur innerhalb der Erkenntniseinheit: sie sind analytische Derivate, Geltungsmomente dieser Einheit.

Im Horizont des Denkens gibt es nichts radikal Denkfremdes mehr, keine radikale Heterogenität von Opposita, die einer nachträglichen Vermittlung bedürften. Form und Inhalt etwa sind begrifflich isolierte Momente des Denkens. Die Form hat nicht mehr das, wovon sie Form sein soll, außer sich, sondern das Verhältnis von Form und Inhalt der Erkenntnis ist geradezu selbst ein *Formverhältnis*. Nur innerhalb der theoretischen Sphäre kann von einem (theoretischen) Inhalt die Rede sein. Beide sind gleichursprüngliche Glieder der Erkenntnisrelation, die trotz ihrer Verschiedenheit in begrifflich unlösbarer Verbundenheit stehen. Die Form ‚Inhalt überhaupt‘ ist der Geltungsgrund dafür, daß es überhaupt einen Inhalt im theoretischen Verstande gibt: Inhalt ist dem Denken prinzipiell zugeordnet. Es wird also kein Alogisches in das reine Denken aufgenommen, sondern Inhalt ist selbst ein logisches Prinzip: der ‚logische Ort für das Alogische‘. Alles, was in das Denken eingehen kann, ist daher vom Denken konstituiert, und damit zuletzt von ihm selbst gegeben: nur aufgrund seiner eigenen Prinzipien kann das Denken zu irgendeinem Inhalt kommen. Nur innerhalb der Erkenntnisrelation

macht die Rede von ‚Form‘, ‚Inhalt‘ u. dgl. Sinn. Weit entfernt von Nicht-Geltungsartigem, von etwas nicht aus dem Denken Konstituiertem, gibt es bestenfalls *Stufen relativer Ursprünglichkeit* (Stufen von Apriorität).

Dieser Gedanke relativer Ursprünglichkeit oder gestufter Apriorität bietet sodann den Schlüssel für die Lösung jenes Problems, das Kant mit seiner Schematismuslehre der *Kritik der reinen Vernunft* zu lösen versucht. Dieser Sachverhalt wird im vierten Teil dieser Studie zunächst anhand von Rickert und Bauch dargelegt und anschließend im fünften Teil in bezug auf die gegenwärtige Transzendentalphilosophie weiter ausgeführt. Bislang wurde jedenfalls sichtbar, daß Südwestdeutsche wie Rickert, Bauch oder Cohn nicht versuchen, das Material der Erkenntnis aus der Form der Erkenntnis ‚herauszuklauben‘, sondern darauf insistieren, daß schon dem Inhalt als Inhalt Formbestimmtheit eignet: ‚Inhalt‘, ‚es gibt‘, ‚Sein‘, ‚Material‘ usw. sind selbst Formbestimmungen, ohne die Konkretes, das immer aus Form und Inhalt besteht, geformter Inhalt durch formende Form ist, nicht einmal als ‚Material‘ bestimmbar wäre. Statt eines schroffen Dualismus von Form und Inhalt fordert die intragnoseologische Wende im Denken über den ‚Gegenstand der Erkenntnis‘, ‚Inhalt‘ (‚Sein‘, ‚Material‘ usw.) als Form in seiner Bezogenheit auf den ‚Inhalt des Inhalts‘ zu verstehen. Diesen kön-

nen wir, wie der Neukantianer Rickert sagt, nur „erleben‘ oder ‚schauen‘ oder sonst irgendwie alogisch erfassen“ (1921, 53 f.; 1924, 13, 15). Gäbe es nur Rezeptivität, es gäbe weder Erkenntnis noch Gegenstände der Erkenntnis: wir kämen über den bloßen ‚Erlebnisstrom‘ nicht hinaus. Primär-konstitutiv gesehen, ermöglicht die Form ‚Inhalt überhaupt‘, daß überhaupt Inhalt als zu Objektivierendes in die theoretische Grundrelation eingeht, Inhalt also theoretisch different, theoretisches Problem wird.

Da jeder Inhalt geformter Inhalt und jede Form inhaltserfüllte Form ist, gibt es in einer *isolierten* Betrachtung keine adäquate Bezeichnung für einen von der Form ‚unberührten‘ Inhalt, der als „rein‘ alogischer Inhalt“ aufträte: dergleichen wäre nicht mehr logisch oder theoretisch qualifizierbar; die Rede davon ist deshalb logisch gesehen unverständlich und die vermeintliche Sache theoretisch irrelevant.³² Das Gegebene kann nie vom Denken losgelöst und verselbständigt werden; es ist immer nur dem Denken gegeben; nur innerhalb der theoretischen Sphäre, des Denkens hat die Rede von einem ‚Gegebenen‘ Sinn. Die völlige Isolation von Form bzw. Denken und Inhalt ist ein Residuum der direkt-gegenständlichen Auffassung. Indes hat das Form-Inhalt-Gefüge jenseits allen Ontizismus bei

den Südwestdeutschen einen rein ‚semantischen‘ (Zocher) oder ‚funktionalen‘ (Bauch, Cassirer) Sinn.

IV Die südwestdeutsche Alternative für Kants Schematismus: Methodologie

(1) Im Ergebnis ist bislang eine radikale Heterogenität im Ursprung abgewehrt und ein Verhältnis von aufeinander notwendigerweise bezogenen Gliedern etabliert. Kants Problem des Schematismus betrifft jedoch nicht das allgemeine Verhältnis von Anschauung und Begriff bzw. Rezeptivität und Verstand, sondern das viel speziellere der ‚Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erkenntnis‘, d. h., thematisch ist das Problem *konkreter Gegenstandsbestimmung*. Das Konkreszenzproblem der Erkenntnis wird bei den Südwestdeutschen nicht in der Weise eines ‚vermittelnden Dritten‘ gelöst, sondern durch Explikation der ursprünglichen Erkenntniseinheit, aus dem ‚Begriff‘, der ‚Idee‘ der ‚Form‘ der Erkenntnis oder wie man sich sonst auch ausdrücken mag. Es kommt somit zu einer Stufung von Prinzipien gegenständlicher Bestimmtheit. Diese Stufung reicht vom Ursprung der Erkenntnis bis hin zu seiner Vereinzelung in Konkreta. Allerdings sind an

³²Vgl. dazu: Rickert 1921, 53; 1924, 13. Vgl. etwa auch Rickerts Kritik intuitio-nistischer Erkenntnislehren (siehe dazu die Hinweise bei Krijnen (2001, Kap. 5.2.2.5)–).

diesem Vereinzelungs- oder Konkretisierungsgedanken eine *subjektiv-logische* Dimension der Aneignung des Gegenstandes durch das erkennende Subjekt und eine *objektiv-logische* Dimension der Bestimmtheit des Gegenstandes zu unterscheiden. Dies wird exemplarisch sichtbar durch eine nähere Betrachtung von Rickerts und Bauchs Erkenntnislehre.

Gemäß der Heterologie hat die Erkenntnistheorie an ihrem Anfang nicht die Tatsache der Getrenntheit von Form und Inhalt (Subjekt und Objekt o. ä.), sondern diese Getrenntheit erweist sich als souveränes Werk objektiven, gegenstandsbezogenen, erkenntnisinteressierten Denkens. Jedwedes denkbare Etwas besteht Rickert zufolge aus Form und Inhalt (1921, 120 f., 262).³³ ontologisch gesehen die als wahrnehmbar oder verstehbar gegebene Welt aus sinnlichen Gegenständen, denen erkenntnistheoretisch gesehen sinnlicher Inhalt und unsinnliche Form eignet, sowie unsinnlichen Gegenständen (Sinngestalten), denen erkenntnistheoretisch gesehen unsinnlicher Inhalt und unsinnliche Form zukommt (Rickert 1939a, 107 u.ö.; 1934; 1939b). Für eine Transzendentalphilosophie auf der Reflexionsstufe Rickerts kann es nichts Denkfremdes, nichts Nicht-Geltungsartiges, nichts nicht aus der Geltung selbst Konstituiertes ge-

ben, sondern höchstens, wie angedeutet, Stufen relativer Ursprünglichkeit innerhalb der theoretischen Sphäre. Freilich muß ein Inhalt ‚da‘ sein, der erkannt wird, aber sogar ‚Inhalt‘ entpuppte sich als Prinzip innerhalb der Geltung. ‚Da‘ ist etwas nur durch den Gedanken – die Geltungsstruktur des Gedankens ist aller Erkenntnis von Seiendem in seinem Dasein und Sosein logisch vorgängig. Die Stufen relativer Ursprünglichkeit innerhalb der theoretischen Sphäre reichen bei Rickert von der Ursprungssynthese des Denkens im Gegenstandsmodell bis hin zur Konstitution des konkretgegenständlichen Sinns durch methodologische Erkenntnisformen. Decken die Stufen relativer Ursprünglichkeit das gesamte Bestimmungsspektrum der theoretischen Sphäre ab, dann muß auch der Begriff der *Wirklichkeit* und der des *Gegebenen* der Erkenntnis konstituiert werden. Nicht die Inhaltsbezogenheit des Denkens selbst steht dann zur Debatte, sondern der *spezifische* Sinn des als Material (etwa der Einzelwissenschaften) Gegebenen – d. h. Gegebenes einer relativ späten Fundierungsstufe. Die Erkenntnisbeziehung wird somit prinzipientheoretisch *konkretisiert*: begrifflich verdichtet zu konkretgegenständlichem Sinn.

Bezüglich Rickerts Philosophie gilt es dabei sich der Eigentümlichkeit

³³Darin steckt freilich ebenfalls eine wichtige Differenz zu Kants transzendentaler Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft*, §§ 2 ff., denn Raum und Zeit können nicht als Primärformen des unmittelbar Gegebenen fungieren. Vgl. dazu Krijnen (2013).

zu vergegenwärtigen, daß Rickert das Problem der Gegenstandskonstitution in zweierlei Richtung ausgelotet hat: in eine subjektiv-logische und eine objektiv-logische Richtung.³⁴ Rickerts erkenntnistheoretisches Hauptwerk *Der Gegenstand der Erkenntnis* ist subjektiv-logisch ausgerichtet; erst im Laufe mehrerer Überarbeitungen hat er es auch objektiv-logisch konturiert und entsprechend objektiv-logische Aspekte eingebaut.³⁵ Da Rickert einen logischen Primat des objektiven Weges vertritt, handelt es sich weniger um zwei Wege der Erkenntnistheorie als vielmehr um die Erkundung zweier (heterologisch vermittelter) Dimensionen oder Sphären der Erkenntnis, also um zwei Reflexionsweisen der Erkenntnistheorie. Diese thematisiert als Lehre von der Geltungsbestimmtheit der Erkenntnis immer den Einen ‚Gegenstand der Erkenntnis‘ qua Maßstab. Dies erfolgt jedoch in zwei Hinsichten. Zum einen geht es um die Erkenntnis qua ‚Gegenstand der Erkenntnis‘, um das ‚gedachte Etwas‘, das, *was* gedacht wird als objektives Gebilde, als *Objekt*: um die *Objektivität* selbst der Erkenntnis. Diese betrifft die Geltung als Inbegriff von Prinzipien, welche die Objektivität jeweiliger Erkenntnisleistungen garantieren. Während auf objektivem Weg der ‚Gegenstand‘ für sich und damit

losgelöst vom erkennenden Subjekt gedacht ist, geht es, zum anderen, beim subjektiven Weg um die Erkenntnis qua ‚Erkenntnis des Gegenstandes‘, um die Erkenntnis durch ein *Subjekt*: um die *Subjektivität* der Erkenntnis. Diese betrifft die Geltung der Erkenntnis in ihrem logischen *Vollzug*. Entsprechend ist im Ganzen der Erkenntnis das ‚gedachte Etwas‘, das, was gedacht wird als objektives Gebilde, logisch zu unterscheiden vom ‚Akt des Denkens‘, vom *Wodurch* des Denkens als subjektivem Gebilde.

Diese zwei verschiedenen Aufgabenstellungen der Erkenntnistheorie führen nicht nur zu je unterschiedlichen Erkenntnisbestimmungen; sie sind zudem mit zwei verschiedenen *Ausgangspunkten* der Geltungsreflexion verbunden: Die Erkenntnistheorie geht immer von einem ‚Faktum‘, einem Wirklichen aus (Rickert 1909, 174, 181, 189, 193; 1928, 251; 1930, 25). Rickerts subjektiver, auch ‚transzendentalpsychologisch‘ genannter Weg geht vom Faktum des *Erkennens* aus: vom „wirklichen Erkenntnisakt“. Vom subjektiven Akt ausgehend, bahnt sich die Erkenntnistheorie „allmählich“ ihren Weg zum transzendenten Gegenstand als Grund aller Objektivität (1909, 174): sie dringt vom „Subjekt zum Objekt“ vor (1928, 4). Der objektive, auch

³⁴Vgl. zu dieser Thematik Rickert (1909, 1912; 1928). Dazu vgl. Krijnen (2001, spez. Kap. 6; 2014a; 2014b).

³⁵Rickert (1928, X) bezeichnet die 3. Auflage von 1915 sogar in gewisser Hinsicht als ein „neues Buch“; er rät vom Gebrauch der früheren Auflagen ab, da so gut wie kein Abschnitt wörtlich derselbe geblieben sei. Vor allem (jedoch nicht nur) hat er seine Abhandlung über die „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“ (Rickert 1909) eingearbeitet und damit den objektiven Weg.

„transcendentallogisch“ genannte Weg Rickerts behandelt „so schnell wie möglich“ und „ohne Rücksicht auf den psychischen Akt des Erkennens“ den transzendenten Gegenstand in sich: er geht „rein‘ logisch“ vor (1909, 174). Anders als im subjektiven Verfahren läßt das objektive die Frage nach der Erkenntnis des Gegenstandes zurücktreten. Daher fungiert als Ausgangspunkt nicht das subjektiv-logische Faktum des Erkennens, sondern das objektiv-logische der Erkenntnis: der „wahre Satz“ (1928, 254 mit 251; 1930, 5 f.).

Im 5. Kapitel seines Gegenstandsbuches bietet Rickert eine Auseinandersetzung mit dem sog. empirischen Realismus, in der er versucht zu zeigen, daß und wie der transzendente Idealismus mit dem empirischen Realismus (der Einzelwissenschaften) verträglich ist (vgl. Krijnen 2014b). Dies ist insofern interessant, als hier systematisch gesehen das Konkretizitätsproblem der Erkenntnis, das Kant im Schematismuskapitel umtreibt, subjektiv-logisch thematisch ist.³⁶

Aus subjektiv-logischer Sicht sind Stufen der Aneignung des Gegenstandes durch das Subjekt thematisch. Der Geltungsgrund der Erkenntnis, der ‚Gegenstand‘ qua Maßstab der Erkenntnis hat sich dabei als ein „Sollen“, nicht als ein „real Seiendes“ erwiesen (Ric-

kert 1928, 350): das Subjekt ist hinsichtlich der Geltung seiner Leistungen einer es normierenden Instanz unterworfen. Seiner Auffassung der Erkenntnistheorie als Formenlehre entsprechend, bezieht sich Rickerts Analyse auch im 5. Kapitel auf die „Form“ (Rickert 1928, 361) der Erkenntnis und damit auf die Geltungsprinzipien, die der Erkenntnis zugrunde liegen. Näherhin handelt es sich im 5. Kapitel um eine *spezifische* Form, die Rickert als „Kategorie“ bezeichnet: durch sie wird „unser Erkennen gegenständlich“ (1928, 361, 366). Dieses Gegenständlichwerden der Erkenntnis durch die Kategorie wird gemäß der Anlage des Gegenstandsbuches subjektiv-logisch und daher in der Perspektive des Gegenständlichwerdens des *Erkennens* eruiert (1928, 362 ff.).

Es erweist sich als ein komplexer Sachverhalt, der aus einer Vielzahl mit je spezifischer Erkenntnisfunktion für das Erfassen des Gegenstandes durch den Erkenntnisakt ausgestatteten Formen besteht (Rickert 1928, 365 ff.). Was in subjektiv-logischer Betrachtung speziell die „Kategorie“ ausmacht, ist, daß durch sie sozusagen der „Übergang vom Sollen zum real Seienden“ vollzogen wird, d. h., Rickerts Kategorie ist jenes Moment im Erkennen, das dem Inhalt die ihm zugehörige Form „bei-

³⁶Rickerts Gegenstandsbuch liefert kein alle Prinzipienstufen der Erkenntnis umfassendes System der Erkenntnis, sondern ist auf das erkenntnistheoretische Problem der Wirklichkeitserkenntnis abgestellt. Das Problem der ursprünglichen Synthesis der Erkenntnis wird hier nicht traktiert. Rickert diskutiert es im Kontext seiner ‚Heterologie‘. Dabei geht er jedoch objektiv-logisch vor und nicht, wie im Gegenstandsbuch, subjektiv-logisch. Dadurch ergibt sich ein anderes, nämlich ein objektiv-logisches Stufenmodell.

legt“, etymologisch: von ihm „aussagt“ (1928, 366). Sie ist Aussage- oder Beilegungsform, Form der „Prädizierung“, und damit diejenige Form des Sinnes, die der „Akt der Anerkennung“ und folglich das Erfassen des Gegenstandes durch das erkennende Subjekt hat (1928, 355 f.). Daß die Geltung der Erkenntnis in der Kategorie qua Form der Anerkennung theoretischer Normativität „begründet“ (1928, 369) ist, wird subjektiv-logisch so geklärt, daß Erkenntnis als ein Formverleihungsprozeß dargestellt wird. Die Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit wird entsprechend nicht realistisch (extranoseologisch), sondern intranoseologisch gedeutet. Diese intranoseologische Deutung führt zu einer subjektiv-logischen Konstitutionsordnung, zu einem Inbegriff von Formen der Erkenntnis, der subjektiv-logisch sichtbar macht, was die Erkenntnis „voraussetzt und voraussetzen muß, um Anspruch auf Objektivität zu erheben“ (1928, 369).

Damit ist im Grunde das Gegenständlichwerden der Erkenntnis (subjektiv-logisch) abgehandelt. Rickert erörtert anschließend Spezialprobleme, die die Verträglichkeit von transzendentalen Idealismus und empirischem Realismus einleuchtend machen sollen. An diesen Erörterungen ist für die Idee einer subjektiv-logischen Erkenntnisbegründung und die darin liegende Versöhnung von Erkenntnisformen und Wirklichkeit in der konkreten Erkennt-

nis Folgendes von Interesse:

Das erste Spezialproblem betrifft das der „Gegebenheit“; Rickert faßt diese als „Kategorie“ und damit als eine subjektiv-logische Größe (1928, 371 f.). Freilich geht es in diesem Kontext nicht mehr um die (schon erfolgte) erkenntnistheoretische Zurückweisung einer empiristischen Basis- oder Rezeptionstheorie, sondern um den Sinn konkret-gegenständlicher empirischer Erkenntnis in puncto Gegebenheit. Entsprechend klärt Rickert subjektiv-logisch, was es mit der Form der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit für die empirische Erkenntnis auf sich hat. Es wird gezeigt, daß die Geltung von Tatsächlichkeits- oder Gegebenheitsurteilen insofern in der Form gründet, als die Kategorie qua Form des Erkenntnisaktes ihnen erst „Gegenständlichkeit“ verleiht (1928, 372). Das tatsächlich Gegebene erweist sich also als formbestimmt. An die Stelle eines Gegensatzes von tatsächlich Gegebenem bzw. „Erfahrung“ und „Denken“ tritt das Denken als formale Grundlage auch der Wirklichkeitserkenntnis (1928, 378, 381).

Diese Reduktion des empirischen Realismus auf die Tatsachenproblematik reicht freilich nicht aus, um die empirische Erkenntnis zu verstehen. Deren Sinn enthält eine Reihe weiterer Voraussetzungen, die weit über das tatsächlich Gegebene hinausgehen, vor allem diese, daß Tatsachen immer Teil eines *größeren Zusammenhangs* sind.

Gerade wenn man die wissenschaftliche Erkenntnis als Paradigma nimmt, läßt sich nicht übersehen, daß sie auf „in sich zusammenhängende Erkenntnis“ aus ist (Rickert 1928, 383). Dieses Streben nach zusammenhängender Erkenntnis des Wirklichen hat ebenfalls ein *subjektiv*-logisches Fundament. Da jedwede Wissenschaft Erkenntnismaterial bearbeitet, lassen sich am wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch näherhin unterscheiden: 1. das Material und 2. dessen Bearbeitung. Zunächst (§ IV) weist Rickert die Vereinbarkeit von transzendentalen Idealismus und empirischem Realismus für das *Material* nach, anschließend (§ V) für die *Bearbeitung*. Dabei ist so etwas wie „Material“ freilich schon ein recht weit konstituierter Gegenstand, also eine Konkretion von Form-Inhalt-Verhältnissen. Und freilich gelten die dargelegten Verhältnisse von Material und Bearbeitung des Materials ganz allgemein für die Erkenntnis, nicht bloß für die wissenschaftliche.

Die Kompatibilität von Denken und Wirklichkeit läuft in diesem Problemkontext auf den Nachweis hinaus, daß auch das vom erkennenden Subjekt vorausgesetzte Material des Erkennens als zusammenhängende reale Welt transzendental-idealistisch gesehen „Formen“ des Zusammenhangs enthält (Rickert 1928, 389 f.). Subjektiv-logisch betrachtet ist Erkennen ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, und es sind die Akte des Subjekts, durch die es erkennt. Der

Gegenstand qua Maßstab des Erkennens erweist sich sodann als ein solensnotwendiges Zusammen von Form und Inhalt, während durch die Kategorie der vom erkennenden Subjekt als fertig vorausgesetzte Gegenstand erst logisch ‚produziert‘ wird (1928, 391). Dieser *subjektiv*-logische Sachverhalt ist das Entscheidende für Rickerts Behandlung der sog. „Wirklichkeitsurteile“ (1928, Kap. 5, § IV). Nicht auf den Inbegriff der Wirklichkeitsformen, sondern auf die *durch die Kategorie(n) vermittelte Begründetheit im Sollen* als Gegenstand kommt es an. Immer bildet die Kategorie den „Übergang vom Sollen zum wirklich Seienden“, hier: die Kategorien des *Zusammenhangs* (1928, 393).

Rickert führt seinen transzendental-idealistischen Erkenntnisbegriff also immer weiter aus. Auch die ‚empirisch-realistische‘ Voraussetzung einer objektiven Wirklichkeit erweist sich erkenntnistheoretisch als Ergebnis kategorialer Anerkennung. Erkennen bleibt durchgehend ein Anerkennen von Normen, die als Maßstab auch der Wirklichkeitserkenntnis fungieren (Rickert 1928, 394 f.). Näherhin handelt es sich um Anerkennungsformen des „erkenntnistheoretischen Subjekts“: dieses bringt die objektive Wirklichkeit subjektiv-logisch zustande, und damit das, was empirisch-realistisch gesehen die für sich bestehende objektive Wirklichkeit ist (1928, 397 f.). Zugleich wird verständlich, inwiefern es für das

reale, „erkennende Subjekt“ eine von ihm unabhängige objektive Wirklichkeit gibt; denn diesem *erkennenden* Subjekt ist das *erkenntnistheoretische* Subjekt die Norm oder das „Ideal“ (1928, 397 ff.). Gemäß Rickerts Idealismus ist die objektive Wirklichkeit geradezu bestimmt als von „aller wissenschaftlichen wie vorwissenschaftlichen Begriffsbildung eines realen Subjekts freie Wirklichkeit“ (1928, 414). Als solche ist sie immer schon formbestimmt.

Damit ist aus subjektiv-logischer Sicht das Problem der objektiven Wirklichkeit jedenfalls programmatisch gelöst. In § V müssen entsprechend diejenigen Formen bestimmt werden, die die *begriffliche Bestimmung* der objektiven Wirklichkeit durch das erkennende Subjekt leiten. Sie machen, sofern es sich um wissenschaftliche Erkenntnis handelt, den „Begriff der *Wissenschaft* vom realen Sein“ aus (Rickert 1928, 402): die sog. „methodologischen Erkenntnisformen“. Durch sie bestimmt das erkennende Subjekt die objektive Wirklichkeit *begrifflich*. Diese begriffliche Bestimmung der objektiven Wirklichkeit ist subjektiv-logisch zu verstehen.

Rickert bewerkstelligt die Kompatibilität auf der Konstitutionsstufe wirklichkeitswissenschaftlicher Begriffsbildung.³⁷ Auch sie erweist sich als formbestimmt, näherhin als „umbil-

dendes Auffassen“ der objektiven Wirklichkeit durch das reale, erkennende Subjekt, und damit durch in ihrer Geltung von diesem Subjekt unabhängige „methodologische Formen“ (1928, 403 f.). Auch diese methodologischen Formen behandelt Rickert als *Anerkennungsformen*. Durch sie kommt der Sinn von Aussagen über die Wirklichkeit subjektiv-logisch zustande. Daher hängt auch die „Objektivität“ der wissenschaftlichen Begriffsbildung subjektiv-logisch daran, „ob ihre Formen in gültigen Normen begründet sind“ (1928, 431). Erneut entstammt der Erkenntnisstoff gewissermaßen „empiristisch“ den inhaltlichen Bestimmungen des tatsächlich Gegebenen, während die Gegenständlichkeit verleihende Form „idealistisch“ auf ein „Sollen“ gegründet ist: ein transzendentes Sollen fungiert als „Grundlage“ einer jedweden Erkenntnis (1928, 431).

Soweit die subjektiv-logische Reflexion. Rickert ist, wie angedeutet, auch den objektiven Weg in der Objektivitätsbestimmung gegangen (vgl. 1921; 1930; 1939c). Gerade die *Logik des Prädikats* (1930) ist ein Versuch, im Ausgang nicht vom Erkennen, sondern vom Erkannten zu zeigen, wie das Gedachte sich aufbaut (jedenfalls was die konstitutiven Momente betrifft, denn die methodologischen bleiben in dieser Schrift außen vor)³⁸. Die *Lo-*

³⁷Vgl. zum vorwissenschaftlichen Erkennen etwa Rickert (1929, Kap. 1.I).

³⁸Rickert hat sie eingehend thematisiert in den *Grenzen* (1929) und *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926).

gik des Prädikats bietet eine objektiv-logische Konstitutionstheorie, die sich über „den einfachsten logischen Sinn und die Urprädikate“ (Rickert 1930, 70 ff.) entwickelt.

Interessanterweise übersetzt Rickert (1930, 71, 78, 97) Prädikat im logischen Sinne als *κατηγορούμενον*, also als Aussageform. Er meint damit jedoch nicht subjektiv-logisch die Form des Aussagens, sondern objektiv-logisch die des Ausgesagten. Selbstverständlich ergibt sich auch hier eine ‚logische‘ Fundierung jedweder ‚Ontologie‘: der transzendente Idealismus bleibt die Grundlage eines möglichen Realismus, das Wirkliche logisch gesehen immer das als „wirklich *Prädizierte*“ (1930, 80, vgl. 78 ff.). Und in seiner Lehre von den Denk- und Erkenntnisformen zeigt Rickert (1930, 111 ff.), wie schon das logische Subjekt, und damit Denkbares und folglich Erkennbares, formbestimmt ist. Das im Gegenstandsbuch im Kontext der konstitutiven Wirklichkeitsformen abgehandelte ‚Dies‘ kehrt in der *Logik des Prädikat* objektiv-logisch zurück als unmittelbarer Bezug auf sinnlich Anschauliches, das als solches wiederum die (Denk-)Form der „Identität“ voraussetzt (1930, 114 ff., 141).

Kurzum: Die Kompatibilitätsthese von, Kantisch gesprochen, Kategorie und Erscheinung hat sich als triftig erwiesen – Erscheinungen sind auf jedweder Ebene ihrer Bestimmtheit immer schon formbestimmt. Die logis-

che Abhängigkeit alles dessen, was es irgendwie gibt, von Formen des Denkens und Erkennens führt bei Rickert über die subjektiv-logische Bestimmung hinaus auch zu einer geltungsfunktionalen noematischen (objektiv-logischen) Differenzierung theoretischer Geltungsprinzipien. Sie reichen von der reinen Heterogenität des Ursprungs über dessen Konkreszenz im Urteil bis hin zur Konstitution von konkret-gegenständlichem Sinn durch sog. „Urprädikate“ und weitere kategoriale Formen der objektiven Wirklichkeit sowie methodologische Erkenntnisformen. Da Bauchs Erkenntnislehre in aller Konsequenz objektiv-logisch verfährt, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Realismus wie mit Kant, will ich zum Schluß der Ausführungen zum Neukantianismus noch darlegen, wie sich hier die Verzichtbarkeit der Kantischen Schematismuslehre für das Problem der Konkreszenz der Erkenntnis darstellt.

(2) Wie für Rickert, ist für Bauch die Wirklichkeit ein eminent philosophisches Problem: was sie ist; was ihr Gebensein bedeutet; wie sie sein muß, um erkannt werden zu können; was ihr Verhältnis zum Subjekt und dessen Denken ausmacht (Bauch 1923b, Teil I, spez. 93 ff.; 1931, 255 ff., u.ö.). Entsprechend wird ihm, wie bei Rickert, noch die ‚Tatsache‘ zu einem erkenntnistheoretischen Problem. Wie Rickert, unterzieht Bauch die für den Realismus wichtige Unterscheidung zwischen

dem, ‚daß‘ etwas, und dem, ‚was‘ etwas ist, oder einfach: Dasein und Sosein einer scharfen Kritik. Diese Kritik läuft, wie bei Rickert, darauf hinaus, daß ‚Dasein‘ und ‚Sosein‘ selbst in der Erkenntnis gesetzt und deren Gesetzlichkeit unterworfen sind, wenn das zu Erkennende denn Erkenntnisgegenstand soll sein können bzw. überhaupt soll sein können (Bauch 1915, 108; 1923b, 123 ff.; 1982, 262 ff.). Wie für Rickert, ist für Bauch die Realität oder Wirklichkeit selbst ein philosophisches Problem, das einer wissenschaftlichen Lösung nur transzendental-idealistisch fähig ist. Bekanntlich wehrt sich Bauch gegen die Abstraktheit des Begriffs und denkt Form und Inhalt als einen intrinsischen Zusammenhang. Stets erweist sich das Sein seiner Möglichkeit nach als im Denken begründet. Daraus ergibt sich, wie bei Rickert, ein transzendental-idealistisch transformierter Gegenstandsbegriff: Der ‚Gegenstand‘ qua Maßstab der Erkenntnis ist für Bauch keine existierende Wirklichkeit, sondern ein Inbegriff von Geltungsbeziehungen (1923b, 91 f. u.ö.). Das tatsächliche, wirkliche Erkennen richtet sich nach Geltungsbeziehungen und erhält dadurch seine Gültigkeit; dem tatsächlichen Denken steht der Begriff als „Gegenstand“ gegenüber (Bauch 1923b, 217 ff.). So erweist sich auch bei Bauch, wie bei Rickert, Unwirkliches als „Grund der Wirklichkeit“ (1923b, 126; 1982, 254). Nicht anders als Rickert, lehnt Bauch den Realismus als

eine erkenntnistheoretische Position ab und erkennt ihn als „empirischen Realismus“ an: die Grundlagen der empirischen Realität sind transzendentaler Art, Geltungsbedingungen der empirischen Realität. Und in seiner Wissenschaftslehre der Wirklichkeitswissenschaften folgt Bauch, trotz seines übergeordneten objektiv-logischen Duktus‘ und allerlei Präzisierungen im Detail, Rickerts Ansatz.

Damit zur objektiv-logischen Prägung der Bauchschen Erkenntnislehre und der darin liegenden Überwindung des Schematismus als eines vermittelnden Dritten. Zweifelsohne berücksichtigt Bauch auch die subjektiv-logische Dimension der Erkenntnis, integriert also, wie Rickert, beide sog. Wege in eine Erkenntnistheorie, aber insgesamt einheitlicher als Rickert und unter einem objektiv-logischen Vorzeichen. Dadurch tritt die Bedeutung von Formen der Erkenntnis als Prinzipien *gegenständlicher* Bestimmtheit prägnant hervor.

Für Bauch ist das Erkenntnisproblem dem Problem des Erkennens wie dem der Erkenntnis verbunden, wobei das Erkennen aus der Erkenntnis heraus zu verstehen, die Erkenntnislehre folglich in einer objektiven Perspektive zu entwickeln ist (Bauch 1923/24; 1923b, 49; 1982). Dies nimmt sich dergestalt aus, daß Gegenstand wie Erkenntnis *gemeinsamen* Bedingungen unterstehen müssen. Diese gemeinsamen Bedingungen liegen in der *Wahrheit*. Wäh-

rend das Erkennen sich als Beziehen erweist, das sich in seiner Geltung oder Wahrheit nur nach Beziehungen richten kann – die somit Geltungs- oder Wahrheitsbeziehungen sind –, erweist sich auch der Gegenstand als eine durch Wahrheitsbeziehungen fundierte Beziehung. Die Wahrheitsbeziehungen, deren Inbegriff die Wahrheit ist, sind also gegenstandslogische und damit übersubjektive Beziehungen. Bauch konzipiert sie als *objektive Geltungsfunktionen*. Der Gegenstand ist ihm geradezu ein Stehen-in-Beziehungen und das Erkennen als ein Sich-richten-nach-Beziehungen.

Näherhin erfolgt die Konstitution des Gegenstandes der Erkenntnis und die der Erkenntnis des Gegenstandes durch drei zusammengehörende *Arten* von Wahrheits- oder Geltungsbeziehungen: durch die *Kategorie*, den *Begriff* und die *Idee*.

Was die Erkenntnis *wirklicher* Gegenstände betrifft, geht es zunächst um die gegenstandsgebende Ordnung der *Empfindungsinhalte*. Um überhaupt sein bzw. Empfindung sein zu können, muß die Empfindung in einen *Zusammenhang* eingeordnet sein (Sein, Identität, Verschiedenheit, Inhaltlichkeit u. dgl.). Dieser Zusammenhang ist der der *Kategorie*. Wie bei Kant, aber anders als bei Rickert, hat bei Bauch die Kategorie einen dezidiert

objektiv-gegenständlichen Sinn: Kategorien sind Prinzipien gegenständlicher Bestimmtheit, nicht Formen des Beziehens, sondern des Bezogenen. Sie sind für alles Wirkliche vorausgesetzt. Die Kategorie steht wiederum in einem Beziehungszusammenhang von Kategorien, die den Gegenstand bestimmen (Ding oder Eigenschaft, Ursache oder Wirkung, Eines oder Vieles usw.). Dieser gegenstandsbestimmende Zusammenhang von Kategorien ist bei Bauch der *Begriff*: das „objektive Bildungsgesetz des zu erkennenden Gegenstandes“ (1982, 265).³⁹ Im Begriff haben die Kategorien ihren Zusammenhang; zugleich sind die Gegenstände selbst durch Begriffe und damit durch Kategorien konstituiert. Der Zusammenhang der Begriffe wiederum ist die Grundlage des Zusammenhangs der Erkenntnis der Gegenstände wie der Gegenstände der Erkenntnis. Letztlich läuft diese Bauchsche Zusammenhangsphilosophie auf das Ganze des Zusammenhangs hinaus, d. h. auf die *Idee* als das *System der Begriffe* und damit als diejenige objektive Geltungsbeziehung, die als Ganzes von Bedingungen der Gegenstände die Wirklichkeit ebenso konstituiert wie deren Erkenntnis.

Geltungsbeziehungen sind Bedingungen der Gegenständlichkeit der Gegenstände, nicht selbst Gegenstände.

³⁹Bauch bezeichnet ihn auch als Funktion des Folgeverlaufs vom Allgemeinen zum Besonderen oder als Invarianz der Bedingungen für die Varianz und Abwandlung der Besonderheiten (1923b, 283 ff.; 1926, 101 f., 131 ff., 188; 1982, 266).

Sie liegen allem Seienden logisch zugrunde, und zwar von Anfang an und durchgehend. Bauch hat diesen Gedanken, wie Rickert, freilich auch hinsichtlich der Methodik konkreter Gegenstandsbestimmung qua Wirklichkeitserkenntnis verfolgt: zu den „fundamentalen Strukturformen der Wahrheit“ gehört ihm auch die „Methode“ als der Weg der Wahrheit (1923b, 136, vgl. Teil II und Teil III). Kurzum: bei Bauch eignet der Erkenntnis eine geltungsnoematische Struktur, die vom Ursprung von Gegenständlichkeit bis in die Bestimmtheit der Konkreta reicht und dabei als Erkenntnisbeziehung durchgehend bei sich bleibt.

V Zum Schematismus in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie der Nachkriegszeit

Im Grunde liegen die Verhältnisse in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie von Hans Wagner und Werner Flach nicht anders.⁴⁰ Auch hier bedarf es zur Bewältigung des Konkretenzproblems der Erkenntnis keines Kantischen Schemas. Die Schematismuslehre Kants spielt also auch hier in puncto grundsätzlicher Fundierungsverhältnisse keine Rolle. Nachdem der diesbezügliche Grundgedanke anhand von Rickert und Bauch schon dargelegt wurde, reichen zur Klärung des Sach-

verhalts einige allgemeine Andeutungen:

(1) Zunächst ist in bezug auf Wagner und Flach wichtig, daß beide ihre Systematik in der Weise einer Geltungsnoematik entwickeln, die Geltungsproblematik also unter der Ägide des ‚objektiven Weges‘ Rickerts bewältigen. Damit verfolgen sie, systematisch gesehen, den Bauchschen Ansatz. Hinsichtlich des Kantischen Stämmedualismus kommt es dabei unter Einfluß des Neukantianismus, Husserls und Hönigswalds zu einer differenzierteren Einschätzung der Erkenntnisrelation, die sowohl geltungsnoematische als auch geltungsnoetische Aspekte integriert. So unterscheidet Wagner nunmehr „vier Fundamentalglieder eines theoretischen Gebildes“: Subjekt – Objekt – Erkenntnistätigkeit – Erkenntnisergebnis (Wagner 1980c, 1 ff.). Flach, der Wagner hier weitgehend folgt, zeichnet ein funktionales Modell des Wissens, das ebenfalls aus vier Komponenten besteht: Intention – Aufgabe – Leistung – Gehalt (1994, 145 ff.). Obwohl sich auch bei Kant Ansätze finden, subjektive (geltungsnoetische) und objektive (geltungsnoematische) Elemente in das Modell der Erkenntnis zu integrieren, überarbeiten Wagner und Flach das zweigliedrige Modell gerade unter diesem Aspekt. Diese Überarbeitung erfolgt, wie angedeutet, im Einklang mit Kant (Krijnen 2008a, 2014a), und

⁴⁰Vgl. vor allem Wagner (1980c) und Flach (1994). Siehe dazu etwa: Krijnen und Zeidler 2011; Krijnen und Zeidler 2017.

zwar: unter der Regenschaft der geltungsnoematischen Perspektive. Wie bei Bauch rückt also die Gehaltsanalyse ins Zentrum. Von der Geltungsnoematik aus wird sodann ebenfalls die Vollzugs- und Konkreszenzproblematik der Erkenntnis aufgerollt. Was die Konkreszenzproblematik, um die es Kant im Schematismuskapitel geht, entwickelt Wagner (1980c, § 23 f.; 1992, § 9) ein Modell gestufter Apriorität, das für die Konkreszenz der Erkenntnis spezifische Prinzipien hergibt, die zur sog. regulativen und systematischen Apriorität gehören und als normierender Bestand für das erkennende Subjekt gelten. Sie ergeben sich im Zuge der geltungsnoematischen Reflexion als des „einzig möglichen Fundaments einer allgemeinen Reflexionslehre“ (1980c, § 8), d. h. der prinzipientheoretischen Reflexion auf die Geltung des „Gedachten“ (Noema), nicht darauf, „daß ich denke“ (1992, 208 f.).⁴¹

Einen Gegenstand erkennen heißt so dann, daß ihm die ihm eigenen Bestimmtheiten zudedacht werden, und zwar, wie bei Kant, in der Weise des Urteils (Wagner 1980c, § 12; 1992, 213 f.). Das Urteil ist eine Einheit von Subjektbegriff und Prädikatbegriff: Der Subjektbegriff repräsentiert den zu bestimmenden, an ihm selbst bestimmten Gegenstand; für die Erkenntnis ist der Subjektbegriff der unbestimmte noch zu bestimmende Begriff (Erkenntnisaufgabe). Der Prädikatbegriff (bzw. die Reihe der Prädikatbegriffe) indes bestimmt den Subjektbegriff und denkt damit, was der Erkenntnisgegenstand an Bestimmtheit hat. Wagner betont also, daß es sich beim Urteil um eine noematische „Bestimmungsrelation“ handelt und nicht primär um „Subsumtion“:⁴² um die Bestimmung des Subjektbegriffs durch den Prädikatbegriff (1980c, 92 ff.; 1992, 214 ff.).

Darin liegt für die Erkenntnis, daß

⁴¹Wagner hat diesen Gedanken eingehend in *Philosophie und Reflexion* thematisiert (1980c, §§ 4-7), vgl. aber auch seine Auseinandersetzung mit Husserl (Wagner 1980b) oder seinen Beitrag zur Diskussion über die Argumentationsstruktur der transzendentalen Deduktion Kants (1980a).

⁴²In seinem Aufsatz über Kants Schematismus hebt auch Flach (2001, 38) hervor, daß Kants Rede von Subsumtion kein klassenlogisches Verhältnis zum Ausdruck bringen soll, sondern „Heterogenes in ein Verhältnis bringt“; die Begründung der „vereinzelten, bedingten Gegenstandsbestimmtheit durch die generelle, unbedingte Gegenstandsbestimmtheit bezieht Heterogenes aufeinander, vermittelt es miteinander“. Birrer (2017, 248 f.) unterstreicht ebenfalls, daß der Subsumtionsbegriff des Schematismuskapitels nicht ein begriffslogisches Verhältnis betrifft, sondern das Zusammenhalten von Anschauung (Einzelfall) und Begriff (Regel); damit bringe Kant die „juristische Konnotation“ des Subsumtionsbegriffs in Anschlag. Indem Birrer dabei abstellt auf die Handlung des „Entscheidens“, ob ein gegebener Gegenstand der Regel entspricht, geht der systematisch entscheidende Aspekt des *Bestimmens* des Gegenstandes durch den Begriff und damit die Konkreszenzfunktion des Schemas jedoch unter. Der „argumentative Beitrag“ des Schematismuskapitels besteht für Birrer entsprechend darin, die Synthesisleistung des Verstandes bezüglich einer „berechtigten Subsumtion“ zu „überprüfen“ (2017, 252). Dabei zitiert Birrer selbst Kants Aussage, daß die Schemata der reinen Verstandesbegriffe es ermöglichen, „Erscheinungen allgemeinen Regeln zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen“ (2017, 253; vgl. KrV B 185). Überprüfung und Unterwerfung sind freilich zweierlei. Wenn ich recht sehe, kommt es daher bei Birrer (2017, 264, vgl. 264 ff.) auch zur Unterscheidung einer „doppelten Perspektive“ auf den transzendentalen Schematismus als „subsumtionsermöglichend“ und „erfahrungskonstituierend“. Bei Caimi (2015, 201 f.) heißt es lapidar, es gehe beim Schematismus darum, die „Subsumtion von konkreten Gegenständen [...] darzustellen. Es gilt also, die Kategorien als Erkenntnisbegriffe anzuwenden, sie als Prädikate den konkreten, einzelnen Erscheinungen beizulegen.“ – Bekanntlich hat Kants Präsentation des Schematismusproblems als das eines Subsumtionsverhältnisses, ob bei Bauch, Curtius oder Zschokke, Anlaß zu kritischen Analysen gegeben.

sie geltungsdifferente, auf theoretische Geltung bezogene Setzung (durch den Subjektbegriff) und Bestimmung (durch den Prädikatbegriff) eines Gegenstandes ist. Entsprechend ergeben sich aus dieser erkenntnisfunktionalen Deutung des Urteils Prinzipien, die die Bestimmtheit jener Erkenntnisrelation und damit die Struktur des theoretischen Noemas (Gehalts) ausmachen. Sie machen dessen fundamentale Geltungsbestimmtheit aus und somit die grundlegenden geltungsfunktionalen Bestimmungsstücke des Verhältnisses von Denken (qua Gedanken) und Gegenstand, das die Erkenntnis ist. Das Denken ist hier also als Prinzip von Gegenständlichkeit thematisch (Wagner 1980c, 22 ff.; 1992, 227 ff.). Als Prinzip von Gegenständlichkeit tritt das Denken selbst (logisch) auseinander in das, was Gedanke (qua Gedanke von ...) und Gegenstand des Gedankens ist (Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Welt o. ä.). Zwar indiziert im Falle empirischer Gegenständlichkeit das in den Sinnen Gegebene das Faktische, gleichwohl ist es das Denken, das die Sinnesgegebenheiten prüft und darüber entscheidet, was ‚wirklich‘ (und nicht bloß vermeintlich) faktisch ist (1980c, § 21; 1992, 229 f., 232). Hinsichtlich der Geltung bleibt das Denken auf sich gestellt, ist es unbedingt, enthält es die Bedingungen der Geltung des Gedachten in sich. Auch für Wagner, wie für Rickert und Bauch, geht man daher von Anfang in die Irre, fängt

man in der Bestimmung der Erkenntnis mit der „Getrenntheit zwischen den beiden Gliedern“ Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Welt u. dgl. an, mag streckenweise auch Kant diesem Irrtum verfallen sein (1992, 228; vgl. 1980c, 192), ist die Trennung doch das Werk des erkenntnisinteressierten Denkens: es bezieht sich als Prinzip von sich aus auf etwas von ihm Verschiedenes, sein Konkretum eben.

So wird auch bei Wagner sichtbar, daß auf der Ursprungsebene der Erkenntnis kein radikaler Dualismus von Heterogenem vorliegt. Vielmehr „konkretisiert“ sich der Gedanke als Prinzip in Gedanken als Konkreta; er setzt und bestimmt den Gegenstand als das, was er an sich selbst ist (Wagner 1992, 230 f.). Freilich muß die objektive Gültigkeit mit Bezug auf den jeweiligen Gegenstand gewährleistet sein. Aber ebendies erfolgt dadurch, daß das konkrete Denken von Gegenständen, d. i. Erkennen, das Erkenntnis intendierende Denken, den „Prinzipien“ oder „Gesetzlichkeiten“ der Erkenntnis gehorcht.

Damit sind wir bei den geltungsnoematischen ‚Stufen von Apriorität‘ angelangt. Denn die Erkenntnisprinzipien bilden kein homogenes Gefüge, sondern bestehen aus unterschiedlichen Typen mit ihrem jeweiligen Grad an Fundamentalität (Wagner 1980c, §§ 17, 19, 22, 23; 1980d; 1992, 235 ff.). Wagner unterscheidet näherhin vier Stufen.

Die primäre Konstitutivität bildet die

schlechthin fundamentale Schicht der Erkenntnisprinzipien. Durch sie wird der Gedanke als Gedanke konstituiert: das Noema als Noema, das dann von einem Gegenstand allererst gelten kann. Wagners Lehrstück der primären Konstitutivität liefert die prinzipientheoretische Definition des Gedankens (Noemas) als eines solchen, und zwar in seiner Funktion, den Gegenstand bestimmen zu können (Gedanke von ...), in seiner erkenntnisfunktionalen Bestimmtheit also (1980c, 147 ff.; 1992, 237 f.). Wagner (1980c, 143) bezieht sich dabei im übrigen auf Rickert, der das Verhältnis von Form und Inhalt als Momente eines Ganzen habe „klären und zurechtrücken“ können. Sodann unterscheidet Wagner von der primären eine sekundäre Apriorität. Diese bildet den Inbegriff jener Prinzipien, die das Sein des Seienden (Seiende als Seiendes) ausmachen. Diesem Inbegriff reiner Seinsbegriffe und -grundsätze eignet anders als Wagners primärer Konstitutivität insofern nicht ein formal-, sondern einen inhaltlich-konstitutiver Charakter (1980c, § 19; 1992, 239 ff.). Über den Ansatz hinaus, den Wagners Konstitutiv-Apriorisches für die Erkenntnis der Welt hat, stellt das Regulativ- und Systematisch-Apriorische sodann die Prinzipien dafür bereit, was die Erkenntnis als Mittel braucht, um ihre Bestimmungsintention zu vollbringen, d. i. den vollendeten Begriff des Seienden zu erreichen. Beim Regulativ-

Apriorischen handelt es sich um die methodologischen Prinzipien, um das Methodologisch-Apriorische: Prinzipien, die den Weg der Forschung bestimmen (1980c, § 22 f.; 1992, 241 ff.). Das Systematisch-Apriorische betrifft Prinzipien, die die jeweilige Erkenntnis auf das Gesamtsystem der Erkenntnis hin orientieren, von dem jede einzelne Erkenntnis immer auch geltungsmäßig abhängig ist (1980c, § 23; 1992, 242 f.). Damit ist der „innere Aufbau“ und die „Gliederung“ des Systems komplett (1980c, 211).

Kurzum: Die Geltungsstruktur der Erkenntnis wird auch bei Wagner über einen gestuften Inbegriff von geltungsnoematischen Prinzipien begrifflich erfaßt, der vom Ursprung bis in die Konkreta und deren Gesamtzusammenhang reicht. Auch Wagner gelangt zu diesem Inbegriff im Zuge einer geltungsnoematischen Reflexion auf den Anspruch der Erkenntnis, gültige Gegenstandsbestimmung zu sein, folglich durch eine immanente Explikation der Erkenntnisbeziehung. Eine radikale Heterogenität von Beziehungsgliedern, die der Vermittlung durch ein ‚Drittes‘ bedürfte, gibt es daher auch bei Wagner nicht. So wie sämtliche Momente der sekundär-konstitutiven Apriorität nach einer identischen Regel unmittelbar mit denjenigen der primär-konstitutiven Apriorität zusammenhängen (Wagner 1980c, 175), so auch die darauf fundierten Stufen der Apriorität: sie alle ergeben sich

aus einer wechselseitigen Implikation jeweiliger Beziehungsglieder (vgl. für das Regulative 1980c, 194). Entsprechend sind Wagner, wie er in bezug auf Kant formuliert, „Sinnlichkeit und Verstand“ in transzendentaler Betrachtung keine zwei für sich selbst stehende Vermögen oder Funktionen: beide stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Implikation (1980c, 192).⁴³

(2) Bei Werner Flach, der mit sei-

ner Erkenntnislehre die womöglich schärfste Fortbildung des dargelegten Fundierungsgedankens geliefert hat, ist es in der großen Linienführung (d. i. der geltungsnoematischen Begründung) nicht anders.⁴⁴ Freilich geht schon aus Flachs früher *Prinzipienlehre der Anschauung* hervor, daß die Problematik des Schematismus der Thematik der Vereinzelung der Erkenntnis zugehörig ist. Flach (1963, 146 ff.) dis-

⁴³Bunte (2017, 79 ff.) versucht, Kant gegen Wagners Kritik am Ursprung der Kategorien aus den Urteilsformen zu verteidigen. Dabei nimmt er jedoch Bezug auf ein Theorem, dem bei Wagner eben aufgrund des von Bunte selbst dargestellten Primats der geltungsnoematischen Reflexion keine primär-fundierende Funktion zukommen kann: die Lehre von der „transzendentalen Apperzeption“. Bunte (2017, 79) spricht sogar von der Möglichkeit des Urteilens im Unterschied von der Einheit des Urteils; Wagner jedoch rückt das Urteil, nicht das Urteilen in den Vordergrund: die noetische Dimension des Erkenntnisvollzugs durch Erkenntnisakte hat einen nachgeordneten Rang. Ein ‚Ich denke‘ und damit Kants apperzeptionstheoretische Pointierung der Objektivitätsbegründung lehnt Wagner als höchsten Punkt der Transzendentalphilosophie ausdrücklich ab; die Erkenntnisbeziehung selbst als Geltungsbeziehung ist ihm das Fundierende. Während Wagner den Übergang von der primären zur sekundären Konstitutivität in Kants metaphysischer Deduktion und dem dort dargelegten Verhältnis von Urteilsformen und Kategorien sieht, soll laut Bunte (2017, 83) Kants „transzendentales Schema“ den Übergang von der primären zur sekundären Apriorität leisten. Dies kann jedoch schon deshalb nicht der Fall sein, weil im Zuge von Kants transzendentaler Deduktion sich ergibt: „alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien“ (KrV B § 20). Der Übergang von der primären zur sekundären Apriorität ist also schon geleistet, und zwar begrifflich schon lange, weil Wagners sekundäre Apriorität noch indifferent ist bezüglich der Art des Gegebenseins (sinnlich, unsinnlich): es wird Gegenständlichkeit überhaupt („Sein des Seienden“) konstituiert (an der von Bunte angeführten Stelle, daß die Prinzipien der Gegenstandserkenntnis zugleich die der Erkenntnisgegenstände sein müssen (Wagner 1980c, 169), geht es nicht nur um die Relativierung dieser Konvertibilität durch die primäre Apriorität, sondern Wagner hat zuvor die für Kant „wesentliche“ Restriktion der Erkenntnis auf „Erfahrung“ verworfen (1980c, 168 f.)). Die sekundäre Apriorität kann also noch gar nicht unmittelbar die Dimension der „Selbstbestimmung des Denkens im Modus der Zeit“ (Bunte 2017, 84) betreffen. Überdies soll das Lehrstück vom transzendentalen Schema bei Kant nicht mehr dartun, daß Kategorien Gegenständlichkeit bestimmen, sondern wie sie auf Gegenstände der Erkenntnis angewendet werden können (KrV B 177, 167). Wagner hat Kants Schematismuslehre denn auch nicht für seine Bestimmung der sekundären Apriorität herangezogen, geschweige denn für den Übergang von der primären zur sekundären. Im Grunde geht es Bunte um die ursprüngliche Vermittlung von Anschauung und Begriff. Der Schematismus kann dazu insofern jedoch nichts beitragen, als er, jedenfalls in Kants Schematismuslehre der reinen Verstandesbegriffe, die Bezogenheit der Glieder, also den primären Stämmedualismus von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff, schon voraussetzt und daher allenfalls eine spätere Konstitutionsstufe ausmacht.

⁴⁴Im Detail gibt es gravierende, der erkenntnisfunktionalen Fortbildung des Konkreszenzgedankens verdankte Differenzen. Sie sind systematisch höchst bedeutungsvoll. Es bleibt daher erstaunlich, daß, trotz der mittlerweile unüberschaubaren Anzahl an Bänden über Kants Aktualität, Flachs Erkenntnislehre, die durchgehend bemüht ist, Kants Aktualität herauszustellen, so wenig Aufmerksamkeit in der Kant-Forschung gefunden hat. Was nun die Differenzen zu Wagners Konzeption betrifft, ist es vor allem die geltungsfunktionale Kontinuität des Denkens bis zur Vereinzelung, die Flach zur Geltung bringt. Einen Dualismus von gegenstandsgebender Empfindung und gegenstandsbestimmender Kategorie gibt es insofern bei ihm nicht. Namentlich Wagners Unterscheidung einer sekundär-konstitutiven Apriorität, die die Prinzipien des Seienden enthält, in Unterscheidung von einer regulativen und systematischen Apriorität, die den Gang der Forschung reguliert und insofern einen heuristischen Charakter trägt, führt dazu, die sinnliche Gegebenheit als bloße Indikatorenfunktion der Konkretheit zu begreifen (heuristische Prinzipien haben strikte genommen mit der sinnlichen Bedingung der Kantischen Schematismuslehre nichts zu tun). Für Flach liegt darin eine konstitutionstheoretische ontologische Belastung der geltungsnoematischen Anlage der Kantischen Schematismuslehre, die sie geradezu um ihren Sinn bringt. Flachs Konzeption zufolge gehört Kants Lehre vielmehr zur Regionalisierung des Wissens, genauer: zur Thematik der empirischen Methodik. Konkretes Wissen, das empirisches Wissen ist, ist wie bei Kant Wissen von empirischer Gesetzmäßigkeit. Flach spezifiziert dieses Wissen näherhin als Beobachtungs-, Beschreibungs- und Erklärungswissen. Er modelt damit die Wagnersche Indizierungsfunktionalität des sinnlich Gegebenen zu einer Erprobungsfunktionalität. Kants Schematisierung wird entsprechend zur Flachschen Erprobung (der Sachadäquanz einer Sachaussage).

kutiert sie in einem Kapitel über Anschauung und Urteil, in dem die Vereinzelung als urteilslogische Struktur erörtert wird. Ein Blick auf die diesbezüglichen Überlegungen ist schon deshalb hilfreich, weil in seiner späten *Grundzügen der Erkenntnislehre* der Schematismus nicht mehr als solcher behandelt wird: Offenbar ist er fundierungstheoretisch von nachgeordneter Relevanz; zudem, wie eben auch aus der *Prinzipienlehre* hervorgeht, gehört er zur Subjektivitätsproblematik, also zur Geltungsnoetik. Konkrete noematische Bestimmtheit ist auch für Flach nur als Vereinzelung der Geltung möglich. Sie qualifiziert sich nicht als Ursprungsstruktur, sondern als Anreicherung dieser Struktur zu „thematisch gebundenem Sinn“, „Selbstvermittlung der Unendlichkeit zur Endlichkeit“, „Subjektivität“ und damit zum „inhaltlich erfüllten (kontingenten) Urteil“ (Flach 1963, 146 f.). Die Anschauung ist ihm dabei das Prinzip für die Art und Weise, wie sich die Geltung logisch vereinzelt. Entsprechend wird ihm die Sinnlichkeit zum prinzipientheoretischen Problem. In diesem Kontext heißt es, Kant habe im Schematismuskapitel eine Lösung versucht (1963, 147). Diese Lösung steht Flach zufolge jedoch unter der „Voraussetzung“ der Ungleichartigkeit von Kategorie und Erscheinung, so daß für Kant ein vermittelndes Drittes erforderlich ist (1963, 148). Eben weil Kant nach dem „Wie“ der Anwendung von Kategorien auf

Erscheinungen frage, gehe es ihm um eine „nähere Explikation“ der Struktur der transzendentalen Deduktion: das ‚Dritte‘ sei das entscheidende Strukturmoment der Konkreszenzfunktion der Konstitution (1963, 148). Kant arbeitet gemäß Flachs Analyse also die konkreszierende Struktur noematischer Konstitution heraus. In Kants Lösung des Problems der Konkreszenz wird das Schema zu einer Regel, die dem Begriff sein Bild verschafft. Darin liegt auch für Flach, daß das Schema weniger ein vermittelndes Drittes ist, als vielmehr die eigentümliche Deduktionsstruktur der geltungslogischen Vereinzelung, die ebendeshalb von der Kategorie nicht losgelöst ist; vielmehr ist, wie Kant selbst schreibt, das Schema der „sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie“ (1963, 149; vgl. KrV B 186). In Flachs Deutung des Schematismus überformt der Gedanke des Prinzips sachlich gesehen den eines vermittelnden Dritten. Das Schema realisiert einen konstitutiven Konkretionssinn; die ‚Kategorien‘ werden konstitutionstheoretisch zu ‚Grundsätzen‘. Thematisch ist im Schematismuskapitel also die Konkreszenz der Erkenntnis. Sie vollzieht sich über die „formal-synthetische Struktur des Urteils“, also geltungsnoematisch. Sie führt, wie in Rickerts oder Wagners Geltungsnoematik etwa, zu einer Klärung der Prädikation im Urteil. Im Urteil wird die reine Heterogenität der Ursprungssphäre überwunden: es

kommt zur Heterogenität in der Homogenität (1963, 150 f.). Wie es heißt, ist mit der Prädikation das „urteilslogische Äquivalent“ zur Vereinzelungsthematik der Subjektstheorie (als Lehre des Erkennens) gefunden (1963, 156).

In seiner *Erkenntnislehre* hat Flach dies alles prinzipientheoretisch wesentlich differenzierter ausgeführt. Kants Schematismuslehre kommt dabei allerdings nur am Rande zur Sprache. Es bestätigt sich freilich der bislang herausgearbeitete Leitfaden: Kants Schematismus hat seine Stelle in Flachs „Methodenlehre“ (1994, Kap. 4), genauer: er wird thematisch, sobald die „speziellen Methoden“ behandelt werden, d. h. die „Regionalisation des wissenschaftlichen Wissens“ (1994, Kap. 4.4). Flachs Logik handelt in geltungsreflexiver Weise – in „formalnoematischer Reflexion“ – von jener Aprioritätsdimension, die die Struktur der Erkenntnis, deren prinzipielle Bestimmtheit, ausmacht: der „geltungsnomematischen Struktur“, der „logischen Form des Noema“, der Struktur des Urteils (1994, Kap. 3, zit. 249). Während die Logik die „Konstitutivität der geltungsnomematischen Struktur“ (1994, 249) diskutiert, geht es der Methodenlehre nicht um die Konstitution der Erkenntnis, sondern um die mit der konstitutiven Struktur der Erkenntnis komplementär verbundene, auf der konstitutiven Formalität als ihrem Geltungsboden ruhende „Organisation der Erkenntnis“ (1994, Kap. 4, zit. 355): das

Methodologische betrifft die Dimension der „regulativen Apriorität“ (1994, Kap. 4.1.2); sie betrifft näherhin den sich selbst determinierenden „Prozeß-, Progreß-, Differentiations- und Integrationscharakter“ der Erkenntnis (1994, Kap. 4.1.1). Dank seiner Methodizität wird das Wissen zur konkreten Erkenntnis: die regulativ-apriorischen Bedingungen machen die Erkenntnis zur „sachbezogenen und sacherfüllten“ Bestimmung (1994, 394). Der Methodizität der Erkenntnis eignen dabei zwei Dimensionen (Regulationsebenen): eine universale und eine spezielle Dimension. Es gibt also universelle, die Erkenntnis in genere regulierende und damit die Einheit des wissenschaftlichen Wissens ausmachende Methoden und spezielle, die Erkenntnis in specie regulierende und damit die Regionalisation des wissenschaftlichen Wissens ausmachende Methoden (1994, 398, Kap. 4.3. und 4.4). Durch die ersteren ist Erkenntnis überhaupt Sachbestimmung (konkrete Erkenntnis), durch die letzteren ist Erkenntnis diese oder jene Sachbestimmung: zusammen prinzipieren sie die Erkenntnis als konkrete Erkenntnis.

Auf der Regulationsebene der speziellen Methoden äußert Flach sich zu Kants Schematismus reiner Verstandesbegriffe. Durch die spezifische Regulativität besonders sich nämlich die in der universalen Regulativität konzipierte Theoriebestimmtheit überhaupt der Erkenntnis. Als besondere Theo-

rie ist sie nicht nur durch Geltungspodiktizität, sondern auch durch Geltungskontingenz gekennzeichnet. Das Prinzip der Geltungskontingenz aber wird durch den Begriff der Anschauung verbürgt. Die Theoriebestimmtheit besonderer Theorie ist also als anschauungsdifferente Bestimmtheit zu diskutieren (Flach 1994, 562). So kommt es in Flachs Methodologie zur Unterscheidung theoretischer Anschauungsmodi, näherhin der reinen und der empirischen Anschauung (1994, 563, vgl. Kap 4.4.1 u. 4.4.2). Der Modus empirischer Anschauung spezifiziert dabei die von den universalen Methoden prinzipiierte Theoriebestimmtheit überhaupt der Erkenntnis zur Bestimmtheit empirischer Theorie (1994, 577). Diese kennt nur Sachausagen, deren Sachadäquanz der Erprobung unterliegt; die Erprobung bildet für Flach den „methodischen Brennpunkt der Erfahrungserkenntnis“: empirische Erkenntnis ist primär in der Perspektive der Erprobung zu verstehen (1994, 578). Flach führt im Anschluß an, aber auch in Abhebung von Kant (1994, 587 ff.) hier den Begriff der Wahrnehmung als einer methodologischen Geltungsqualifikation ein (1994, 579 ff.). Die Wahrnehmung ist der methodischen Bestimmtheit der Sa-

ch Aussage integriert: sie ist methodische Bedingung von Erfahrungserkenntnis, kein Habitus (mehr), sondern eine Erkenntnisfunktion (Flach 1994, 580 f.).⁴⁵ Die methodische Beugung (Formierung) der Wahrnehmung gestaltet sich hinsichtlich der Erprobung der Sachadäquanz der Erfahrungserkenntnis als einen Funktionsverlauf, der sich von der minimalen zur maximalen methodischen Beugung erstreckt: von der Beobachtung zur Beschreibung und schließlich zur Erklärung (1994, 587 f.; Kap. 4.4.2.1 ff.). So wird die Sachadäquanz der Sachaussage gesichert und folglich die Sache als Tatsache wissenschaftlich gefaßt. Wie angedeutet, Flach beruft sich dabei systematisch durchaus auf Kant, näherhin auf Kants Lehre vom Wahrnehmungsurteil,⁴⁶ die im Zusammenhang mit der Aprioritätsproblematik den für Flach wichtigen Begriff der empirischen Signifikanz hergibt: die Wahrnehmung erhält eine regulativ-apriorische Prinzipienfunktion (1994, 589). Durch die methodische Beugung wird die Wahrnehmung zur Erkenntniskraft.

Die anfängliche methodische Beugung der Wahrnehmung durch die Beobachtung wird von Flach als „Schematisierung“ der Kategorie der „Realität“ aufgefaßt: die Kategorie der Re-

⁴⁵Damit bindet Flach zugleich das erkennende Subjekt als sinnliches Vernunftwesen, d. i. als empirisches („tatsächliches“) Subjekt, in die Erkenntnisbestimmung ein: es nutzt seine sinnliche Ausstattung für die Erkenntnis (1994, 581 ff.). Es ist für Flach so das „regulative Gegenstück zu dem konstitutiven Derivat des Subjekts als Bewußtsein“ (1994, 582).

⁴⁶Gegenüber allen nachkantischen Bemühungen, des Problems der empirischen Signifikanz Herr zu werden, behalte sie eine „inspirative Überlegenheit“ (Flach 1994, 596).

alität gilt Flach als die für jede Wahrnehmung fundamentale Sachvoraussetzung (1994, 597). Die Beschreibung setzt die methodische Beugung dahingehend fort, daß sie die mit der Kategorie der Realität durchsetzte Wahrnehmung mit weiteren Kategorien durchsetzt: es ergibt sich eine vielfältige „Schematisierung“, die zur Sachvorstellung der Wahrnehmung führt (1994, 619). Es findet eine „Durchdringung“ des von der Beobachtung bereitgestellten konstatierten Datums statt: die „monokategoriale Realitätsbehauptung“ wird zu einem „polykategorialen Netzwerk“ der Sachbestimmung, näherhin der Beschreibung (Deskription) (1994, 620). Sie wird schließlich der Erklärung zugeführt.

An diesem Sachverhalt der methodischen Beugung der Wahrnehmung durch Beobachtung, Beschreibung und Erklärung ist für meine These von besonderem Interesse, daß Flach in seiner Empiriologie der Beschreibung auf Kants Schematismus eingeht (1994, 626 ff.). Er unterstreicht gegen empiristische Ansätze, daß Kant die transzendentale Deduktion der erfahrungskonstituierenden Begriffe bis zum Aufweis der Bedingungen führt, die zum deskriptiven Erfahrungsurteil führen: Bedingungen, die den Verstandesbegriff das Material des wahrnehmungsmäßig Gegebenen zu dessen „Bild“ gestalten lassen (1994, 626), wie Flach offenbar im Anschluß an Kants Schematismuskapitel formuliert. Das Schema ist der Leitfaden der bildlichen Realisierung

des Verstandesbegriffs; er richtet die gegenstandskonstituierende Synthesis auf die für Menschen spezifische Gegebenheitsweise aus: auf die Sinnlichkeit; die Synthesis wird zur „figürlichen“ Synthesis, zur Erzeugung einer begrifflichen Figur. Sie wird Flach zur Synthesis, der die „objektive Realität“ zur „Konkretion“ wird (1994, 626). Kants Subsumtion der Erscheinungen unter Verstandesbegriffe, letztlich unter die reinen, bringt Flachs Erkenntnislehre zufolge die methodische Bestimmtheit der Beschreibung zum Ausdruck. Auf der Ebene der Erscheinung ist die anschauliche Bestimmtheit zur begrifflichen Bestimmtheit gebraucht (1994, 626 f.).

Im Ergebnis ist die Heterogenitätsthese Kants auch bei Flach gänzlich in die Entfaltung der internen Bezüge der geltungsnoematischen Struktur zurückgenommen. Da gibt es nur den Weg von ihr als Ursprung aller Bestimmtheit zum bestimmten Konkretum. Die Schematisierungsleistung der Spontaneität des Denkens wird festgehalten, Kants apperzeptionstheoretische Pointierung und die mit ihr einhergehende Äußerlichkeit von Gegebenem und Bestimmung des Gegebenen in einer geltungsnoematischen Konstitutions- und Regulationsordnung aufgehoben. Der positive Sinn von Kants Schematismuslehre erweist sich, ob bei den diskutierten Neukantianern oder den Transzendentalphilosophen der Nachkriegszeit, als – Methodologie.

Literaturverzeichnis

- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. Rev. and enl. New Haven: Yale University Press, 2004.
- BAUCH, Bruno. Über den Begriff des Naturgesetzes. *Kant-Studien* 19: 303–37, 1914.
- _____. Idealismus und Realismus in der Sphäre des philosophischen Kritizismus: Ein Verständigungsversuch. *Kant-Studien* 20: 97–116, 1915.
- _____. Das transzendente Subjekt: Eine transzendentalphilosophische Skizze. *Logos* 12: 23–49, 1923/24.
- _____. *Immanuel Kant*. 3. Aufl. Berlin, Leipzig: de Gruyter, 1923a
- _____. *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig: Meiner, 1923b.
- _____. *Die Idee*. Leipzig: Meiner, 1926.
- _____. Theoretische Philosophie (1931). In *Neukantianismus: Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*, hg. v. H.-L Ollig, 243–78. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- BIRRER, Mathias. *Kant und die Heterogenität der Erkenntnisquellen*. Berlin, Boston: de Gruyter, 2017.
- BRANDON, Robert. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge et al: Harvard University Press, 1994.
- BUNTE, Martin. *Erkenntnis und Funktion: Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*. Berlin, Boston: de Gruyter, 2016.
- _____. Wissen und Bestimmtheit: Primär- und sekundärkonstitutive Apriorität bei Kant und Hans Wagner In *Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*, hg. v. Christian Krijnen und Kurt W. Zeidler, 75–89. Wien: Ferstl Perz, 2017.
- CAIMI, Mario. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. In *Kants Theorie der Erfahrung*, hg. v. Rainer Enskat, 201–37. Berlin, München, Boston: de Gruyter, 2015.
- CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Teil 2. Nachdr. d. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994a.
- _____. *Kants Leben und Lehre*. Nachdr. der Ausg. New Haven. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994b.
- COHEN, Hermann. *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin: Dümmler, 1889.
- _____. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer, 1902.
- _____. *Kants Begründung der Ethik: Nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. 2. Aufl. Berlin: Cassirer, 1910.
- _____. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin: Cassirer, 1918.
- COHN, Jonas. Voraussetzungen und Ziele des Erkennens: Untersuchungen über die Grundfragen der Logik. Leipzig: Engelmann, 1908.
- _____. *Selbstdarstellung In Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hg. v. Raymond Schmidt. 2. verb., 1–21. Leipzig: Meiner, 1923a.
- _____. *Theorie der Dialektik: Formenlehre der Philosophie*. Leipzig: Meiner, 1923b.
- _____. *Wertwissenschaft*. Stuttgart: Frommanns, 1932.
- CURTIUS, Ernst R. Das Schematismusproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft: Eine philologische Untersuchung. *Kant-Studien* 19: 338–66, 1914.
- DÜSING, Klaus. Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. In *Aufklärung und Skepsis: Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, hg. v. Lothar Kreimendahl, 47–71. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995.
- FLACH, Werner. *Zur Prinzipienlehre der Anschauung*: Bd. 1: Das spekulative Grundproblem der Vereinzelung. Hamburg: Meiner, 1963.
- _____. *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg: Königshausen Neumann, 1994.
- _____. Kants Lehre von der Gesetzmäßigkeit der Empirie: Zur Argumentation der Kantischen Schematismuslehre. *Kant-Studien* 92: 464–73, 2001.
- _____. *Die Idee der Transzendentalphilosophie: Immanuel Kant*. Würzburg: Königshausen Neumann, 2002.
- _____. *Die kantische Hypothek*. In *Kant zu Geschichte, Kultur und Recht*, hg. v. Wolfgang Bock, 15–25. Berlin: Duncker Humblot, 2015.
- GONZÁLEZ PORTA, Mario A. *Transzendentaler "Objektivismus"*. Bruno Bauchs kritische Verarbeitung des Themas der Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantianischen Bewegung. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.
- HEGEL, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Hg. v. Eva Moldenhauer und Karl M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: Niemeyer, 1962.
- _____. Kant und das Problem der Metaphysik (1929). In *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

- HEIDEMANN, Dietmar. Anschauung und Begriff: Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie. In *Aufklärungen* (FS K. Düsing), hg. v. Kristina Engelhard, 65–90. Berlin: Duncker Humblot, 2002.
- HEINZ, Marion; KRIJNEN, Christian. *Kant im Neukantianismus: Fortschritt oder Rückschritt?* Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007.
- HÖFFE, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2003.
- KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Bd. I-XXIX, hrsg. v. Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften et al., Berlin: De Gruyter (zitiert als: AA), 1910.
- KEMP SMITH, Norman. *A Commentary on Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Macmillan, 1918.
- KRIJNEN, Christian. *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen Neumann, 2001.
- _____. Das konstitutionstheoretische Problem der transzendentalen Ästhetik in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und seine Aufnahme im südwestdeutschen Neukantianismus. In *Kant im Neukantianismus: Fortschritt oder Rückschritt?* hg. v. Marion Heinz und Christian Krijnen, 109–34. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007.
- _____. Kants Subjektstheorie und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 62: 254–73, 2008a.
- _____. *Philosophie als System: Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg: Königshausen Neumann, 2008b.
- _____. Geschichtsphilosophie bei Kant, im Neukantianismus und im gegenwärtigen Kantianismus In *Der Begriff der Geschichte im Marburger und südwestdeutschen Neukantianismus*, hg. v. Christian Krijnen und Marc de Launay, 29–57. Würzburg: Königshausen Neumann, 2013.
- _____. Gegenstandskonstitution bei Husserl und in der klassischen deutschen Philosophie: Eine problemgeschichtliche Deutungslinie In *Husserl und die klassische deutsche Philosophie: Husserl and Classical German Philosophy*, hg. v. Faustino Fabbianelli und Sebastian Luft, 115–31. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer, 2014a.
- _____. Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus In *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus: Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*, hg. v. Christian Krijnen und Kurt W. Zeidler, 11–56. Würzburg: Königshausen Neumann, 2014b.
- KRIJNEN, Christian.; ZEILDER, Kurt. *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung: Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*. Würzburg: Königshausen Neumann, 2011.
- _____. *Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*. Wien: Ferstl Perz, 2017.
- LASK, Emil. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre In *Gesammelte Schriften* Bd. II, hg. v. Eugen Herrigel, 1–182. Tübingen: Mohr, 1911.
- _____. Die Lehre vom Urteil In *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hg. v. E. Herrigel, 283–463. Tübingen: Mohr, 1912.
- NACHTSHEIM, Stephan. Emil Lasks *Grundlehre*. Tübingen: Mohr, 1992.
- _____. La “struttura formale”: Un’ osservazione sul concetto di fondazione ultima In *Emil Lask: Un secolo dopo*, hg. v. Stefano Besoli und Roberto Redaelli, 11–22. Macerata: Quodlibet, 2017.
- NATORP, Paul. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien* 17: 193–221, 1912.
- _____. Zum Gedächtnis Kants (1904) In *Immanuel Kant zu ehren*, hg. v. Joachim Kopper und Rudolf Malter, 236–60. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- PRINGE, Hernán. Bruno Bauch and the Comprehensibility of Nature. *Kriterion* 56: 355–70, 2015.
- RICKERT, Heinrich. *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. Berlin: Reuther Reichard, 1889.
- _____. Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik. *Kant-Studien* 14: 169–228, 1909.
- _____. Urteil und Urteilen. *Logos* 3: 230–45, 1912.
- _____. *System der Philosophie: Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921.
- _____. Alois Riehl. *Logos* 13: 162–85, 1924/25.
- _____. *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. 2. umg. Aufl. Tübingen: Mohr, 1924.
- _____. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 6. u. 7. durchg. u. erg. Aufl. Tübingen: Mohr, 1926.
- _____. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen: Mohr, 1928..
- _____. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 5. verb. u. erw. Aufl. Tübingen: Mohr, 1929.
- _____. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Heidelberg: Winter, 1930.
- _____. *Grundprobleme der Philosophie: Methodologie, Ontologie, Anthropologie*. Tübingen: Mohr, 1934.
- _____. Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik: Erster Teil (1927) In *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, hg. v. August Faust, 97–138. Tübingen: Mohr, 1939a.

- _____. Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik: Zweiter Teil (1929). In *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, hg. v. August Faust, 139–85. Tübingen: Mohr, 1939b.
- _____. *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Hg. v. August Faust. Tübingen: Mohr, 1939c.
- WAGNER, Hans. Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien. *Kant-Studien* 71: 352–66, 1980a.
- _____. Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass (1953). In *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*, hg. v. Karl Bärthlein und Werner Flach, 362–96. Würzburg: Königshausen Neumann, 1980b.
- _____. *Philosophie und Reflexion*. 3. Aufl. München, Basel: Reinhardt, 1980c.
- _____. Über den Begriff des Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität (1952). In *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*, hg. v. Karl Bärthlein und Werner Flach, 28–41. Würzburg: Königshausen Neumann, 1980d.
- _____. *Die Würde des Menschen: Wesen und Normfunktion*. Würzburg: Königshausen Neumann, 1992.
- WINDELBAND, Wilhelm. Vorwort (1883). In *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5. Aufl. 2 Bd., III–IV. Tübingen: Mohr, 1915.
- ZOCHER, Rudolf. Kants Transzendente Deduktion der Kategorien. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8: 161–194, 1954.
- _____. *Kants Grundlehre*. Erlangen: Universitätsbund, 1959.

Recebido: 15/07/2020
Aprovado: 15/11/2020
Publicado: 30/12/2020

Similar Ways of Creating Thirdness: Kant’s “Synthetic Judgments a priori” and Frege’s “Thoughts” as Intermediate Cases*

[Modos Similares de Criação de Terceiridade: os “Juízos Sintéticos *a priori*” de Kant e os “Pensamentos” de Frege enquanto Casos Intermediários]

Ingolf Max**

Abstract: It is well-known that Kant and Frege offer seemingly exclusive answers to the (epistemo)logical status of equations. Expressions like “ $7 + 5 = 12$ ” are *synthetic* for Kant but *analytic* for Frege. Nevertheless, Kant and Frege have a shared interest: Demonstrating the possibility of grasping a general *realm* by *science*. Kant’s question is “How is *metaphysics* as science possible?” Frege answers the question “How is *logic* as science possible?” Both thinkers are convinced that a precondition for answering their questions consists in the creation of a third concept. But how? Traditionally given mutually exclusive distinctions seem to let no room for such a different third concept. The revolutionary idea is to create basic concepts as *molecules* (*patterns*, *Gestalten*) with a *characteristic inner structure* opposed to *atoms* without any inner structure. Such molecules – Kant’s “synthetic judgments a priori” and Frege’s “thoughts” – can be analyzed as 2-dimensionally structured intermediate cases.

Keywords: Kant. Frege. Logic. Third concept. Intermediate case.

Resumo: Sabe-se que Kant e Frege oferecem respostas aparentemente exclusivas ao *status* logico(epistemológico) de equações. Expressões do tipo “ $7+5=12$ ” são sintéticas para Kant, mas analíticas para Frege. Contudo, Kant e Frege possuem um interesse comum: demonstrar a possibilidade de captar um *domínio* geral pela *ciência*. A questão de Kant é “Como a *metafísica* enquanto ciência é possível?” Frege responde à questão “Como a *lógica* enquanto ciência é possível?” Ambos os pensadores estão convencidos de que uma pré-condição para responder suas perguntas consiste na criação de um terceiro conceito. Mas como? Distinções mutuamente exclusivas tradicionalmente dadas não parecem dar espaço para um terceiro conceito tão diferente. A ideia revolucionária é criar conceitos básicos como *moléculas* (*padrões*, *formas*) com uma *estrutura interna característica*, oposta a *átomos*, sem nenhuma estrutura interna. Tais moléculas – os “juízos sintéticos *a priori* de Kant e os “pensamentos de Frege – podem ser analisados como casos intermediários estruturados em duas dimensões.

Palavras-chave: Kant. Frege. Lógica. Terceiro conceito. Caso intermediário.

*I would particularly like to thank Lucas Alessandro Duarte Amaral (PUC-SP) for translating my abstract into Brazilian Portuguese, Jens Lemanski (FernUniversität Hagen, Germany) and two of my PhD students, Raphael Borchers and Julia Franke, for helping me to improve this text. Last but not least I would like to express my gratitude to Mario Ariel Gonzáles Porta (PUC-SP) who invited me to give lectures in the 7º Encontro de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea in 2016 and in the 10º Encontro de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea in 2019 (<https://www.youtube.com/watch?v=sJ1cbQmC1cU>).

**Doctor philosophiae habilitatus (Dr. phil. habil.). Leipzig University, Germany. Adjunct Professor of Logic and Theory of Science, Leipzig University, Germany. E-mail: max@uni-leipzig.de. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5179-1090>.

Introduction

It is well-known that Kant and Frege offer seemingly exclusive answers to the (epistemo)logical status of equations. Expressions like “ $7 + 5 = 12$ ” are *synthetic* for Kant but *analytic* for Frege. Nevertheless, Kant and Frege have a shared interest: Demonstrating the possibility of grasping a general *realm by science*. Kant’s question is “How is *metaphysics* as science possible?” Frege answers the question “How is *logic* as science possible?” Both thinkers are convinced that a precondition for answering their questions consists in the creation of a third concept. But how? Traditionally given mutually exclusive distinctions seem to let no room for such a different third concept. The revolutionary idea is to create basic concepts as *molecules (patterns, Gestalten) with a characteristic inner structure* opposed to *atoms* without any inner structure. Such molecules – Kant’s “synthetic judgments a priori” and Frege’s “thoughts” – can be created as connecting/intermediate cases. A byproduct consists in showing why both thinkers give opposite answers with respect to the status of equations like “ $7 + 5 = 12$ ” as *synthetic* (Kant) and *analytic* (Frege) on the one side. But both agree that their status is *a priori* on the other side.

In a first step we explicate our concept *2-dimensionally structured intermediate case*. It is the core concept of our

language of analysis to interpret selected text passages written by Kant and Frege. We use this language to show that Kant’s “synthetic judgments a priori” as well as Frege’s “thoughts” can be reconstructed as 2-dimensionally structured intermediate cases. But there is an important difference. Kant has to answer the question “How is metaphysics as science possible?” But he did not present his scientific metaphysics, his transcendental philosophy in an advanced *theoretical* form. Frege has to answer the question “How is logic as science possible?” Unlike Kant Frege gives his own creative answer to the question “How does this logic look like?” as well. Frege does not only show that logic is possible but he also formulates his *Begriffsschrift* as a full-blooded logical system which we call *classical logic* nowadays. We have to consider *thoughts* in both respects: (Frege 1) *thoughts* between *things of the outer world* and *ideas* (things of the inner world without decisions) and (Frege 2) *thoughts* as sense of sentences comprising *the true* and *the false* as possible meanings (bivalence). To do the latter we have to sketch a two-dimensional logic. Using this logic we can offer an alternative reading of Frege’s unary negation connective and make the differences between negation and negative judgments as well as Frege’s critique of Kant’s position explicit. Finally, we try to convince our reader that *the content stroke / the horizontal*

stroke in Frege's *Begriffsschrift* can be expressed by an operator which takes 1-dimensional atomic arguments p and yields elementary thoughts of the form $\begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix}$, whereas the judgment stroke / the vertical stroke at the very beginning of each axiom or provable formula yields the opposite, the reduction of a logically 2-dimensional thought $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ or its opposite thought $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$ to the first dimension in question: A or $\neg A$, respectively.

1. Creating third concepts by inventing (2-dimensionally) structured intermediate cases

There is an inspiring remark by Ludwig Wittgenstein in his *Philosophical Investigations*:

A main source of our failure to understand is that we do not *command a clear view* of the use of our words.—Our grammar is lacking in this sort of perspicuity. A perspicuous representation produces just that understanding which consists in

'seeing connexions'. Hence the importance of finding and inventing *intermediate cases*.

The concept of a perspicuous representation is of fundamental significance for us. It earmarks the form of account we give, the way we look at things. (Is this a 'Weltanschauung'?) (WITTGENSTEIN 1986, p. 49: PI 122)¹

Wittgenstein characterizes an interesting aspect of his own method of philosophizing: finding and inventing *intermediate cases*. *Finding* intermediate cases seems to be related to *observation, empirical evidence*. *Inventing* intermediate cases appears to point to *creating theoretical concepts*. But Wittgenstein is aware that both aspects are relevant for his philosophical enterprise: By taking a closer look at the use of our everyday language we can *find* practices where we *observe* cases which we can *understand* as intermediate cases. Otherwise the philosopher can *invent* other cases by *creating* new (fictional) practices, new *language games*. The surprising fact is that Wittgenstein *denies* that creating something new that way is a *theoretical act*. It is only *giving / cre-*

¹ "Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die Zusammenhänge sehen. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von Zwischengliedern." Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine Weltanschauung?) (WITTGENSTEIN 1984, p. 302: PU 122). If the quotation in the text body is an English translation from German we offer the corresponding original passage in the respective footnote in any case.

ating examples without any intention to generalize them or to find an essence in them:

One gives examples and intends them to be taken in a particular way.—I do not, however, mean by this that he is supposed to see in those examples that common thing which I—for some reason—was unable to express; but that he is now to *employ* those examples in a particular way. Here giving examples is not an *indirect* means of explaining—in default of a better. For any general definition can be misunderstood too. The point is that *this* is how we play the game. (I mean the language-game with the word "game".) (WITTGENSTEIN, PI 71).²

Starting with Wittgenstein we will go in another direction: We explain the structure of 2-dimensional intermediate cases by stating *a set of frame conditions* for them. If postulating such frame conditions is an act of creation, then this act can be the first step, a precondition of creating a *formal theory* – as in the case of Frege's *thoughts* – or not – as in the case of Kant's *synthetic judgments a priori* as a core construction to create space

for metaphysics as a science.

Let me mention that from my point of view developing *2-dimensionally structured intermediate cases* is not excluded by Wittgenstein. He is not interested in this activity if it is not connected with philosophical problems. Nevertheless, creating new basic concepts in a theoretical environment is at the same moment a *philosophical* activity. And creating 2-dimensionally structured intermediate cases in our *language of analysis* provides a tool to interpret philosophical texts in an inspiring way.

Frame condition 1 (realms as sets of something and their possible intermediate cases): Let us start with two possibly separated realms as sets of these struc-

tures: $\left\{ \begin{array}{c} A_1 \\ \vdots \\ A_n \end{array} \right\}$ and $\left\{ \begin{array}{c} B_1 \\ \vdots \\ B_m \end{array} \right\}$ assuming that

all pairs consisting of A_i ($1 \leq i \leq n$) and B_j ($1 \leq j \leq m$) are totally different from each other. Then we get *a structured intermediate case* if we construct *third realms* containing at least one but not all A_i 's and at least one but not all

B_j 's: $\left\{ \begin{array}{c} \vdots \\ A_i \\ \vdots \\ B_j \\ \vdots \end{array} \right\}$. The use of curly brac-

² "Man gibt Beispiele und will, daß sie in einem gewissen Sinn verstanden werden. – Aber mit diesem Ausdruck meine ich nicht: er solle nun in diesen Beispielen das Gemeinsame sehen, welches ich – aus irgend einem Grunde – nicht aussprechen konnte. Sondern: er solle diese Beispiele nun in bestimmter Weise verwenden. Das Exemplifizieren ist hier nicht ein indirektes Mittel der Erklärung, – in Ermanglung eines Bessern. Denn, mißverstanden kann auch jede allgemeine Erklärung werden. So spielen wir eben das Spiel (Ich meine das Sprachspiel mit dem Wort »Spiel«.)" (WITTGENSTEIN 1984, p. 280 f.: PU 71).

kets indicates that the internal order does not matter yet. This intermediate case has at least something in common

with $\begin{pmatrix} A_1 \\ \vdots \\ A_n \end{pmatrix}$ ($= A_i$), something not in

common with $\begin{pmatrix} A_1 \\ \vdots \\ A_n \end{pmatrix}$ ($\neq B_j$), something

in common with $\begin{pmatrix} B_1 \\ \vdots \\ B_n \end{pmatrix}$ ($= B_j$) and so-

omething not in common with $\begin{pmatrix} B_1 \\ \vdots \\ B_n \end{pmatrix}$

($\neq A_i$). The vertical dots in the intermediate case can represent new C 's which are different from all the A_i 's and B_j 's in the first two realms. Of course, there

are infinitely many such structured intermediate cases. This holds even for

$i = j = 1$. E.g., $\begin{pmatrix} A \\ B \end{pmatrix}$ is an intermedi-

ate between A and B . It is important that the (ontological, linguistic etc.) *status* of the entries A_i and B_j is left open.

They can stand for objects, individuals, features, properties, names, relations,

sentences, judgments, tones, intervals, chords, etc. The same holds for their *logical form*. It can be atomic or complex with respect to formation rules.

Why is the third realm an *intermedi-*

ate case? $\begin{pmatrix} A_1 \\ \vdots \\ A_n \end{pmatrix}$ and $\begin{pmatrix} B_1 \\ \vdots \\ B_m \end{pmatrix}$ are com-

pletely different. But with respect to the third realm we get the following minimal picture:

$$\begin{pmatrix} \vdots \\ A_i \\ \vdots \\ \vdots \\ \vdots \end{pmatrix} \begin{matrix} \square \\ = \\ \square \\ \neq \\ \square \end{matrix} \begin{pmatrix} \vdots \\ A_i \\ \vdots \\ B_j \\ \vdots \end{pmatrix} \begin{matrix} \square \\ \neq \\ \square \\ = \\ \square \end{matrix} \begin{pmatrix} \vdots \\ \vdots \\ \vdots \\ B_j \\ \vdots \end{pmatrix}.$$

The third realm connects the first two completely different realms. It gets a central / middle position without indicating any order between the two other

realms. Instead of creating one intermediate case we can construct a *series*. Take this simple example:

$$\begin{pmatrix} A_1 \\ A_2 \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} A_1 \\ C_1 \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} C_1 \\ C_2 \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} B_1 \\ C_2 \end{pmatrix} - \begin{pmatrix} B_1 \\ B_2 \end{pmatrix} \quad \boxed{3}$$

³ You cannot change the position of two sets in this series without getting unconnected pairs. But this is not necessarily so:

Frame condition 2 (the first two realms as pairs): We can restrict the first two realms to pairs of the forms $\begin{Bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{Bmatrix}$ and

$\begin{Bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{Bmatrix}$. Then there are exactly four *patterns* of intermediate cases:

$$\begin{Bmatrix} \vdots \\ A_1 \\ \vdots \\ B_1 \\ \vdots \end{Bmatrix}, \begin{Bmatrix} \vdots \\ A_1 \\ \vdots \\ B_2 \\ \vdots \end{Bmatrix}, \begin{Bmatrix} \vdots \\ A_2 \\ \vdots \\ B_1 \\ \vdots \end{Bmatrix} \text{ and } \begin{Bmatrix} \vdots \\ A_2 \\ \vdots \\ B_2 \\ \vdots \end{Bmatrix} \tag{4}$$

Frame condition 3 (the third realm as a pair): We can restrict the possible third realm to a *pair* of entries. Now we can ask “What are the intermediate pairs between $\begin{Bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{Bmatrix}$ and $\begin{Bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{Bmatrix}$?” and we get four *solutions*: $\begin{Bmatrix} A_1 \\ B_1 \end{Bmatrix}$, $\begin{Bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{Bmatrix}$, $\begin{Bmatrix} A_2 \\ B_1 \end{Bmatrix}$ and $\begin{Bmatrix} A_2 \\ B_2 \end{Bmatrix}$.

The upper dimension (the dimension of A_1 and B_1 , respectively) is named *first* dimension. The lower dimension (the dimension of A_2 and B_2 , respectively) is named *second* dimension. We can add the condition that the form of our 2-dimensionally structured intermediate case has an analogous form: $\begin{bmatrix} C_1 \\ C_2 \end{bmatrix}$.

Frame condition 4 (ordered pairs): Instead of looking at unordered pairs we can look at *ordered* pairs of the forms $\begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ and $\begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$. We call expressions of these forms *2-dimensionally structured*.

Frame condition 5 (coincidence of dimensions): We can require that identity and non-identity has to be realized by preserving the respective dimension. It means that the index in the first dimension is always 1 and in the second dimension always 2. Then we get exactly two solutions:

$$\begin{Bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} A_1 \\ B_1 \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{Bmatrix} \text{ and } \begin{Bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} A_1 \\ B_1 \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{Bmatrix}.$$

Let us mention a musical example: The simplest and not very convincing way to look on chords is to analyze them simply as sets of (atomic) tones. The following C-major-cadence is an illuminating example of a closed sequence: 3-tone-C-major-chord (root position) — 3-tone-F-major-chord (second inversion) — 4-tone-G-major-seventh-chord (first inversion) — back to 3-tone-C-major-chord (root

position): $\begin{Bmatrix} g \\ e \\ c \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} a \\ f \\ c \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} g \\ f \\ d \\ h \end{Bmatrix} - \begin{Bmatrix} g \\ e \\ c \end{Bmatrix}$.

⁴ If we consider tuples (ordered structures) we get eight patterns, because the pattern $\langle \dots, A_1, \dots, B_1, \dots \rangle$ is different from the pattern $\langle \dots, B_1, \dots, A_1, \dots \rangle$ etc.

$$\begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} - \begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix} - \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix} \text{ and } \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} - \begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix} - \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$$

or by showing (non-)identity explicitly

$$\begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix} \text{ and } \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix}.$$

In this structure we call $\begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$ and $\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ *2-dimensionally structured intermediate cases*. But what about

$$\begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix} \text{ and } \begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}?$$

From a purely formal point of view there are no designated "outer" realms, no designated points in the structure and there is no reason to cancel one of the two possible solutions. Creating concrete forms of this structure depends on *decisions* which a user has to make. If a thinker is able to differentiate between at least two independent dimensions with respect to two apparently mutually exclusive realms, he establishes a way to *create* a third realm simply by *rearranging* the known features in two or more dimensions. The nice property is that the new realm is not an independent thirdness but it is a *composition* out of the given. Furthermore, the new realm has something in common in one dimension and is different in the other dimension with respect to

both given realms. Intermediate cases allow to *bridge* different poles and lead to a specific understanding of *internal harmony*. Frege expresses this hope in the following way:

It is possible to view the signs of arithmetic, geometry, and chemistry as realizations, for specific fields, of Leibniz's idea. The ideography proposed here adds a new one to these fields, indeed the central one, which borders on all the others. If we take our departure from there, we can with the greatest expectation of success proceed to fill the gaps in the existing formula languages, connect their hitherto separated fields into a

single domain, and extend this domain to include fields that up to now have lacked such a language. (FREGE 1970, p. 7: Jena, 18 December 1878).⁵

To state the concept (2-dimensionally) *structured intermediate case* precisely we have to be aware of the above listed *frame conditions*. With respect to Wittgenstein's remark we can differentiate the following two types:

- (1) If the relevant frame conditions are already *given*, we call the specification of *solutions* with respect to intermediate cases *finding* intermediate cases.
- (2) If a thinker has to *create* the frame conditions by herself which *enables* her (makes it possible at all) to find solutions, we call this type *inventing* intermediate cases.

The second type can be highly theoretically motivated. Therefore, we have a theoretically oriented reading of intermediate cases, which is different from but not excluded by Wittgenstein's main use of the term. Wittgenstein's use incorporates the philosophically interesting cases where we are not able to give appropriate frame conditions, i.e., language games without a

plausible chance to make these conditions (rules) explicit.

2. Kant's *synthetic judgments a priori* as two-dimensionally structured intermediate cases

There are a lot of famous *-ism-dichotomies* in philosophy:

- rationalism vs. empirism (empiricism),
- materialism vs. idealism,
- realism (platonism) vs. nominalism,
- monism vs. dualism,
- infinitism vs. finitism etc.

A lot of logical systems (classical logic, many modal logics etc.) assume *bivalence*, i.e., the dichotomy *true* (being true, the true, t, 1, \top) vs. *false* (being false, the false, f, 0, \perp). We can understand well-known philosophical concepts as mutually exclusive pairs:

- mind (soul) vs. body,
- analytic vs. synthetic,
- a priori vs. a posteriori
- discreteness vs. continuity etc.

⁵ „Man kann in den arithmetischen, geometrischen, chemischen Zeichen Verwirklichungen des Leibnizischen Gedankens für einzelne Gebiete sehen. Die hier vorgeschlagene Begriffsschrift fügt diesen ein neues hinzu und zwar das in der Mitte gelegene, welches allen andern benachbart ist. Von hier aus lässt sich daher mit der grössten Aussicht auf Erfolg eine Ausfüllung der Lücken der bestehenden Formelsprachen, eine Verbindung ihrer bisher getrennten Gebiete zu dem Bereiche einer einzigen und eine Ausdehnung auf Gebiete ins Werk setzen, die bisher einer solchen ermangelten.“ (FREGE 1879, p. VI: Jena, 18. Dezember 1878).

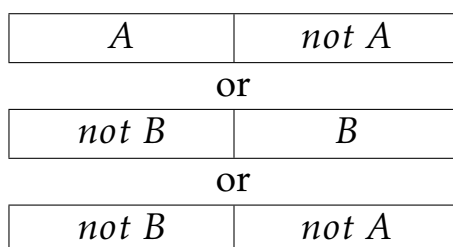
We assume a *realm R*, which can be subdivided into exactly two *mutually exclusive and complementary sub-regions A*

and *B*. *R* – consisting of *A* and *B* – can be represented by the following picture:



The relation between *A* and *B* can be characterized by using an appropriate

negation *not*. Then the following pictures would express the same situation:

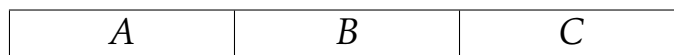


There are many, many philosophical and/or logical reasons resp. motivations to give up this dichotomy:

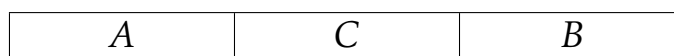
- accepting a *truth-value gap* (for representing category mistakes, vagueness) etc.

- preferring *monism* or *holism*,
- trying to find a separate *third-ism*,
- postulating a *third (truth) value* (*indeterminate, uncertain, vague, i, 1/2, etc.*),

If we keep *A* and/or *B* as *atoms* without any inner logical form and the *linearity* of the picture (*1-dimensional point of view*), there is only one possibility to do that: We have to switch from a dichotomic to a *trichotomic* picture:



The order of *A*, *B* and *C* does not matter! E.g., there is no reason to put *C* between *A* and *B*.



To get *C* between *A* and *B* we seem to be forced to accept some *qualitative (logical) order* or a kind of *quantitative scale* like in Aristotle’s *Mesotes*-approach.

- Looking at 3-valued logics you can have values “t” (true), “i” (indeterminate) and “f” (false) *without any scale* or you can use an arithmetic style of naming values: “1” (true), “ $\frac{1}{2}$ ” (indeterminate) and “0” (false) with $1 > \frac{1}{2} > 0$ that gives you an order.

- If the realm is *fixed*, then *A* together with *B* has to be “smaller” than the complete realm. Usually we say then that *A* and *B* are *contraries*: *A* and *B* cannot be “true” together, but *A* or *B* does not give you the complete realm (*A* and *B* can be “false” together).
- Another possibility would be subdividing one of our *A*, *B*, respectively:

<i>A</i>	<i>B</i> ₁	<i>B</i> ₂
or		
<i>A</i> ₁	<i>A</i> ₂	<i>B</i>

Kant and Frege were confronted with several well-known dichotomies:

Kant’s dichotomy 1 with respect to *judgments*:

analytic [not synthetic]	synthetic [not analytic]
-----------------------------	-----------------------------

Kant’s dichotomy 2 with respect to *judgments*:

a priori [not a posteriori]	a posteriori [not a priori]
--------------------------------	--------------------------------

Frege’s dichotomy 1 with respect to *objects*:

things of the outer world “Dinge der Außenwelt” [not ideas]	Ideas “Vorstellungen” [not things of the outer world]
---	---

Frege's dichotomy 2 with respect to *objects*:

can be perceived by the senses "können mit den Sinnen wahrgenommen werden" <i>objective</i> [not subjective]	cannot be perceived by the senses "können nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden" <i>subjective</i> [not objective]
---	--

Kant was aware of the famous *dichotomy* between *truths of facts* ("Tatsachenwahrheiten") and *truths of reason* ("Vernunftwahrheiten"). Judgments which represent truths of facts

seem to be *synthetic* if and only if they are *a posteriori*. Judgments which represent truths of reason seem to be *analytic* if and only if they are *a priori*. Then we get only 2 kinds of judgments:

analytic a priori	synthetic a posteriori
----------------------	---------------------------

If we look at *the realm of sciences*, a possible picture can be

analytic a priori	synthetic a posteriori
<i>formal sciences</i> (mathematics, logic)	<i>empirical sciences</i> (physics)

But what is the place of *metaphysics as science* in this realm? How can we create a *third* area, a third kind of judgments? Is it possible to understand *metaphysics* as a *linking/connecting piece* in the form

of a 2-dimensionally structured *intermediate case* connecting formal and empirical sciences without establishing a separate thirdness?

analytic a priori	???	synthetic a posteriori
----------------------	-----	---------------------------

Kant begins his *Prolegomena to Any Future Metaphysics* with the introduction of his core concept *synthetic judgments a priori*:

Whether this distinguishing feature consists in a difference of the *object* or the *source of cognition*, or even of the *type of cognition*, or some if not all of these things together, the idea of the possible science and its territory depends first of all upon it.” (KANT 2004, p. 15: § 1).⁶

This formulation is ingenious and programmatic in several respects: (a) Kant is searching for the “distinguishing feature” of knowledge. But we have to differentiate between several dimensions (criteria): (D1) The feature can consist in “a difference of the object” (Erkenntnisobjekt) – later explained as the difference between *analytic* (A_1) and *synthetic* (B_1). (D2) It can consist in a difference of “the source” (Erkenntnisart) – later explicated as the difference between *a priori* (A_2) and *a posteriori* (B_2). (D3) But it can also consist in a difference of “the type of cognition”. This could be C_1 and C_2 . Kant states clearly that it is possible to characterize knowledge with respect to *disparate* di-

mensions. (b) The fundamental idea is expressed by “or some if not all of these things together”! Kant decided to take into consideration only two respects/dimensions: (D1) difference of the object and (D2) difference of the source and to put these two things *together*! But how?

Kant characterizes D1 consisting of A_1 *analytic* [not synthetic] and B_1 *synthetic* [not analytic] as follows:

Analytic judgments [A_1]⁷ say nothing in the predicate except what was actually thought already in the concept of the subject, though not so clearly nor with the same consciousness. If I say: All bodies are extended, then I have not in the least amplified my concept of body, but have merely resolved it, since extension, although not explicitly said of the former concept prior to the judgment, nevertheless was actually thought of it; the judgment is therefore analytic. By contrast, the proposition: Some bodies are heavy, contains something in the predicate that is not actually thought in the general concept of body; it therefore augments my cognition, since

⁶ „Dieses Eigentümliche mag nun in dem Unterschiede des Objekts, oder der Erkenntnisquellen, oder auch der Erkenntnisart, oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen, bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.“ (KANT 1913, p. 13: §1).

⁷ All additions in square brackets within quotations throughout the whole text are mine.

it adds something to my concept, and must therefore be called a synthetic judgment [B_1]. (KANT 2004, p. 16: § 2a)⁸

Each judgment is *analytic* or *synthetic* but not both. I.e., *analytic* and *synthetic* represent a true dichotomy in D1 represented by

Judgments	
analytic	synthetic

Kant characterizes D2 consisting of A_2 *a priori* [not a posteriori] and B_2 *a posteriori* [not a priori] as follows:

pure reason. (KANT 2004, p. 15: § 1).⁹

Therefore it will be based upon neither outer experience, which constitutes the source of physics proper, nor inner, which provides the foundation of empirical psychology. It is therefore cognition a priori [A_2], or from pure understanding and

There are synthetic [B_1] judgments *a posteriori* B_2 whose origin [= source! I.M.] is empirical. (KANT 2004, p. 16: § 2a).¹⁰

Each judgment is *a priori* A_2 or *a posteriori* B_2 but not both. I.e., a priori and a posteriori represent a true dichotomy in D2 illustrated by

Judgments	
a priori	a posteriori

⁸ „Analytische Urteile [A_1] sagen im Prädikate nichts, als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöset, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird, er vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut, und muß daher ein synthetisches Urteil [B_1] heißen.“ (KANT 1913, p. 14: § 2a).

⁹ „Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die GrundJage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.“ (KANT 1913, p. 13 f.: §1).

¹⁰ „Es gibt synthetische Urteile a posteriori, deren Ursprung empirisch ist ...“ (KANT 1920, p. 15: § 2c).

Kant’s great idea was giving up the identification of analytic with a priori

as well as the identification of synthetic with a posteriori!

	Judgments
analytic a priori	synthetic a posteriori

Judgments can be characterized in two distinct dimensions which he calls “objects” (analytic vs. synthetic) and “source of cognition” (a priori vs. a posteriori). He is *not* looking for a trichotomy, a third kind of judgments which is totally distinct from analytic/a priori judgments and synthetic/a posteriori judgments. His approach *keeps* both dichotomies. Everything which is needed is already given, but we have to rearrange it in a new manner. We have to give up the presupposition that each (dichotomic, trichotomic, *n*-tomic) distinction must have a linear order, a 1-dimensional structure. We can switch to *2-dimensional* (possibly *higher-dimensional*) forms.

A third concept can be a rearrangement/a composition out of two 2-dimensional concepts in such a way

that (a) it has something in common with both given concepts but with respect to different dimensions and (b) it is concurrently distinct from both given concepts in the remaining dimensions of the two given concepts.

Let A_1 and B_1 be the characterization of two concepts A and B in their first dimension, respectively. Let A_2 and B_2 the characterization of these two concepts A and B in their second dimension, respectively. This already opens the possibility of composing two different third concepts as 2-dimensionally structured intermediate cases. In Kant’s case $\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ is the form of *synthetic judgments a priori* (option 1). $\begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$ represents *analytic judgments a posteriori* (option 2). The two options have nothing in common.

$$1) \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix} : \begin{bmatrix} \text{analytic} \\ \text{a priori} \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} \text{synthetic} \\ \text{a priori} \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \text{synthetic} \\ \text{a posteriori} \end{bmatrix}$$

$\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ is created by Kant.

$$2) \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix} : \begin{bmatrix} \text{analytic} \\ \text{a priori} \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \text{analytic} \\ \text{a posteriori} \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} \text{synthetic} \\ \text{a posteriori} \end{bmatrix}$$

$\begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$ is not accepted by Kant.

Kant is very clear about choosing option (1) and not allowing option (2)¹¹ with the following consequences:

1a) "All analytic judgments rest entirely on the principle of contradiction and are by their nature *a priori* cognitions, whether the concepts that serve for their material be empirical or not." (KANT 2004, p. 17: § 2b).¹²

I.e., for each judgment holds: If this judgment is *analytic*, then it is *a priori*. The converse does not hold. In this respect Frege follows Kant (cf. footnote 17)!

1b) "Judgments of experience [a posteriori, I.M.], as such, are all synthetic." (KANT 1998, p. 142: IV, B11).¹³

I.e., for each judgment holds: If this judgment is *a posteriori*, then it is *synthetic*. The converse does not hold either. This means: Naming a judgment

"analytic" in dimension 1 is sufficient to get "analytic judgment a priori". Naming a judgment "a posteriori" in dimension 2 is sufficient for "synthetic judgment a posteriori". But there is no shorter name for "synthetic judgment a priori"!

3. Frege's *thoughts* as two-dimensional intermediate cases in the style of Kant

If we look at the relation between Kant and Frege regarding *equations as judgments/sentences in arithmetic*, we get opposite answers. Kant says: "*Mathematical judgments* are one and all synthetic." (KANT 2004, p. 18: § 2c2).¹⁴ Against this Frege says: "I hope I may claim in the present work to have made it probable that the laws of arithmetic are analytic judgements and consequently a priori." (FREGE 1953, p. 99: V. Conclusion, § 87).¹⁵ But Frege has a similar

¹¹ It is worth mentioning that KRIPKE in Naming and Necessity (1972) uses a similar pattern and fills this "gap" by postulating necessary (taken for analytical) a posteriori truths. He uses both types of 2-dimensional intermediate cases.

¹² "Alle analytischen Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs, und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein, oder nicht." (KANT 1920, p. 15: § 2b).

¹³ "Erfahrungsurteile, als solche, sind insgesamt synthetisch." (KANT 1998, p. 59: Einleitung IV, B11).

¹⁴ "Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch." (KANT 2004, p. 16: § 2c2).

¹⁵ "Ich hoffe in dieser Schrift wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die arithmetischen Gesetze analytische Urteile und folglich a priori sind." (FREGE 1884, p. 99: V. Schluss, § 87).

project like Kant: How is logic as science possible? What are the objects of logic? Like in the Kantian case there seems to be no room for a third realm.

A person who is still untouched by philosophy knows first of all things which he can see and touch, in short, perceive with the senses, such as trees, stones and houses, and he is convinced that another person equally can see and touch the same tree and the same stone which he himself sees and touches. Obviously no thought belongs to these things. Now can he, nevertheless, stand in the same relation to a person as to a tree?

... Even an unphilosophical person soon finds it necessary to recognize an inner world distinct from the outer world, a world of sense-impressions, of creations of his imagination, of sensations, of feelings and moods, a world of inclinations, wishes and decisions. For brevity I want to collect all these, with the exception of decisions, under the word "idea". / Now do thoughts belong to this inner world? Are they ideas? They are obviously not decisions. (FREGE 1956, p. 298 f.)¹⁶

Frege's dichotomy with respect to *objects*

A : things of the outer world [not ideas]	B : ideas (everything of the inner world without decisions) [not things of the outer world]
--	--

In the next step Frege introduces his dimensions. D1a: "First: Ideas cannot be seen or touched, cannot be smelled, nor

tasted, nor heard."¹⁷ (FREGE 1956, p. 299). D1b "ideas are had"¹⁸ (ibid.)

¹⁶ "Der von der Philosophie noch unberührte Mensch kennt zunächst Dinge, die er sehen, tasten, kurz, mit den Sinnen wahrnehmen kann, wie Bäume, Steine, Häuser, und er ist überzeugt, daß ein anderer denselben Baum, denselben Stein, den er selbst sieht und tastet, gleichfalls sehn und tasten kann. Zu diesen Dingen gehört ein Gedanke offenbar nicht. Kann er nun trotzdem den Menschen als derselbe gegenüberstehn wie ein Baum . . . ? Auch der unphilosophische Mensch sieht sich bald genötigt, eine von der Außenwelt verschiedene Innenwelt anzuerkennen, eine Welt der Sinneseindrücke, der Schöpfungen seiner Einbildungskraft, der Empfindungen, der Gefühle und Stimmungen, eine Welt der Neigungen, Wünsche und Entschlüsse. Um einen kurzen Ausdruck zu haben, will ich dies mit Ausnahme der Entschlüsse unter dem Worte ‚Vorstellung‘ zusammenfassen. / Gehören nun die Gedanken dieser Innenwelt an? Sind sie Vorstellungen? Entschlüsse sind sie offenbar nicht." (FREGE 1918/19a, p. 66.)

¹⁷ „Vorstellungen können nicht gesehen oder getastet, weder gerochen, noch geschmeckt, noch gehört werden.“ (FREGE 1918/19a, p. 67).

¹⁸ „Vorstellungen werden gehabt.“ (ibid.).

<p>things of the outer world A_1 $A_1 = \neg B_1$: can be perceived by the senses (We <i>see, touch, smell</i> etc. things.)</p>	<p>ideas B_1 $B_1 = \neg A_1$: cannot be perceived by the senses (We <i>have</i> ideas.)</p>
--	--

D2a: "ideas need a bearer. Things of the outer world are however independent"¹⁹ (ibid.). D2b "every idea has only one bearer; no two men have the same idea"²⁰ (ibid., p. 300). D2a and

D2b gives us *objectivity* and *invariance* of things of the outer world as well as the opposite for ideas: their *subjectivity* and *variance*:

<p>things of the outer world A_2 $A_2 = \neg B_2$: objective / invariant [non-subjective & non variant]</p>	<p>ideas B_2 $B_2 = \neg A_2$: subjective / variant [non-objective & non invariant]</p>
---	---

Neither things of the outer world nor ideas can be the logical objects wanted by Frege. Maybe we are inclined to say that *logical* objects are *abstract* objects!? But what does that mean? Frege's answer is:

belongs to this [any C as element], corresponds with ideas $[B]$, in that *it* [any C as element] cannot be perceived by the senses $[B_1 = \neg A_1]$, but with *things* $[A]$, in that *it* [any C as element] needs no bearer to the contents of whose consciousness to belong $[A_2 = \neg B_2]$. (ibid., p 302)²¹

So the result seems to be: *thoughts* $[C]$ are neither things of the outer world $[A]$ nor ideas $[B]$.

A *third realm* [„set“ of 2-dimensional intermediate cases C] must be recognized. *What*

The first dimension D1 is *the perceivableness-dimension*: perceivable by senses $[A_1]$ vs. *not* perceivable by senses $[B_1]$. The second dimension D2

¹⁹ „Vorstellungen bedürfen eines Trägers. Die Dinge der Außenwelt sind im Vergleiche damit selbständig.“ (ibid).

²⁰ „Jede Vorstellung hat nur einen Träger; nicht zwei Menschen haben dieselbe Vorstellung.“ (ibid, p. 68).

²¹ „So scheint das Ergebnis zu sein: Die Gedanken $[C]$ sind weder Dinge der Außenwelt $[A]$, noch Vorstellungen $[B]$. / Ein drittes Reich [Gesamtheit der C] muß anerkannt werden. Was zu diesem gehört, stimmt mit den Vorstellungen $[B]$ darin überein, daß es, nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann $[B_1 = \neg A_1]$, mit den Dingen $[A]$ aber darin, daß es keines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalte es gehört $[A_2 = \neg B_2]$.“ (FREGE 1918/19a, p.69).

is *the bearer-dimension*: objective (needs no bearer, invariant) $[A_2]$ vs. subjective (needs a bearer) $[B_2]$. A thing (of the outer world) A is perceivable by senses in D1 and objective in D2. A thing A can be 2-dimensionally represented as $A = \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$. An idea B is the absolute opposite: not perceivable by senses in D1 and subjective in D2. An idea B can be 2-dimensionally represented as $B = \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$. Frege seems to assume as a further frame condition *bivalence for both dimensions*:

- a) Everything is exactly one of A_1 perceivable by senses / B_1 not perceivable by senses (D1).
- b) Everything is exactly one of A_2 objective (not-subjective) / B_2 not-objective (subjective) (D2).

$\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ represents $\begin{bmatrix} \text{not perceivable by senses} \\ \text{objective} \end{bmatrix}$. That is exactly the form of Frege's *thoughts*. Each Element of Frege's third realm has this form and is called *the thought*.

Each *thought* is a 2-dimensionally structured intermediate case of the form $\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ between things of the outer world of the form $\begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ and ideas of the form $\begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$.

Instead of a 1-dimensional reading things A – thoughts C – ideas B we get $\begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ –

$\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ – $\begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$ or

This gives us $A = \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ and $B = \begin{bmatrix} \text{not } A_1 \\ \text{not } A_2 \end{bmatrix}$. We will come back to this point in the next section.

By establishing all these conditions Frege invented („created“ the room for finding) an appropriate 2-dimensional intermediate case to answer the question regarding the general possibility of logic as a formal theory, i.e., the question “What are the objects of logic?” From a purely structural point of view there are two candidates for C : $\begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$ and $\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$. $\begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$ yields $\begin{bmatrix} \text{perceivable by senses} \\ \text{subjective} \end{bmatrix}$. There is no hint that Frege considered this case seriously. Maybe *introspection* could be a case!?

$$\left[\begin{array}{c} \text{perceivable by senses} \\ \text{objective} \end{array} \right] \neq \left[\begin{array}{c} \text{not perceivable by senses} \\ \text{objective} \end{array} \right] = \left[\begin{array}{c} \text{not perceivable by senses} \\ \text{subjective} \end{array} \right]$$

" \neq " indicates the 2-dimensional relation between *thoughts* and *ideas* ($C - B$) what Frege calls "corresponds with" and " \neq " the 2-dimensional relation between *thoughts* and *things* ($C - A$) expressed in English by "but with". That is not a good translation. In the German version it is very clear that Frege speaks about identity ("stimmt überein mit"). Be careful! In the first case we have the identity in the first dimension ("stimmt mit den Vorstellungen [B] darin überein,

daß es nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann": B_1 -identity) and in the second case the identity in the second dimension ("mit den Dingen [A] aber darin, daß es keines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalte es gehört": A_2 -identity).

4. Frege's *thoughts* and their negation reconstructed in a 2-dimensional logic

With respect to the *bivalence principle* the schemes

$$\left[\begin{array}{c} A_1 \\ A_2 \end{array} \right] = \left[\begin{array}{c} A_1 \\ B_2 \end{array} \right] \neq \left[\begin{array}{c} B_1 \\ B_2 \end{array} \right] \text{ and } \left[\begin{array}{c} A_1 \\ A_2 \end{array} \right] \neq \left[\begin{array}{c} B_1 \\ A_2 \end{array} \right] = \left[\begin{array}{c} B_1 \\ B_2 \end{array} \right]$$

could be further reduced if we claim – index-independently – that $B_1 = \neg A_1$ and $B_2 = \neg A_2$:

$$\left[\begin{array}{c} A_1 \\ A_2 \end{array} \right] = \left[\begin{array}{c} A_1 \\ \neg A_2 \end{array} \right] \neq \left[\begin{array}{c} \neg A_1 \\ \neg A_2 \end{array} \right] \text{ and } \left[\begin{array}{c} A_1 \\ A_2 \end{array} \right] \neq \left[\begin{array}{c} \neg A_1 \\ A_2 \end{array} \right] = \left[\begin{array}{c} \neg A_1 \\ \neg A_2 \end{array} \right]$$

Please note that the use of our (classical) negation symbol " \neg " inside square brackets is part of our language of analysis. It is used inside 2-dimensional constructions which – as a whole – represent possible reduced forms of 2-dimensionally structured intermediate cases. If we want to explicate the re-

lation between $\left[\begin{array}{c} A_1 \\ \neg A_2 \end{array} \right]$ and $\left[\begin{array}{c} \neg A_1 \\ A_2 \end{array} \right]$, we can try to characterize a *reduction operator* # which is a syntactically unary connective but takes 2-dimensional arguments of the form $\left[\begin{array}{c} A_1 \\ \neg A_2 \end{array} \right]$ as input and yields $\left[\begin{array}{c} \neg A_1 \\ A_2 \end{array} \right]$ output and vice versa:

$$\# \begin{bmatrix} A_1 \\ \neg A_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \neg A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} \text{ and } \# \begin{bmatrix} \neg A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A_1 \\ \neg A_2 \end{bmatrix}.$$

We can characterize our negation # by the reduction rule R# applicable to any 2-dimensional construction of the form $\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$:

$$\# \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \implies \begin{bmatrix} \neg A \\ \neg B \end{bmatrix}.$$

The application of this reduction rule runs as follows: Let X be any formula in which an expression of the form $\# \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$ has one or more occurrences. Then R# allows to replace any such occurrence of $\# \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$ by $\begin{bmatrix} \neg A \\ \neg B \end{bmatrix}$. Take the following example:

1.	$\#\# \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$	
2.	$\# \begin{bmatrix} \neg A \\ \neg B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$	R#
3.	$\begin{bmatrix} \neg\neg A \\ \neg\neg B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$	R#
4.	$\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$ because of $\models \neg\neg A \equiv A$	

" $\models A$ " says that A is *classically valid*. Inside square brackets we can use the replacement of logically equivalent expressions without any restriction. The rule R# is called a *reduction rule*. In general, reduction rules allow the stepwise elimination of all occurrences of any n -ary

reduction operator outside square brackets completely and reduces any more complex structure finally to a structure of the form $\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$. Here is the general form of reduction rules of unary connectives applied to 2-dimensional

inputs "producing" 2-dimensional outputs:

$$* \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} \varphi^2 AB \\ \psi^2 AB \end{bmatrix},$$

where φ^2 and ψ^2 are – not necessarily

$$\begin{bmatrix} A_{(1)} \\ A_{(1)} \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A_{(1)} \\ \neg A_{(1)} \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} \neg A_{(1)} \\ \neg A_{(1)} \end{bmatrix} \text{ and } \begin{bmatrix} A_{(1)} \\ A_{(1)} \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} \neg A_{(1)} \\ A_{(1)} \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \neg A_{(1)} \\ \neg A_{(1)} \end{bmatrix}.$$

If we further assume $\begin{bmatrix} A \\ A \end{bmatrix} = A$ and $\begin{bmatrix} \neg A \\ \neg A \end{bmatrix} = \neg A$, we get

$$A \begin{matrix} = \\ \neq \end{matrix} \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} \neq \neg A \text{ and } \neg B \begin{matrix} \neq \\ = \end{matrix} \begin{bmatrix} B \\ \neg B \end{bmatrix} = B.$$

Finally, if we substitute, e.g., "⊤" (*the true*) for "A" and "⊥" (*the false*) for "¬A" we get

$$\top \begin{matrix} = \\ \neq \end{matrix} \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} \neq \perp \text{ and } \perp \begin{matrix} \neq \\ = \end{matrix} \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} = \top.$$

Now we are able to characterize the difference between Frege's *philosophical understanding* and his *theoretical explication* of thoughts. The general form of thoughts in his *philosophical* context is only $\begin{bmatrix} B_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ which symbolizes $\begin{bmatrix} \text{not perceivable by senses} \\ \text{objective} \end{bmatrix}$. There is no hint that he considers the second possibility $\begin{bmatrix} A_1 \\ B_2 \end{bmatrix}$ which repre-

different – classical binary connectives. It is, by definition, that $\neg A$ and $\neg B$ in our reduction rule R# are expressible by an appropriate choice of φ^2 (ψ^2).

If we add the identification of both dimensions ($A_1 = A_2$), we get

sents $\begin{bmatrix} \text{perceivable by senses} \\ \text{subjective} \end{bmatrix}$. Frege's context was to motivate his undefinable basic concept *the thought* in order to answer the *philosophical* question: "How is logic as (formal) science possible?". In this context thoughts are intermediate cases between things of the outer world and ideas. The opposite cases ("anti-thoughts") – instances of $\begin{bmatrix} \text{perceivable by senses} \\ \text{subjective} \end{bmatrix}$ (intros-

ceptions) – are not relevant for Frege. But Frege uses thoughts as *logical* objects in his formalism as well. Now they have *two* possible forms with equal logical weight: $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ and $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$. We can call both kinds of thoughts *classical thoughts*. $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ and $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$ represent *opposites of each other*: $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ is *the opposite thought with respect to* $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$ and $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$ is *the opposite thought with respect to* $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$. Furthermore, we have to differentiate between *empirical* thoughts like $\begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix}$ and their opposites like $\begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix}$ on the one hand and *lo-*

gical thoughts like $\begin{bmatrix} p \vee \neg p \\ p \wedge \neg p \end{bmatrix}$, $\begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix}$ and their opposites like $\begin{bmatrix} p \wedge \neg p \\ p \vee \neg p \end{bmatrix}$, $\begin{bmatrix} \perp \\ \top \end{bmatrix}$ on the other hand. The *Begriffsschrift* is Frege’s proof system of *logical thoughts* which yields as a result of *judgments* – indicated by the vertical stroke – 1-dimensional classically valid formulas, formulas which are logically equivalent with \top , formulas which denote *the true*.

We can use the negation connective “#” to get the opposite thought out of a given thought. But in this case we need step 4 in our prove of $\#\#\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$ above. In our 2-dimensional reading of thoughts we have another choice: the negation connective \updownarrow characterized by the reduction rule $R\updownarrow$.

$$\updownarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} B \\ A \end{bmatrix}.$$

1.	$\updownarrow\updownarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$	
2.	$\updownarrow \begin{bmatrix} B \\ A \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$	$R\updownarrow$
3.	$\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$	$R\updownarrow$

It is clear the # and \updownarrow give different results if applied to arbitrary 2-dimensional expressions: $\#\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \neq \updownarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$ because of $\begin{bmatrix} \neg A \\ \neg B \end{bmatrix} \neq \begin{bmatrix} B \\ A \end{bmatrix}$. But if we apply both negation connectives exclusively to thoughts we get coincidence: $\#\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} = \updownarrow \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ because

of $\begin{bmatrix} \neg A \\ \neg\neg A \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$. We think that " \Downarrow " is an interesting way of looking at Frege's understanding of logical negation with respect to *opposite thoughts* in the context of our 2-dimensional language of analysis!

Thus for every thought $\left[\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} \text{ or } \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix} \right]$, respectively] there is a contradictory [footnote: We could also say 'an opposite thought.'] thought $\left[\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix} \text{ or } \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} \right]$, respectively]; we acknowledge the falsity of a thought by admitting the truth of its contradictory²². The sentence that expresses the contradictory thought is formed from the expression of the original thought by means of a negative word [\Downarrow : $\Downarrow \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ or $\Downarrow \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$, respectively]. (FREGE 1960, p. 131).²³

Negation " \Downarrow " is a reduction connective (representing the "negative word") which takes an arbitrary thought and yields the opposite thought simply by inverting the order within special 2-dimensional expressions.

In MAX 2003 I showed that it is pos-

sible to establish a 2-dimensional logic L^2 which uses the negation connective " \Downarrow " and yields as its theorems/tautologies expressions of the form $\begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix}$ with $\models A_1$ ($\vdash A_1$) together with $?A_2$ ($\vdash A_2$).²⁴

$$\models_{10} \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} =_{df} \models A_1 \ \& \ ?A_2 \quad (\vdash_{10} \begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} =_{df} \vdash A_1 \ \& \ \vdash A_2).$$

²² Let me mention that the translation of "widersprechender" by "contradictory" has possibly the misleading connotation that the formal explication of "the negative word" can only be reached by " \neg " in the 1-dimensional and " $\#$ " in the 2-dimensional reading.

²³ "Zu jedem Gedanken $\left[\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} \text{ bzw. } \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix} \right]$ gehört demnach ein ihm widersprechender [Fußnote: Man könnte auch sagen "entgegengesetzter".] Gedanke $\left[\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix} \text{ bzw. } \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} \right]$ derart, daß ein Gedanke dadurch als falsch erklärt wird, daß der ihm widersprechende als wahr anerkannt wird. Der den widersprechenden Gedanken ausdrückende Satz wird mittels eines Verneinungswortes [\Downarrow] aus dem Ausdrücke des ursprünglichen Gedankens gebildet [$\Downarrow \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ bzw. $\Downarrow \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$]." (FREGE 1918/19b, p. 154).

²⁴ " $\models A$ " says that " A " is a classical contradiction, $\vdash A$ that " A " is a classical theorem and $\vdash A$ that " A " is a classical anti-theorem.

Let X be an arbitrary formula of L^2 containing exclusively elementary expressions of the form $\begin{bmatrix} p_i \\ \neg p_i \end{bmatrix}$. After a complete reduction of all the connectives occurring in X we get a formula of the form $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ or of the form $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$:

$$\models_{10} \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} \text{ iff } \models A \text{ iff } ?\neg A. \models_{10} \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix} \text{ iff } \models \neg A \text{ iff } ?A$$

Here is the general form of reduction rules of arbitrary binary connectives \otimes applied to 2-dimensional inputs “producing” 2-dimensional outputs:

$$\begin{bmatrix} A_1 \\ A_2 \end{bmatrix} \otimes \begin{bmatrix} B_1 \\ B_2 \end{bmatrix} \implies \begin{bmatrix} \varphi^4 A_1 A_2 B_1 B_2 \\ \psi^4 A_1 A_2 B_1 B_2 \end{bmatrix}.$$

It is possible to embed the language of our familiar classical propositional logic L^1 into the language of this 2-dimensional logic L^2 .²⁵ We call this sublanguage L^2_1 . The basic ideas are:

- (1) Each propositional variable p_i of L^1 is translated into an ordered pair $\begin{bmatrix} p_i \\ \neg p_i \end{bmatrix}$ in L^2 .²⁶ $\begin{bmatrix} p_i \\ \neg p_i \end{bmatrix}$ is the syntactic form of *empirical elementary thoughts*. An alternative would be to put this “2-dimensionality” into expressions of the form $\begin{matrix} p_i & p_i \\ t & 1 \\ f & 0 \end{matrix}$, where “ p_i ” is an atomic sign of syntax and “ t ” and “ f ” (“1” and

“0”) are atomic semantic signs.

- (2) The translation rules and the rules characterizing reduction connectives corresponding to classical junctors (negation “ \neg ”, conjunction “ \wedge ”, disjunction “ \vee ” etc.) are given in such a way that the complete reduction of each expression of the sublanguage of L^2_1 corresponding to the language of L^1 has finally the form $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ or $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$, where “ A ” and “ $\neg A$ ” represent well-formed formulas of classical propositional logic. All the entries within square brackets are 1-dimensional classical ones. But the occurrences of clas-

²⁵ Cf. MAX 2003.

²⁶ It does not matter whether we translate p of L^1 into $\begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix}$ or into $\begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix}$ in L^2 if we readjust the environment properly.

sical operators $\neg, \wedge, \vee, \supset$ and \equiv within square brackets belong to our language of analysis. In this context they represent neither meaning nor sense if considered in isolation. Classical negation \neg is not identical with our negation \Downarrow in front of square brackets. $\neg \left[\begin{matrix} A \\ B \end{matrix} \right]$ and $\Downarrow A$ are not well-formed expressions.

(3) The sense of each tautology $\models A$ or theorem $\vdash A$ of L^1 is $\left[\begin{matrix} A \\ \neg A \end{matrix} \right]$ with $\models A \equiv \top$ and $\models \neg A \equiv \perp$ whereby \top is a propositional constant naming the true and \perp a propositional constant naming the false. The thought of any tautology can be expressed by $\left[\begin{matrix} \top \\ \perp \end{matrix} \right]$

and the thought of any contradiction can be expressed by $\left[\begin{matrix} \perp \\ \top \end{matrix} \right]$. Tautologies and contradictions are opposite thoughts: $\Downarrow \left[\begin{matrix} \top \\ \perp \end{matrix} \right] = \left[\begin{matrix} \perp \\ \top \end{matrix} \right]$ and $\Downarrow \left[\begin{matrix} \perp \\ \top \end{matrix} \right] = \left[\begin{matrix} \top \\ \perp \end{matrix} \right]$. A 2-dimensional tautology is a 2-dimensional expression – maybe the final result of applying reduction rules – with a classical tautology in the first and a classical contradiction in the second dimension. A 2-dimensional contradiction is a 2-dimensional expression with a classical contradiction in the first and a classical tautology in the second dimension.

Here is the complete list of translations:

L^1		L^2	R
p_i	\Leftrightarrow	$\left[\begin{matrix} p_i \\ \neg p_i \end{matrix} \right]$	
\neg	\Leftrightarrow	\Downarrow with $\Downarrow \left[\begin{matrix} A \\ B \end{matrix} \right] \Rightarrow \left[\begin{matrix} B \\ A \end{matrix} \right]$	R \Downarrow
\wedge	\Leftrightarrow	\sqcap with $\left[\begin{matrix} A \\ B \end{matrix} \right] \sqcap \left[\begin{matrix} C \\ D \end{matrix} \right] \Rightarrow \left[\begin{matrix} A \wedge C \\ B \vee D \end{matrix} \right]$	R \sqcap
\vee	\Leftrightarrow	\sqcup with $\left[\begin{matrix} A \\ B \end{matrix} \right] \sqcup \left[\begin{matrix} C \\ D \end{matrix} \right] \Rightarrow \left[\begin{matrix} A \vee C \\ B \wedge D \end{matrix} \right]$	R \sqcup
\supset	\Leftrightarrow	\rightarrow with $\left[\begin{matrix} A \\ B \end{matrix} \right] \rightarrow \left[\begin{matrix} C \\ D \end{matrix} \right] \Rightarrow \left[\begin{matrix} A \supset C \\ \neg(D \supset B) \end{matrix} \right]$	R \rightarrow

An example:

L^1		L^2	R
$p \vee \neg p$	\Leftrightarrow	$\begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} \Downarrow \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix}$	
		$\begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} \Downarrow \begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix}$	R \Downarrow
		$\begin{bmatrix} p \vee \neg p \\ \neg p \wedge p \end{bmatrix}$	R \Downarrow
$\models p \vee \neg p$		$\models_{10} \begin{bmatrix} p \vee \neg p \\ \neg p \wedge p \end{bmatrix}$ because of $\models p \vee \neg p$ and $\models \neg p \wedge p$	

5. Frege’s negation and his trouble with Kant’s negative judgments

We already know that in the sublanguage L^2_1 really any expression – after the complete application of reduction rules – reduces to one of these two forms: $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ or $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$. Our negation “ \Downarrow ” transforms each thought into its opposite thought and vice versa. So far any thought is represented by a 2-dimensional structure. We can associate meanings²⁷ (the true/the false) with 1-dimensional structures simply. But in the sublanguage of L^2 which corresponds to the language of L^1 there is no possibility to produce expressions of the forms A or $\neg A$ which would be our candidates to represent meaning.

We can declare that the logical form of the truth of “ A ” is simply A and that the logical form of the falsity of “ A ” is then $\neg A$. Of course, we could do that the other way around: A represents the falsity of “ A ” and $\neg A$ the truth of “ A ”. In general, 2-dimensional expressions of L^2 represent thoughts and 1-dimensional expressions of L^2 represent meaning. What we need is the logical form of a connective which takes 2-dimensional structures (thoughts) as inputs and yields 1-dimensional structures as output.

Our reduction operator “ \Downarrow ” applied to 2-dimensional arguments is – in our reconstruction – the syntactic counterpart of Frege’s logical negation which GREIMANN (2018, p. 409-411, 413,

²⁷ I use “meaning” as the translation of Frege’s “Bedeutung” despite the fact that it is very common to translate “Bedeutung” as “reference”.

²⁸ E.g., „Semantic negation consists in the application of the logical function denoted by ‘it is false that p’ to a thought ...” (Greimann 2018, p. 410).

417 f., 424) calls with respect to FREGE 1918/19b "semantic negation".²⁸ There seems to be another logical negation, called "pragmatic negation": "pragmatic negation in the act of asserting or judging a thought as false". (GREIMANN 2018, p. 410). Greimann uses a language of analysis which is different from ours. Relevant parts of his interpretation language are the use of "act" in the context of judging and the distinction between semantics and pragmatics. The main difference to our language of analysis is that we are interested in the explication of possible logical forms of thoughts, truth-values, negation, judgment etc. These forms are presented in a syntactic fashion.

Are there two different ways of judging, of which one is used for the affirmative, and the other for the negative, answer to a question? Or is judging the same act in both cases? Does negating go along with judging? Or is negation part of the thought that underlies the act of judging? (FREGE 1960, p. 129).²⁹

We can associate Greimann's way of speaking about judging the false – *pragmatic negation* – with Kant's way of spe-

aking: *negative judgment*. The methodological problem behind the discussion is the alleged symmetry between negative and positive judgments and the relation between negating and negatively judging. From our point of view we have already stated that to negate a thought amounts to postulating its opposite thought. To negate a 2-dimensional argument by \Downarrow gives us another 2-dimensional expression. But judging in general has not to be understood as an *act* but formally as a *connective that reduces a 2-dimensional thought to a 1-dimensional meaning*. Whether this meaning is the true or the false does not depend on this connective but on the formal structure of the argument. In this sense the speech of "pragmatic negation" is misleading. Here negativity is associated with negation and not with the inner structure of elementary classical thoughts. The effect of "pragmatic negation" does not come from the outside. It comes from the inside. If we look at $\Downarrow \left[\begin{array}{c} A \\ \neg A \end{array} \right]$, we can observe that the reduction rule " \Downarrow " of $R\Downarrow$ is purely positive. " \Downarrow " "acts" like classical negation if all of its arguments are classical thoughts.

We interpret *judging* like negation as something which is neither positive nor negative as such. But the difference with negation is that judging re-

²⁹ „Gibt es zwei verschiedene Weisen des Urteilens, von denen jene bei der bejahenden, diese bei der verneinenden Antwort auf eine Frage gebraucht wird? Oder ist das Urteilen in beiden Fällen dasselbe? Gehört das Verneinen zum Urteilen? Oder ist die Verneinung Teil des Gedankens, der dem Urteilen unterliegt?“ (FREGE 1918/19b, p. 153).

duces dimensionality! It takes a 2-dimensional thought and yields a 1-dimensional meaning. Because Frege uses “|” (the *vertical* stroke or the *judg-*

ment stroke), I use this sign for my unary reduction connective | characterized by the reduction rule R| in the following general form:

$$|\left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right] \Rightarrow A.$$

This rule may look very simple and unexpected. But look at the following application to a thought:

$$|\left[\begin{array}{c} \neg A \\ A \end{array} \right] = \neg A.$$

A judgment of such a thought gives you a 1-dimensional *negative* result. But the reason for that is not the reduction rule R| but the entry “ $\neg A$ ” in the first dimension of the argument!

Do we need another connective with respect to the second dimension, say “ \downarrow ” with $\downarrow \left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right] \Rightarrow B$ (R \downarrow)? Do we need a negative version of “|”, say “ \downarrow ” with $\downarrow \left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right] \Rightarrow \neg A$. Frege is clearly arguing against this. How can we reconstruct his argumentation in our language of analysis?

Let “ $\left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right]$ ” be the syntactic representation of the thought of p . Let the “ p ” in the first dimension of “ $\left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right]$ ” be

the syntactic representation of the truth of p . Let the “ $\neg p$ ” in the second dimension of “ $\left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right]$ ” be the syntactic representation of the falsity of p . Our representation of the so-called pragmatic negation can use “ \downarrow ” as a unary reduction operator which takes a 2-dimensional thought (e.g., $\left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right]$) as argument and picks out the second dimension (in our example “ $\neg p$ ”): $\downarrow \left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right] = \neg p$.

Frege’s trouble with Kant’s position regarding negative judgments is that Kant does not notice the difference between “ \downarrow ” and “ \downarrow ”: $\downarrow \left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right] = \left[\begin{array}{c} \neg p \\ p \end{array} \right]$ vs. $\downarrow \left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right] = \neg p$:

If we call such a transition, from a thought to its opposite [\updownarrow], negating the thought, then negating in this sense [\updownarrow] is not co-ordinate with [has not the same dimensionality like] judging [[]], and may not be regarded as the polar opposite [!?] of judging [[]]; for what matters in judging [[]] is always the truth [picking the first dimension as true], whereas we may pass from a thought to its opposite [via \updownarrow] without asking which is true. To exclude misunderstanding, let it be further observed that this transition occurs in

the consciousness of a thinker, whereas the thoughts that are the termini a quo and ad quem of the transition were already in being before it occurred; so that this psychical event makes no difference to the make-up and the mutual relations of the thoughts. (Frege 1960, p. 128).³⁰

If we look at the ("positive") counterpart "-" of our thought-negation " \updownarrow ", it does not have any effect on its argument. I.e., its "reduction" rule R- is simply

$$-\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$$

and, therefore $-\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$. We could think that negation " \updownarrow " and position "-" have nothing in common because $-\begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \neq \updownarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix}$ and also $-\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix} \neq \updownarrow \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$. But if we look at arguments of the form $\begin{bmatrix} A \\ A \end{bmatrix}$ we get $-\begin{bmatrix} A \\ A \end{bmatrix} = \updownarrow \begin{bmatrix} A \\ A \end{bmatrix}$. Of course, $\begin{bmatrix} A \\ A \end{bmatrix}$ does not represent a thought. But it shows that to get different results in applying the reduction rules R- and R \updownarrow we need logically different expressions in the two dimensions of their arguments.

³⁰ „Nennt man nun ein solches Übergehen von einem Gedanken zum entgegengesetzten Verneinen [\updownarrow], so ist dieses Verneinen [\updownarrow] gar nicht gleichen Ranges mit dem Urteilen [[]] und gar nicht als entgegengesetzter Pol [!?] zum Urteilen [[]] aufzufassen; denn beim Urteilen [[]] handelt es sich immer um Wahrheit, wohingegen man von einem Gedanken zum entgegengesetzten übergehen kann, ohne nach der Wahrheit zu fragen [via \updownarrow]. Um Mißverständnis auszuschließen, sei noch bemerkt, daß dieses Übergehen in dem Bewußtsein eines Denkenden geschieht, daß aber sowohl der Gedanke, von dem übergegangen wird, als auch der Gedanke, zu dem übergegangen wird, bestanden haben, bevor dies geschieht, daß also durch diesen seelischen Vorgang an dem Bestande und an den Beziehungen der Gedanken zueinander nichts geändert wird.“ (FREGE 1918/19b, p. 152).

The reduction rule R– reminds us of Frege’s use of “⊢” as composed of “|” and “–”:

$$|- \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = | \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} = A \text{ in general and}$$

$$|- \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = | \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = p \text{ and } |- \begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix} = | \begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix} = \neg p \text{ for classical thoughts.}^{31}$$

Here “–” keeps 2-dimensionality like “↕”, but “|” reduces dimensionality.

The difference between “–” vs. “|” and “↕” vs. “↳” can also be observed with respect to tautologies and contradictions: $\begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix}$ vs. \top and $\begin{bmatrix} \perp \\ \top \end{bmatrix}$ vs. \perp .

$$- \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} \text{ vs. } | \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} = \top \updownarrow \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \perp \\ \top \end{bmatrix} \text{ vs. } \hookrightarrow \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} = \perp.$$

But with respect to tautologies and contradictions we can neglect the difference between both dimensions in the following sense:

$$\begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} \text{ is a tautology } (\models_{10} \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix}) \text{ iff } | \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} \text{ is a tautology iff } \models \top.$$

And in the full system L^2 we have

$$\models_{10} \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \text{ iff } \models A.$$

$$\begin{bmatrix} \perp \\ \top \end{bmatrix} \text{ is a contradiction } (\models_{10} - \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix}) \text{ iff } ? \begin{bmatrix} \top \\ \perp \end{bmatrix} \text{ is a contradiction iff } ? \perp.$$

Do we really need “|”, “↕” and “↳” as “Urbestandteile” (undefined basic elements) to express all these things? Do we need two ways of judgments: positive and negative? Frege says clearly “no”!

³¹There is another aspect of “–”: It has to guarantee that the result of applying it to an arbitrary argument yields a thought. We will come to this point in the last section.

Thus the assumption of two different ways of judging must be rejected. But what hangs on this decision? It might perhaps be regarded as valueless, if it did not effect an economy of logical primitives and their expressions in language. On the assumption of two ways of judging we need:

1. affirmative assertion $[| \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow A, | \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = p];$

2. negative assertion, e.g. inseparably attached to the word 'false'

$$[\downarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow B, \downarrow \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = \neg p];$$

3. a negative word like 'not' in sentences uttered non-assertively

$$[\updownarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} B \\ A \end{bmatrix}, \updownarrow \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix}, \updownarrow \begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix}].$$

If on the other hand we assume only a single way of judging, we only need:

1. assertion $[|];$

2. a negative word $[\updownarrow];$

Such economy always shows that analysis has been pushed further, which leads to a clearer insight. There hangs together with this an economy as regards a principle of inference ... (FREGE 1960, p. 130 f.)³²

³² „So ist denn die Annahme von zwei verschiedenen Weisen des Urteilens zu verwerfen. Aber was hängt denn von dieser Entscheidung ab? Vielleicht könnte man sie für wertlos halten, wenn dadurch nicht eine Ersparung an logischen Urbestandteilen und an dem, was ihnen sprachlich entspricht, bewirkt würde. Bei der Annahme von zwei verschiedenen Weisen des Urteilens haben wir nötig:

1. die behauptende Kraft im Falle des Bejahens $[| \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow A, | \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = p],$

2. die behauptende Kraft im Falle des Verneinens, etwa in unlöslicher Verbindung mit dem Worte "falsch" $[\downarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow B, \downarrow \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = \neg p],$

3. ein Verneinungswort wie "nicht" in Sätzen, die ohne behauptende Kraft ausgesprochen werden $[\updownarrow \begin{bmatrix} A \\ B \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} B \\ A \end{bmatrix}, \updownarrow \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix}, \updownarrow \begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} p \\ \neg p \end{bmatrix}].$

Nehmen wir dagegen nur eine einzige Weise des Urteilens an, haben wir dafür nur nötig

1. die behauptende Kraft $[|],$

2. ein Verneinungswort $[\updownarrow]$

Eine solche Ersparung zeigt immer eine weitergetriebene Zerlegung an, und diese bewirkt eine klarere Einsicht. Damit hängt eine Ersparung eines Schlußgesetzes zusammen.“ (FREGE 1918/19b, p. 154).

“|” and “ \updownarrow ” are primitives characterized by different patterns of reduction rules. “?” can be defined and is, therefore, *not primitive*:

$$\vdash \left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right] =_{df} | \updownarrow \left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right].$$

$$| \updownarrow \left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right] = \neg p$$

1.	$ \updownarrow \left[\begin{array}{c} p \\ \neg p \end{array} \right] = \neg p$	
2.	$ \left[\begin{array}{c} \neg p \\ p \end{array} \right] = \neg p$	R \updownarrow
3.	$\neg p = \neg p$	R

Let us come back to some of Frege’s questions (FREGE 1960, p. 129):

(a) “Are there two different ways of judging, of which one is used for the affirmative, and the other for the negative, answer to a question?” The answer is clearly “no!” There is only one way of judging which is neutral with respect of being positive or negative. The result of judging depends solely on the content of its argument. Judging (|) can only applied to thoughts. Correspondingly, “|A” is not well-formed. But we will see in a moment how “| – A” can be well-formed.³³

(b) “Or is judging the same act in both cases?” Yes! In the context of the *Be-griffsschrift* “|” is indicating that the whole expression following it is a *logical thought*, that Frege has a proof for it or it is itself already an axiom. Judging is simply judging. The final result of a proof can look “positive” like $\vdash p \supset p$ or “negative” like $\vdash \neg(p \wedge \neg p)$. Please look back to the move from “affirmative assertion” to “assertion” without “affirmative” in the quotation above (FREGE 1960, p. 130 f.).

(c) “Does negating go along with judging?” No! *Negating* is the transition

³³ Frege “considers the talk of negation in the sense of ‘negative judgement’ as logically misleading, because, in his view, any judgement is per se an affirmative judgement.” (GREIMANN 2018, p. 414). We say – in accordance with Frege – that judgment is neutral with respect to negation and affirmation. Frege’s formulation “we assume only a single way of judging” (1960, p. 130) does not mean “a single positive way”. We can verify this by his move from “affirmative assertion” (“die behauptende Kraft im Falle des Bejahens”) to simply “assertion” (“die behauptende Kraft”) (ibid. & FREGE 1918/19b, p. 154). Frege is not arguing that “negative judgments” are misleading. We are on the wrong track if we think that “negative judgements” are expressible by a single connective. The definition shows that “Verneinen” means applying neutral judging to the negation of a thought. The result itself can be true or false.

from a thought (a 2-dimensional expression) to its opposite thought (its corresponding 2-dimensional expression). *Judging* takes a thought (a 2-dimensional expression) and yields a truth-value (a 1-dimensional expression by selecting the first dimension in our approach).

(d) "Or is negation part of the thought that underlies the act of judging?" We have to be precise here: " \Downarrow " cannot be part of expressions of the form $\begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$ or $\begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$. " $\Downarrow A$ " is not well-formed. But " \Downarrow " is in the scope of "|". This should not be confused with our use of classical negation " \neg " inside 2-dimensional expressions to represent the logical form of thoughts. " \neg " has only arguments given by the language of L^1 .³⁴

Our starting point were seemingly exclusive answers to the (epistemo)logical status of equations by Kant and Frege: Expressions like " $7 + 5 = 12$ " are *synthetic* for Kant but *analytic* for Frege. But that's a misleading shortening. Both thinkers agree that we need two diffe-

rent dimensions to characterize mathematical judgments (Kant) or sentences (Frege). They have to be not only *synthetic* in one dimension but also a priori in the other dimension for Kant. Frege's program was to show that equations are provable thoughts which cannot be perceived by senses in one dimension but they are nevertheless objective in the other dimension. Both thinkers agree that the creation of a 1-dimensional thirdness is not a solution to answer the question "How is metaphysics/logic as science possible". We have shown that Kant's *synthetic judgments a priori* as well as Frege's *thoughts* can be reconstructed as *2-dimensionally structured intermediate cases* within our language of analysis. From a methodological point of view Frege is a follower of Kant without being Kantian in motivating his thoughts philosophically and explicating them logically. Frege's way of characterizing thoughts as bivalent logical objects enables him to interpret negation as a logical connective which takes an arbitrary thought and yields its opposite thought. We say that logical negation keeps dimensionality. Judging is reducing a 2-dimensional thought

³⁴ Greimann writes: "... for Frege, to judge is to make a choice between opposite thoughts that contains both a positive and a negative judgement" (GREIMANN 2018, p. 411). This formulation is misleading in two respects: (a) "to judge is to make a choice between opposite thoughts": If we make a choice between two thoughts, then the result should be one of these two thoughts. But Frege says: judgment is "the recognition of the truth of a thought" (FREGE 1956, p. 294). I think "the recognition of the truth of a thought" is not a thought. If a thought has the form $\begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix}$, then the recognition of the truth of this thought ($\begin{bmatrix} \neg p \\ p \end{bmatrix}$) is the truth of $\neg p$. The result is a truth-value (1-dimensional) and not a thought again (2-dimensional). (b) "thoughts that contains both a positive and a negative judgement". If this were true, then we could apply "|" inside thoughts?! Thoughts "contain" both truth-values at once without any functional connection (bivalence). We realize that by taking ordered pairs consisting of A and $\neg A$ without using any connective.

to a 1-dimensional truth-value. Negative judging is simply judging the negation of a thought. Frege criticizes Kant for assuming that positive and negative judgments are two autonomous types. Kant was not able to see that the logical form of negative judgments is not primitive but a composition of judging with logical negation of thoughts in its scope. Frege is convinced that in his *Begriffsschrift* a final reduction to one dimension – the true – is indispensable. The judgment stroke indicates that what follows it belongs to the *Begriffsschrift*.³⁵ But a consequence within our language of analysis using L^2 is that tautologies remain 2-dimensional expressions which are \models_{10} -valid. Not the lack of the false is crucial but simply the inner order of the true (\top) and the false (\perp).

6. An Outlook: Applying our approach to Frege's *Begriffsschrift*

In the last part we use our language of analysis to try to connect it with Frege's earlier investigations in his *Begriffsschrift* with respect to *judgment*, *content*

and *negation*. We are aware that the concepts "sense" and "thought" are not in the center of his interest.³⁶ Our remarks are a first trial and open for critical discussion.

(a) The (left) vertical stroke (the judgment stroke) & the horizontal stroke (the content stroke):

A judgment is always to be expressed by means of the sign

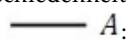


This stands to the left of the sign or complex of signs in which the content of the judgment is given. If we *omit* the little vertical stroke at the left end of the horizontal stroke, then the judgment is to be transformed into a mere complex of ideas; the author is not expressing his recognition or non-recognition of the truth of this. Thus, let



mean the judgment: 'unlike magnetic poles attract one another.' In that case

³⁵ Cf. Wittgenstein's criticism in his *Tractatus* T 4.442: "(Frege's 'Urteilstrich' ‚┘‘ ist logisch ganz bedeutungslos; er zeigt bei Frege (und Russell) nur an, dass diese Autoren die so bezeichneten Sätze für wahr halten. ‚┘‘ gehört daher ebenso wenig zum Satzgefüge, wie etwa die Nummer des Satzes. Ein Satz kann unmöglich von sich selbst aussagen, dass er wahr ist.)" (WITTGENSTEIN 1984, p. 42).

³⁶ But we can find them: (a) "Accordingly, I divide all the symbols I use into those that can be taken to mean various things and those that have a fully determinate sense." (FREGE 1960, p. 1. "Alle Zeichen, die ich anwende, theile ich daher ein in solche, unter denen man sich Verschiedenes vorstellen kann, und in solche die einen ganz bestimmten Sinn haben." FREGE 1879, p. 1). "... even if a slight difference of sense is discernible, the agreement in sense is preponderant (FREGE 1960, p. 3. "Wenn man nun auch eine geringe Verschiedenheit des Sinnes erkennen kann, so ist doch die Uebereinstimmung überwiegend." FREGE 1879, p. 3) etc. (b) With respect to  A: "he may make inferences from this thought and test its correctness on the basis of these." (FREGE 1960, p. 2. "etwa um Folgerungen daraus zu ziehen und an diesen die Richtigkeit des Gedankens zu prüfen." FREGE 1879, p. 2) etc.

— A

will not express this judgment
... (FREGE 1960, p. 1 f.).³⁷

The structure "— A" represents "a mere complex of ideas" which Frege later reanalyzes as the *thought of A*. We can read "—..." as "the circumstance that ..." ("der Umstand, dass") or "the proposition that" ("der Satz, dass"). We have already introduced our reduction operator "—" characterized by the reduction rule R—: $-\left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right] \Rightarrow \left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right]$, i.e., that the application of "—" is redundant if the argument is already a 2-dimensional structure, a mere complex of ideas (a thought).

Not every content can be turned into a judgment by prefixing \vdash to a symbol for the content; e.g. the idea 'house' cannot. Hence we distinguish

contents that *are*, and contents that *are not*, possible contents of judgment.

As a constituent of the sign *the horizontal stroke combines the symbols following it into a whole; assertion, which is expressed by the vertical stroke at the left end of the horizontal one, relates to the whole thus formed.* The horizontal stroke I wish to call the *content-stroke*, and the vertical the *judgment-stroke*. The content-stroke is also to serve the purpose of relating any sign whatsoever to the whole formed by the symbols following the stroke. *The content of what follows the content-stroke must always be a possible content of judgment.* (ibid., p. 2).³⁸

" \vdash —" is a complex sign which consists of the parts " \vdash " and "—". The task of the horizontal stroke is to secure

³⁷ „Ein Urtheil werde immer mit Hilfe des Zeichens

\vdash —

ausgedrückt, welches links von dem Zeichen oder der Zeichenverbindung steht, die den Inhalt des Urtheils angiebt. Wenn man den kleinen senkrechten Strich am linken Ende des wagerechten fortlässt, so soll dies das Urtheil in eine blossе Vorstellungsverbindung verwandeln, von welcher der Schreibende nicht ausdrückt, ob er ihr Wahrheit zuerkennt oder nicht. Bedeute z. B.

\vdash — A

das Urtheil: ‚die ungleichnamigen Magnetpole ziehen sich an‘; dann wird

— A

nicht dies Urtheil ausdrücken ... (FREGE 1879, p. 1 f.)

³⁸ „Nicht jeder Inhalt kann durch das vor sein Zeichen gesetzte \vdash — ein Urtheil werden, z. B. nicht die Vorstellung ‚Haus‘.

Wir unterscheiden daher beurtheilbare und unburtheilbare Inhalte. Der wagerechte Strich, aus dem das Zeichen \vdash — gebildet ist, verbindet die darauf folgenden Zeichen zu einem Ganzen, und auf dies Ganze bezieht sich die Bejahung, welche durch den senkrechten Strich am linken Ende des wagerechten ausgedrückt wird. Es möge der wagerechte Strich Inhaltsstrich, der senkrechte Urtheilsstrich heissen. Der Inhaltsstrich diene auch sonst dazu, irgendwelche Zeichen zu dem Ganzen der darauf folgenden Zeichen in Beziehung zu setzen. Was auf den Inhaltsstrich folgt, muss immer einen beurtheilbaren Inhalt haben.“ (FREGE 1879, p. 2).

that what follows is a “possible content of judgment”, it “must always be a possible context of judgment”. From our point of view this means that the application of “–” to an expression which is not already 2-dimensional should be converted into a 2-dimensional one. E.g., Frege’s “—” as well as our “–” are context-dependent. If we have “A”, we do not know whether it is true or not. This situation can be explicated by rule R–*:

$$-A \Rightarrow \left[\begin{array}{c} A \\ B \end{array} \right].$$

If “B” is different from “¬A”, we get a content which cannot become a judgment. If “B” is “¬A”, we get $\left[\begin{array}{c} A \\ \neg A \end{array} \right]$. It represents a content which can become a judgment. (cf. FREGE 1960, p. 2). In the following we presuppose $B = \neg A$.³⁹ The curious point is that “–” plays different roles with respect to the structure of its arguments, but nevertheless we get

$$--A = - \left[\begin{array}{c} A \\ \neg A \end{array} \right] = \left[\begin{array}{c} A \\ \neg A \end{array} \right].$$

(b) Negation is represented by adding a small vertical stroke to the content

stroke like this:

$$\text{—} \text{—} A$$

Greimann describes this situation in the following way:

Negation, so construed, is not a mental act, but a mathematical function that is a part of the semantic content of the sentences in which the negation stroke occurs. It is hence clear that that the negation stroke expresses the semantic type of negation, which refers to the contents of judgements. Frege’s notation makes this syntactically visible by placing the negation stroke at the underside of the content stroke. (2018, p. 413).

“[P]lacing the negation stroke at the underside of the content stroke” is not the whole story:

I call *this* small vertical stroke the *negation stroke*. The part of the horizontal stroke occurring to the right of the negation-stroke is the content-stroke of

³⁹ Our proposal is an alternative to the interpretation in STELZNER (1995). He says: „Ist der Inhaltsstrich der *Begriffsschrift* termbildender Operator, der aus einem Gebilde *H* mit beurteilbarem Inhalt den Terminus ‚der Umstand, daß *H*‘, ‚der Satz, daß *H*‘ bildet, so ist der ihm syntaktisch entsprechende Waagerechte der *Grundgesetze* zum Ausdruck einer Wahrheitsfunktion eingeführt, die genau dann den Wert wahr annimmt, wenn ihr Argument der Wert wahr ist. Ist das Argument der Wert falsch oder ein Gegenstand, der kein Wahrheitswert ist, so ist der Wert der Funktion der Wert falsch, d.h. der Waagerechte wird als Prädikator zum Ausdruck des Prädikats ‚ist wahr‘ eingeführt.“ (STELZNER 1995, p. 58 f.). Stelzner speaks about the syntactic correspondence („syntaktisch entsprechende“) between the content stroke of the *Begriffsschrift* and the horizontal in Frege’s *Basic Laws of Arithmetic*. He associates the content stroke with a term-forming operator and the horizontal with a truth-function which assigns true to true, false to false but also false to any third (non-propositional) object. My proposal is to look at the horizontal stroke as a kind of filter which has to secure that all vertices in Frege-trees are thoughts. It has not only to secure bivalence but also the right complexity of all vertices.

A; the part occurring to the left of the negation-stroke is the content-stroke of the negation of A. Here as elsewhere in our symbolism, no judgment is performed if the judgment-stroke is absent.

$\neg A$

merely requires the formation of the idea that A is not the case,

without expressing whether this idea is true. (FREGE 1960, p. 7).⁴⁰

By the small vertical stroke the content stroke is divided into two parts which differ in scope. But they can differ also in the role they play with respect to A. Our representation of $\neg A$ is $\neg \downarrow \neg A$ which yields

1.	$\neg \downarrow \neg A$	
2.	$\neg \downarrow \left[\begin{array}{c} A \\ \neg A \end{array} \right]$	R-*
3.	$\neg \left[\begin{array}{c} \neg A \\ A \end{array} \right]$	R↓
4.	$\left[\begin{array}{c} \neg A \\ A \end{array} \right]$	R-

The result is still a thought. If we look at A, the final corresponding application of "↓" yields $\neg A$: $\left[\begin{array}{c} \neg A \\ A \end{array} \right] = \neg A$. According to our interpretation this means that A is false. What about judging a double negation ($\neg\neg A$)?

⁴⁰ „Ich nenne diesen kleinen senkrechten Strich den Verneinungsstrich. Der rechts vom Verneinungsstriche befindliche Theil des wagerechten Striches ist der Inhaltsstrich von A, der links vom Verneinungsstriche befindliche Theil dagegen ist der Inhaltsstrich der Verneinung von A. Ohne den Urtheilsstrich wird hier so wenig wie anderswo in der Begriffsschrift ein Urtheil gefällt. Afordert nur dazu auf, die Vorstellung zu bilden, dass A nicht stattfinde, ohne auszudrücken, ob diese Vorstellung wahr sei.“

1.	$ - \updownarrow - \updownarrow - A$	
2.	$ - \updownarrow - \updownarrow \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$	R-*
3.	$ - \updownarrow - \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$	R \updownarrow
4.	$ - \updownarrow \begin{bmatrix} \neg A \\ A \end{bmatrix}$	R-
5.	$ - \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$	R \updownarrow
6.	$ \begin{bmatrix} A \\ \neg A \end{bmatrix}$	R-
7.	A	R

Finally, let us come back to a point which we mentioned en passant. Frege characterizes thoughts as objects which are not perceivable by senses as well as objective things. So we *grasp* (*fassen*) thoughts. But is Frege's own access to his well-designed concept *thought* a kind of grasping? Or did he *find* the concept *thought*? Or did he *invent* this concept? Frege has a clear answer:

This ideography, likewise, is a device invented for certain scientific purposes, and one must not condemn it because it is not suited to others. If it answers to these purposes in some degree, one should not mind the fact that there are no new truths in

my work. I would console myself on this point with the realization that a development of method, too, furthers science. Bacon, after all, thought it better to invent a means by which everything could easily be discovered than to discover particular truths, and all great steps of scientific progress in recent times have had their origin in an improvement of method. (FREGE 1970, p. 6) ⁴¹

And

The mere invention of this ideography has, it seems to me, advanced logic. I hope that logici-

⁴¹ „So ist diese Begriffsschrift ein für bestimmte wissenschaftliche Zwecke ersonnenes Hilfsmittel, das man nicht deshalb verurtheilen darf, weil es für andere nichts taugt. Wenn sie diesen Zwecken einigermaßen entspricht, so möge man immerhin neue Wahrheiten in meiner Schrift vermissen. Ich würde mich darüber mit dem Bewusstsein trösten, dass auch eine Weiterbildung der Methode die Wissenschaft fördert. Hält es doch Baco für vorzüglicher ein Mittel zu erfinden, durch welches Alles leicht gefunden werden kann, als Einzelnes zu entdecken, und haben doch alle grossen wissenschaftlichen Fortschritte der neueren Zeit ihren Ursprung in einer Verbesserung der Methode gehabt.“ (FREGE 1879, p. V).

ans, if they do not allow themselves to be frightened off by an initial impression of strangeness, will not withhold their assent from the innovations that, by a necessity inherent in the subject matter itself, I was driven to make. (ibid., p. 7).⁴²

From my point of view the *invention* of an interesting language of analysis using logical tools – my 2-dimensional framework – is an offer to readers who “do not allow themselves to be frightened off by an initial impression of strangeness”. Further investigations have to demonstrate the fruitfulness and the range of this method to interpret philosophical as well as logical texts.

References

- FREGE, Gottlob. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Verlag von Louis Nebert: Halle/Saale, 1879. <https://b-ok.cc/book/3517171/f28b88>
<https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN538957069?tify={%22view%22:%22info%22}>
- _____. *Die Grundgesetze der Arithmetik. Eine logische-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner 1884.
<https://archive.org/details/diegrundlagende00freggoog/page/n7/mode/2up>
- _____. *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus 2*, 1918-1919a, p. 58-77. <http://www.gavaga.i.de/HHP32.htm>
- _____. *Die Verneinung. Eine logische Untersuchung. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 1. A. Hoffman (Erfurt) & H. Engert (Dresden), Verlag der Keyerschen Buchhandlung: Erfurt 1918-1919b, p. 143-157. <http://sammelpunkt.philo.at/533/>
- _____. *The Foundations of Arithmetic. A logico-mathematical enquiry into the concept of number*. Translated by John Langshaw Austin. New York: Harper & Brothers, second revised edition 1953 (First Harper Torchbook edition published 1960).
[http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Frege,Gottlob/Frege,_Gottlob_-_The_Foundations_of_Arithmetic_\(1953\)_2Ed_7.0-2.5_LotB.pdf](http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Frege,Gottlob/Frege,_Gottlob_-_The_Foundations_of_Arithmetic_(1953)_2Ed_7.0-2.5_LotB.pdf)
- _____. *The Thought: A Logical Inquiry*. Translation of FREGE 1918/19a. *Mind*, New Series, Vol. 65, No. 259, 1956, p. 289-311.
<http://inescrespo.altervista.org/nyu/Frege1918.pdf> <http://www.jstor.org/stable/2251513>
- _____. *Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought*. Complete translation by S. Bauer-Mengelberg. In: HEIJENOORT, Jean van. *Frege and Gödel: Two Fundamental Texts in Mathematical Logic*. Harvard University Press: Cambridge, Mass. 1970, p. 1-82.
https://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/frege/Frege_Begriffsschrift.pdf
- _____. *Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought*. Partial translation (§§1-12). In: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Edited and translated by Peter GEACH & Max BLACK.. Oxford: Basil Blackwell 1960a, p. 1-20.
- _____. *Negation*. Translation of FREGE 1918/19b. In: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. GEACH, Peter & Max BLACK (eds. and trans.). Oxford: Basil Blackwell 1960b, p. 117-135.
- GREIMANN, Dirk. *Frege on Negative Judgement and Assertion*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 140, Ago./2018, p. 409-428. <http://www.scielo.br/pdf/kr/v59n140/0100-512X-kr-59-140-0409.pdf>
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
<https://www.projekt-gutenberg.org/kant/krvb/krvb.html>

⁴² „Schon das Erfinden dieser Begriffsschrift hat die Logik, wie mir scheint, gefördert. Ich hoffe, dass die Logiker, wenn sie sich durch den ersten Eindruck des Fremdartigen nicht zurückschrecken lassen, den Neuerungen, zu denen ich durch eine der Sache selbst innewohnende Nothwendigkeit getrieben wurde, ihre Zustimmung nicht verweigern werden.“ (FREGE 1879, p. VII).

- _____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. 1783. Fünfte Auflage mit Einleitung, Beilagen, Personen- und Sachregister herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig: Verlag von Felix Meiner 1920.
<https://archive.org/download/immanuelkantspr00kantuoft/immanuelkantspr00kantuoft.pdf>
- _____. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul GUYER (University of Pennsylvania) & Allen W. WOOD (Yale University). The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Cambridge: University Press, 1998.
<https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/u.osu.edu/dist/5/25851/files/2017/09/kant-first-critique-cambridge-1m89p-rv.pdf>
- _____. *Prolegomena to Any Future Metaphysics. That Will Be Able to Come Forward as Science*. Translated and edited by Gary HATFIELD, University of Pennsylvania, Revised Edition, Cambridge: University Press, 2004.
<https://b-ok.cc/dl/730730/08f613>
- KRIPKE, Saul. Naming and Necessity. In: *Semantics of Natural Language*. Synthese Library. Wien & New York: Springer 1972, p. 253-355.
- MAX, Ingolf. Freges Gedanke und seine nichtklassischen Verwandten. In: *Traditionelle und moderne Logik. Zum 65. Geburtstag von Lothar Kreiser*. Edited by Ingolf Max, Leipzig: Universitätsverlag 2003, 149-179.
- STELZNER, Werner. Wahrheits- und Falschheitsfunktionen in der Begriffsschrift der *Grundgesetze*. In: *Logik und Mathematik: Frege-Kolloquium Jena 1993*. Edited by Ingolf MAX & Werner STELZNER. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 58-67.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen* [PU]. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- _____. *Philosophical Investigations* [PI]. Edited and translated by Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, 3rd ed. Oxford: Basil Blackwell 1986.

Received / Recebido: 18/07/2020
Approved / Aprovado: 18/11/2020
Published / Publicado: 30/12/2020

Intentionality and the Logico-Linguistic Commitment: A Critique of Roderick Chisholm

[Intencionalidade e Compromisso Lógico-Linguístico: Uma crítica a Roderick Chisholm]

Luis Niel*

Abstract: The aim of this article is to analyze and criticize Roderick Chisholm's conception of intentionality, which has, historically, served as the point of departure for most accounts of intentionality in analytic philosophy. My goal is to highlight the problematic 'logico-linguistic commitment' presupposed by Chisholm, according to which mental concepts should be interpreted by means of semantic concepts. After addressing Chisholm's differentiation between the ontological thesis (the idea that the intentional object might not exist) and the psychological thesis (the conception that only mental phenomena are intentional), as well as his defining criteria for intentionality (non-existential implication, independency of truth-value, and indirect reference), I focus on the manifold problems presented by his theory. First, the two initial criteria entail a conceptual confusion between the semantic concept of 'intensionality' and the mental concept of 'intentionality'. Second, according to these criteria-and against Chisholm's explicit intention-perception and other cognitive activities should not be considered intentional. Third, there are no grounds for the artificial conflation of intentionality and the concept of 'propositional attitudes'-an equation which is an explicit tenet of the logico-linguistic commitment. In general, I argue that an interpretation of intentionality based on this commitment obscures the true meaning of the concept of intentionality, as it is presented, for instance, by phenomenology.

Keywords: Chisholm. Intentionality. Intensionality. Propositional Attitudes. Logico-linguistic Commitment.

*Ph.D., Universität zu Köln, Germany. Assistant Professor at Universidad Nacional del Litoral, Argentina, and researcher at the Argentine Research Council (CONICET). E-mail: luisniel@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0685-4045>.

Resumo: O objetivo deste artigo é o de analisar e criticar a concepção de intencionalidade de Roderick Chisholm que, historicamente, serviu como ponto de partida para muitas considerações da intencionalidade dentro da filosofia analítica. Minha meta é esclarecer o problemático "compromisso lógico-linguístico" pressuposto por Chisholm, segundo o qual conceitos mentais devem ser interpretados por meio de conceitos semânticos. Depois de abordar a diferenciação de Chisholm entre a tese ontológica (a ideia de que o objeto intencional pode não existir) e a tese psicológica (a concepção de que somente fenômenos mentais são intencionais) bem como o seu critério de definição para intencionalidade (implicação não-existencial, independência ou valor de verdade e referência indireta), me debrucei sobre os diversos problemas apresentados por sua teoria. Primeiro, os dois critérios iniciais acarretam uma confusão conceitual entre o conceito semântico de "intencionalidade" e o conceito mental de "intencionalidade". Segundo, de acordo com esses critérios - e contra a intenção explícita de Chisholm - percepção e outras atividades cognitivas não devem ser consideradas intencionais. Terceiro, não há fundamentos para a fusão artificial de intencionalidade e o conceito de "atitudes proposicionais" - uma equação que é um princípio explícito do compromisso lógico-linguístico. Em geral, sustento que uma interpretação da intencionalidade baseada nesse compromisso obscurece o verdadeiro significado do conceito de intencionalidade como apresentada, por exemplo, pela fenomenologia.

Palavras-chave: Chisholm. Intencionalidade. Intencionalidade. Atitudes proposicionais. Compromisso lógico-linguístico.

Introduction

Everyone trained in the phenomenological tradition has a strange feeling when starting to read analytic essays on intentionality. The feeling usually takes the form of questions such as: what's going on here? How are these analytic accounts of the concept of intentionality related to what we know about Brentano and Husserl (just to name the leading figures)? In this context, one has the peculiar feeling that as regards the concept of intentionality-to use Michael Dummett's metaphor-the Rhine and the Danube are more separated than we thought. *La raison d'être*

of this article is to try to understand why we are talking about the same concept in such different languages and approaches, which might lead us to think whether we are talking about the same issue. In that sense, the analysis of the concept of intentionality might shed some light regarding the gap between the phenomenological and the analytical traditions.

As is well known, the concept of intentionality has a long history that originated in medieval times. But it was indeed Franz Brentano who reintroduced it in contemporary philosophy in the context of his descriptive psychology as a first-person research into one's

own experiences.¹

Intentionality is nowadays one of the most important concepts in modern analytic philosophy of mind. Independent of various different positions (functionalism, reductionism, etc.), the reference to intentionality is almost an unavoidable field of research in order to present a comprehensive analysis of the mind.² Indeed, it is difficult to find a single definition of this concept that encompasses all the different positions, and just within analytic philosophy. In a general sense, intentionality may be defined as the *aboutness* of the mind, i.e., the mind is constituted by (some) experiences (or states) which are about something, or, in other words, the mind is directed towards something. It might be said that this provisional and classical definition can be accepted by almost every philosopher. Nonetheless, the question posed by this article is whether Chisholm (and, in general, many of the analytic theories of intentionality) remains true to the conceptual framework of the 'original definition', or rather moves far away from it.

The aim of this article is to analyze and criticize the analytic concept of intentionality as it is presented by Roderick Chisholm. I have chosen Chisholm since he is considered the first to introduce the concept of intentionality in the Anglo-Saxon analytic world, which established the basis of interpreting this concept throughout the following decades.³

I first address Chisholm's differentiation between the ontological thesis (the idea that the intentional object might not exist), and the psychological thesis (the conception that only mental or psychological phenomena are intentional and not physical phenomena). I do this as a point of departure, in order to establish the conceptual background upon which intentionality will be examined. Second, I present a formulation of intentional statements, as presented by Chisholm. Third, I analyze his defining criteria for intentionality: non-existential implication, independency of truth-value, and indirect reference. Fourth, I show that the first two criteria harbor a conceptual confusion between the semantic concept of 'inten-

¹For Brentano, Intentionality, as directedness (or aboutness) of the mind, is the mark of every mental phenomenon, i.e., it is not necessarily restricted to linguistic phenomena. For him, there are three kinds of mental or psychological phenomena: presentations (*Vorstellungen*), judgements and emotions. All mental phenomena are either presentations or have a presentation at their basis, i.e., presentations are the most basic and fundamental forms of mental life. This implies that a judgement necessarily presupposes a presentation, but, conversely, a presentation does not necessarily imply a judgement. The general characteristic of all mental phenomena is that they are intentional, i.e., they are directed towards an object (or a state-of-affairs) (BRENTANO, 1874, p.68).

²And, of course, this is only in the frame of analytic philosophy. It is needless to say how important this concept was and still is for the continental-phenomenological tradition.

³Similar remarks could be made about Elisabeth Anscombe and Peter Geach (among others). Nevertheless, I agree with Kim when he says that "it was Chisholm's seminal work in the 1950s and 1960s that introduced the *Problematik* of intentionality into analytic philosophy, making it a central area of research in philosophy of mind and language (...) Our current use of 'intentional' and 'intentionality' derives from, and is continuous with, Chisholm's early work" (KIM, 2003, p.650).

sionality' and the mental concept of 'intentionality'. Fifth, I point out that in spite of Chisholm's explicit intention-perception and other cognitive activities should not be considered intentional, due to the artificial character of the third criterion. Sixth, I bring into account the relation between intentionality and the concept of 'propositional attitudes', in order to show the problematic and artificial conflation of both concepts—an equation which not only has no grounds, but which is also an explicit tenet of the 'logico-linguistic commitment'. In general, I argue that an interpretation of intentionality based on this commitment obscures the true meaning of the concept of intentionality, as it is presented, for instance, by phenomenology.

Based on all these points, I claim that Chisholm's and, in general, many of the analytic accounts of intentionality are based on problematic presuppositions grounded on the assumption of the 'logico-linguistic commitment', namely, the idea that mental concepts must be interpreted by means of logico-linguistic or semantic concepts. In that sense, I will argue that, in spite of Chisholm's explicit intention to avoid philosophical commitments,⁴ he com-

mits himself to this logico-linguistic conception of intentionality, perhaps unaware of the manifold implications of this position. I highlight that this commitment also requires the reduction of the mental concept of intentionality to a linguistic/semantic conception of intentionality, expressed by the very idea of 'propositional attitude' that can be translated or formalized into analyzable language sentences. This fact is best acknowledged by Chisholm's explicit confession of a "linguistic version of Brentano's thesis" (CHISHOLM, 1956, p.147).⁵ That this commitment works as a sort of an underlying metaphysical assumption that conditions many of the analyses in the analytic philosophy of mind will not be argued, but rather presupposed. In this context, I argue that this linguistic interpretation not only does not depict the very phenomenon of intentionality, but it also conceals its true meaning.

In order to show the hidden implications of such a position, i.e. the commitment to a logico-linguistic approach to intentionality and mental life, I pursue the following argumentative strategy: in most cases, I do not focus on the arguments and analyses explicitly outlined by Chisholm, but rather on those

⁴"Let us look for the simplest answer possible. By 'the simplest answer', I mean, not only the answer that is easiest to understand, but also the one that involves *the fewest philosophical commitments*" (CHISHOLM 1981, p.13, emphasis added).

⁵"The 'thesis of intentionality' would now become: the psychological, unlike the non-psychological, can be adequately described only by using *sentences* that are intentional" (CHISHOLM 1964, p.269; emphasis added). "I shall set forth a procedure by means of which we can investigate the '*logic*' or '*grammar*' of some of our intentional concepts and which will enable us to contrast them with other modal concepts" (CHISHOLM, 1966, p.11; emphasis added). For an explicit defense of this linguistic version of intentionality, cf. Harney (1984, p.25 ss).

aspects of his philosophy that implicitly remain 'hidden' in the conceptual background. In other words, I concentrate on the conceptual implications of some of his main explicit insights, in order to put into question the very possibility of Chisholm's (and of many analytic philosopher's) project, namely the translation of intentional experience into an intentional language.

I should also note that my approach is not intended to be a precise historical comparison between Chisholm and Brentano. In other words, I am not interested in proving whether Chisholm's interpretation of Brentano is accurate or not. In any case, the differences between both philosophers results as a corollary of the following arguments, which also shows in which sense Chisholm's thought is more related to Russell's and Frege's⁶ positions than that of Brentano. It shall also note that the article is not an attempt to reconstruct the evolution of Chisholm's concept of intentionality from the 1950s to the 1980s either.⁷

As a second corollary of this article, I shall suggest the idea that this commit-

ment had a massive influence over the analytic conceptions of intentionality.⁸ Indeed, based on the logico-linguistic commitment inaugurated by Chisholm, intentionality became a propositional attitude in which certain intentional verbs such as 'believe', 'ascribe' or 'desire' are related to a proposition. Either for criticizing or for following it, this background conception of intentionality based on the logico-linguistic commitment was shared by almost every analytic philosopher since Quine (1960, p. 220-221) up until more recent works such as those of Fodor (1987, p. X), Dretske (1980, p. 354), Dennett (1987, p.17; p.46), and more recently Byrne (2006), among many others. Even Searle, whose work is an attempt to move away from the logico-linguistic commitment, has certain relapses into this conception of intentionality (1983, p.7). In that sense, it might be said that Chisholm not only 'started a debate that continues to this day' (BYRNE, 2006, p.407), but he also established the conceptual background upon which many of the analytic conceptions of intentionality (naturalistic, functionalistic, etc.)

⁶This is clear from the very outset, as it can be seen throughout Chisholm's first article on intentionality (. CHISHOLM, 1952).

⁷I will mainly concentrate on his early writings on intentionality from the 1950s and 1960s, because I consider them to be the most influential for the following analytic conceptions of intentionality. As it is well known, Chisholm changed his position in several aspects (KIM, 2003, p.650). In 1981 he claims that there is a primacy of the intentional over the linguistic (CHISHOLM, 1981, p.1) and tries thoroughly to take distance from the 'linguistic point of view' in order to attain the 'intentional point of view' (CHISHOLM, 1997, p.3). In any case, I am convinced that his most basic ideas remain unchanged throughout his work, mainly regarding the 'logico-linguistic commitment'.

⁸"It was Chisholm who in his early works during the 1950s introduced the problem of intentionality into the mainstream of Anglo-American philosophy" (KIM, 1997, p.361). After Chisholm works, "[f]rom 1970s onward, philosophic attention to intentionality has only increased. There are efforts to explain how intentionality is possible, to naturalize it, to find its place in nature, and to connect it with the causal order" (SANFORD, 1997, p.202), and we shall add: it was indeed Chisholm who inaugurated this new trend.

have been developed up to today. Of course, this historical philosophical issue is just displayed as a corollary and hence will not be addressed since it exceeds the scope of the present article.

1. The ontological and the psychological thesis of intentionality

In a famous article on the concept of intentionality written for the Macmillan Encyclopedia of Philosophy (CHISHOLM, 1967a), Chisholm presents his *linguistic conception* of intentionality. Despite the initial allusion to Brentano's thesis and to Husserl's phenomenology, these original references gradually disappear as soon as he starts with his own analysis of intentionality. In that sense, it is fair to say that he always speaks explicitly about a reformulation of Brentano's thesis (CHISHOLM, 1956, p.125; CHISHOLM, 1957, p.172).

He begins by directly quoting Brentano's well-known 'intentionality-passage' (BRENTANO, 1874, p.68), and arguing that he finds both ontological and psychological theses. The former is about the *nature* of certain objects of thought and of other psychological attitudes, i.e., it asserts that intentional objects do not imply existence. The latter is about the *distinction* between the

psychological (mental) and the physical, i.e., all and only mental phenomena are intentional, namely they refer to an object. Although both theses are supposedly based on Brentano's conception of 'intentional inexistence'⁹, as we shall see, Chisholm considerably changes its meaning through the translation of these psychological phenomena into an intentional language.

In another text, Chisholm says that he considers the psychological thesis to be true, and the ontological thesis, although problematic, not to be obviously false (CHISHOLM, 1967b, p.6). Why is the ontological thesis problematic?

According to Chisholm, the ontological thesis is rooted in the problem caused by Brentano's concept of 'intentional inexistence', which is indeed undeniably problematic. But as we shall see, Chisholm suggestion goes in another direction from the one taken by Brentano: for Chisholm the problem arises with the question about "what is involved in having thoughts, beliefs, desires, purposes or other intentional attitudes, which are directed upon objects that do not exist" (CHISHOLM, 1967a, p.201). I shall point out that in the context of the ontological thesis, Chisholm understands the concept of intentional inexistence in its literal meaning (i.e., the *in*-existence as *negatio* ,

⁹In the 'intentionality passage' (and elsewhere), Brentano defines mental phenomena by their 'intentional inexistence' (he does not usually use the noun 'intentionality'). Most interpreters read this as meaning that the intentional objects of mental phenomena 'exist in the mind', i.e. they are immanent. We shall see this in what follows.

not as *locativus*), namely as that which we might call '(possible) non-existence'. Thus, 'intentional inexistence' amounts to possible non-existence of the object, which means that it does not imply the existence of the object. For example, 'John is thinking of a horse' does not imply at all that the horse exists: "When Brentano said that these attitudes 'intentionally contain an object in themselves', he was referring to the fact that they can be truly said to 'have objects' even though the objects which they can be said to have do not in fact exist" (CHISHOLM, 1957, p.169).

The psychological thesis is related to this idea of intentional inexistence as well, since the necessary relation to an object that may not exist defines the character of mental phenomena. Contrary to this, and according to Chisholm's interpretation, physical phenomena do imply the existence of the object. After the translation into the intentional language, we have the opposition between 'intentional sentences' (i.e., psychological) and 'non-intentional sentences' (i.e., physical) that do imply an object. We might see this characterization by means of a classical example: 'John is thinking of a horse' is an intentional statement which depicts a mental phenomenon, since it contains an object in itself (psychological thesis) and this object may

not exist (ontological thesis), and 'John is riding a horse' is not intentional, because it conveys a physical phenomenon and its object must therefore exist. There is, however, one important conceptual mistake that appears at first sight with this conception: it equates non-intentional languages (sentences about material things, i.e., not mental) with physical phenomena, and this is wrong. Brentano's concept of physical phenomena does not amount to material things. Physical phenomena are above all *phenomena*, i.e., something that appears to the mind, but without being intentional, i.e., without constituting the relation to an object. Brentano's examples¹⁰ clearly show that he is referring to phenomena and not to material things. But we should leave this issue aside in order to follow our argumentative thread.

When Chisholm addresses the psychological thesis of intentionality he begins by acknowledging that intentionality is indeed a psychological or mental concept related to mental phenomena. Despite this characterization as mental or psychological, one can see how the logico-linguistic commitment is already at stake when he stresses the difference between mental and physical phenomena: "Some [Chisholm does not specify whom he is referring here to] now believe that the [psychological]

¹⁰For Brentano, 'physical phenomena' are sensations (*Empfindungen*): colors, sounds, heat and cold, etc. (cf. BRENTANO, 1874, p.61).

thesis can be defended by reference to the language we use in describing psychological phenomena" (CHISHOLM, 1967a, p.203). Independently of what he says next, this quotation indicates the direction taken by Chisholm's project, namely to describe psychological phenomena by means of an analysis of the intentional language. In this context, the reference to certain philosophers such as Rudolf Carnap, whose work actually does not deal at all with the concept of intentionality (with-a-t), is perhaps not fortuitous.

As we shall see, there is more than one problem with this conception and this peculiar translation of Brentano's phenomena into Chisholm's intentional language. But let us start by raising (and answering) the following questions: How does this logic of intentional linguistic statements work? What defines intentionality as such?

2. The formulation of intentional statements

For Chisholm, it is essential to address the "logical characteristics peculiar to intentional statements" (1967a, p.203). That is to say, he not only asserts that intentionality has indeed a logical and grammatical character (and with this he is moving far away from Brentano), but—as he explicitly asserts (1967a, p.203)—he also circumscribes intentionality to *intentional statements*, i.e., not to pre-

sentations or to other kinds of mental experiences, but simply to *sentences*; in Brentano's terms, judgements. In this context, he proposes a criterion for formulating (or even rather formalizing) intentional statements, such as 'John believes that there are men on Mars'. First, he eliminates the 'that' that introduces the relative clause. Second, he puts this relative clause into parentheses. Third, he formalizes the statement as follows: M is the intentional sentence or the 'intentional prefix' ('John believes') and (p) the intentional content ('there are men on Mars') referred by the relative clause (1967a, p.203):

M(p)

M defines the intentionality of the whole sentence: since M is intentional, the relative clause is logically contingent and the existence of the object referred by the clause is therefore not necessarily implied by the intentional sentence. Thus, verbs such as 'believing', 'desiring' or 'questioning' imply intentional (possible non-existent) objects, because the semantic weight relies on M and not on (p). In other words, the existence of that which is referred to by (p) is irrelevant, what matters is the fact that John believes, desires, etc. According to Chisholm, the psychological (intentional) can be distinguished from the non-psychological (non-intentional) by means of the intentional sentences or 'prefixes', and

the intentional verbs define the intentionality of the sentence. Now we shall address some defining criteria for 'intentionality' presented by Chisholm.

3. Defining criteria for intentionality

In his landmark book from 1957, *Perceiving*,^[11] Chisholm tries to find some criteria to differentiate intentional from non-intentional sentences. We can summarize the criteria as follows: (1) *failure of existential generalization*, i.e., the non-existential implication or existence independence; (2) *truth-value independence*; (3) *failure of the substitutivity of correferential terms*, i.e., indirect reference or opacity of reference (CHISHOLM, 1957, p.170-171).^[12] I shall formulate the criteria as follows: the first one defines a sentence as intentional if the content referred to by the relative clause does not necessarily imply existence; e.g. 'John believes that dragons exist'. Chisholm argues that this is the explanation of the Brentanian idea of 'intentional inexistence' of the intentional object. The sentence is intentional independently of the existence of dragons. Thus, as Chisholm points out, intentionality is a 'peculiar sort of relation' since "one can be 'in-

tentionally related' to something which does not exist" (CHISHOLM, 1957, p.170).^[13] The second criteria defines that a sentence is intentional if neither the sentence nor its contradictory imply the truth or falseness of the relative clause; 'John believes that dragons exist' is not dependent on the truth-value of the subordinate sentence, since John might believe that dragons exist, even when it is false that dragons exist. The third criterion defines a sentence as intentional, if the truth-value of the relative clause changes when the name (or description) referred by the relative clause is substituted by another name. I shall concentrate on the two first criteria and come back later to the third one.

As said in the Introduction, for the sake of our argumentative strategy, I shall not focus on the analysis of Chisholm's explicit presentations of these criteria, but rather on their 'hidden' implications. In that sense, one must be careful even with the positions he criticized, since his critical remarks conceal much of his own convictions. Therefore, I concentrate on the problems they imply. As we shall see, in what follows the first and the second criteria, namely, the failure of existential generalization and the failure of

¹¹This book on perception was indeed very influential in the analytic world, mainly for those interested in the concept of intentionality. We cannot address here all the topics presented in this book and will therefore only focus on Chapter 11.

¹²These criteria had already been presented by Chisholm in a former article (cf. Chisholm 1956, 125-129).

¹³In a footnote to this passage, he correctly affirms that "the point of talking about 'intentionality' is not that there is a peculiar type of 'inexistent' object; it is rather that there is a type of psychological phenomenon which is unlike anything purely physical" (Chisholm 1957, 170, note 2; my emphasis).

substitutivity *salva veritate*, coincide with the usual criteria for defining the intentionality (with-an-s) of sentences, or rather for defining intensional contexts, and this conceals several problems.

4. The convergence of intentionality and intensionality

Even though later on Chisholm considers the *failure of existential generalization* (1967a, p.203) to be an unsatisfactory criterion for intentionality, it is important to understand why he takes this criterion into account at all. In other words, our question will be directed towards that which remains concealed in his theoretical background. This criterion refers to the idea that certain sentences fail to the proof of existential generalization of its relative clause, i.e., if the object referred to in the relative clause does not imply its existence. As in the example mentioned above, the sentence 'John is thinking about a horse' is intentional, because it does not imply the existence of the horse. Something similar happens to the second criterion: a sentence is intentional, if the attribution of a truth value to its relative clause (i.e., its intentional content) fails. The sentence 'John believes that unicorns are horses' is intentional, because the truth-value of the relative clause is not relevant to the believe-sentence. The intention-

nal content referred to by the relative clause may be either true or false and this does not change anything about the believe-sentence. On the other hand, 'John is riding a horse' is not intentional, because it implies the existence of the object (or state-of-affairs), and this is either true or false.

But our question here will be not why Chisholm later considers these criteria to be unsatisfactory, but rather why he takes these criteria for intentionality into account at all. This might be specified by two further questions: how are these criteria related to the Brentanian conception of intentionality? Where does all this come from?

The first question cannot be answered directly from Brentano's texts, since Brentano does not address these criteria at all. The only possible connection is with a semantic interpretation of the idea of intentional inexistence. The reasoning shall be developed as follows: Brentano (at least before the so called 'reistic turn' of his work) posits the idea that the intentional object of mental phenomena is inexistent, and this leads him to many conceptual problems. According to Chisholm's theory, the existence-independency (i.e., the failure of the existential generalization) of the object meant by intentional verbs such as 'thinking' (it might also be 'believing', 'desiring', etc.) offers a perfect solution to the problem of inexistence. The question we shall raise again in this context is whether

this has anything to do with Brentano's position. Probably not, but, as already said, it is not the purpose of the present article to dig into a historical comparison between Brentano and Chisholm. In that sense, we might just say that Chisholm finds a problem and presents a solution to it, which is not contained within Brentano's work.

The second question raised above (about where all this comes from) allows a more encompassing understanding of the background of the problem. The very idea of 'failure of existential generalization' is one of the criteria usually used to define intensional (with-an-s) contexts. This leads us back to the Carnapian distinction between intensionality and extensionality. Two further questions shall be raised in this context: Did Carnap mean intentionality (with-a-t) when he spoke about intensionality (with-an-s) or about intensional contexts? Are intentionality and intensionality somehow related?

The first question is more historical and the answer is probably no: Carnap was interested in redefining certain Fregean concepts (those of 'sense' and 'reference') by means of his concepts of 'intension' and 'extension' in the frame of a more complex semantic and modal

theory of reference. Thus, his interests were neither in descriptive psychology nor in mental phenomena. This leads us to the second question: considering the fact that intentionality (with-a-t) is a mental or psychological concept and intensionality (with-an-s) is a semantic one, are there any reasons to believe that both concepts are equivalent in any sense at all?¹⁴ It is indeed very hard to find any kind of connection that does not imply a series of ad hoc artificial arguments.

The difference between intentionality and intensionality was first drawn by James Cornman in 1962 (1962, p.47-49), who claims that 'the class of intentional sentences and the class of intensional sentences are not co-extensive' (1962, p.49). Yet, ever since then, the (unaware?) overlap of these concepts has been a common place in analytic philosophy.¹⁵ Why is this conclusion so important? Because this shows, as we have seen, that there is an ungrounded superposition of different concepts from different traditions (i.e., a psychological one that comes from Brentano, and a logico-semantic one that stems from Frege, Russell and Carnap). Leaving aside all possible historical considerations, it shall be pointed

¹⁴Although the distinction between 'intentionality-with-a-t' and 'intensionality-with-an-s' had already been addressed by Cornman in the 1960s (CORNMAN, 1962), it was, perhaps, John Searle who made this distinction popular in his famous book on intentionality. Despite his warnings regarding a big conceptual confusion between these different concepts, we shall focus on his diagnosis, since for Searle it is "[o]ne of the most pervasive confusions in contemporary [we shall add: analytic] philosophy" (SEARLE, 1983, p.24).

¹⁵This can be seen in many important articles and books: see, for instance Kenny (1963, p.38; p.194), and Urmson / Cohen (1968). And more recently: "Since Chisholm's (1957) seminal analysis of these notions, *intensionality* (with an s) has been standardly taken as the criterion for *intentionality* (with a t)" (KRIEGEL, 2011, p.125).

out that intentionality and intensionality not only have different origins but they also have different conceptual meanings: 1) intentionality is opposed to physicalism (behaviourism), and both concepts refer to two different approaches to mental life; 2) intensionality is opposed to the concept of extensionality, and extensionality and intensionality are semantic concepts which imply different semantic contexts, one related to the reference, the other related to the meaning. Although Cornman addresses the difference between intentionality and intensionality, he did not present the real significance of this difference, namely that they belong to two quite different philosophical traditions and they respond to quite different kinds of theoretical problems and fields: so, in Chisholm's works-without explicitly saying it-converged two different concepts (one psychological and one semantic) into a single theory of intentionality based on the analysis of the intentional languages.¹⁶

But leaving these problems aside, we might still raise in this context two further critical questions: if we take the first and the second criteria for granted, what happens with cognitive acts? Are cognitive verbs (such as 'perceiving', 'knowing', etc.) also intentional?

5. The problem of perceiving and other cognitive activities

According to the first and second criteria presented above, sentences such as 'John sees (or perceives) that the horse is white' are not intentional: cognitive verbs such as 'perceiving', 'seeing' or 'knowing' necessarily imply both the existence of their objects and a truth value. We can see this in the light of an example: 'John knows that Ringo Starr was the drummer of The Beatles' is not intentional according to the first criterion, since the sentence implies the existence of the object meant by the cognitive verb. The same happens with the second criterion: the cognitive verb introduces a truth-value relation of the relative clause that may be evaluated as either true or false. This is indeed an important issue we shall submit to examination, since it is not at all clear why cognitive activities such as 'perception' should be understood as intentional, according to Chisholm's own account. The problem is that, following Brentano, for whom a (direct) perception is an intentional experience through and through, Chisholm did actually consider perception as intentional. Consequently, the refusal of intentionality to cognitive sentences would fail to one

¹⁶It might be said that this synthesis between psychology and semantics is a genial step towards an explanation of central mental phenomena. For Maurita Harney, Chisholm's linguistic reformulation allows to avoid two twin evils: (a) the introduction of a Meinongian ontology, and (b) the postulation of intra-mental entities (HARNEY, 1984, p.30). In a similar manner, Mohanty conveys that Chisholm's thesis 'brings out more clearly the ontological neutrality of the concept of intentionality' (MOHANTY 1972, p.35). Without any doubt, nobody can deny Chisholm's originality. The question is rather whether he was right or not. I hope I can show throughout this paper that he was not.

basic trait of the very idea of intentionality, namely the intentionality of perception.

If we go back to the original source of Chisholm's interpretation, namely to *Perceiving* (CHISHOLM, 1957), we find the explicit assertion of the intentionality of perception. His strategy for asserting the intentionality of cognitive activities relies on the third criterion outlined above (cf. *supra*, § 3). The third criterion asserts the following: a sentence is intentional if the name (or description) contained in the relative clause is replaced by an extensionally equivalent name (or description) and the truth-value of the sentence changes. Chisholm relates this third criterion to Frege's concept of indirect reference.¹⁷ In that sense, 'John knows that Ringo Starr was the drummer of The Beatles' has not the same truth-value as the sentence 'John knows that Richard Starkey was the drummer of The Beatles'. The point is that John might know that the former sentence is true, but not the latter. By means of this peculiar criterion, Chisholm defines the intentionality of cognitive verbs such as 'perceiving', 'knowing', etc. But, why this criterion is accepted as a criterion for intentionality is not clear at all.

According to Chisholm, the third criterion is the defining reason for cognitive activities in order to be considered intentional. Following our argumentative strategy, I shall not address the plausibility of his argument, but rather the implications this criterion has. The main problem of this criterion is its artificiality: there are no grounds upon which we should consider this as a criterion for intentionality, other than the decision to make it a criterion for intentionality. So the question 'why' is just answered by a 'because it's so'. Let us see this in the light of our example: 'Ringo Starr' might be replaced with 'Richard Starkey' and this changes the true value of the sentence, since John might not know that Ringo Starr and Richard Starkey are one and the same person. This criterion merely shows that a sentence is intentional if: (a) it is formed by a cognitive verb (such as 'knowing'), that (b) refers to a certain propositional object¹⁸ by means of the relative clause 'that', and when (c) the name of the object referred to by the propositional clause is substituted by an extensionally equivalent name, (d) this changes the truth value of the sentence. This might be correct, but what does this have to do with intentionality,

¹⁷Indeed, Chisholm explicitly points out this connection between intentionality and Frege's concept of 'indirect reference' (CHISHOLM, 1956, p.128). Maurita Harney acknowledges the fact that this third criterion stems from Frege and not from Brentano (HARNEY, 1984, p.28). Moreover, she even asserts that "Frege is clearly a significant figure in the development of a linguistic version of Brentano's thesis of intentionality" (HARNEY, 1984, p.29). In this context, it shall be also raised the question in which sense it might be said that any of the criteria actually derive from Brentano.

¹⁸As we will see, it must refer to a propositional object in order to apply the third criterion, because otherwise the relative sentence cannot be considered either true or false, since terms are neither true nor false.

i.e., with the aboutness of the mind?

The straightforwardness of the question shows the artificiality of the criterion. The criterion should hence be abandoned, since it is not related to the very idea of intentionality. In this regard, Cornman arrives at a similar conclusion, namely, that "cognitive verbs such as 'know', 'perceive', and 'remember' express mental activities (...) [but] are not intentional" (CORNMAN, 1962, p.51). So, his conclusion coincides with our previously anticipated idea that cognitive verbs cannot be considered, of course, according to Chisholm's own criteria, intentional at all.

It seems that Chisholm, who intended to be an actual follower of Brentano's philosophy, finds himself in the face of a dilemma. On the one hand, he presents his philosophy by means of a series of rigorous linguistic-semantic criteria that attempt to define the intentional field. This leads him to the complicated position of justifying how, according to these criteria, cognitive activities can be considered intentional. Moreover, he formulates the third criterion, which brings no solution to the problems, and this conclusion leaves cognitive verbs out of the field of intentionality. On the other hand, as the Brentanian he still believes he is, he is convinced that certain phenomena such as 'perception' must be considered intentional, because they make up the very basis of intentional life (according to Brentano). The dilemma is such that

he either accepts (in a Brentanian vein) that cognitive activities are intentional by means of using an artificial argument ad hoc (i.e., the third criterion), or he simply rejects the possibility of accounting cognitive activities as intentional.

As I have been arguing in this paper, the main problem is the very idea of the necessity of a translation of intentional (i.e., mental or psychological) phenomena into an intentional language with the complex logico-grammatical structure of $M(p)$, namely, a sentence with many requirements: certain intentional verbs, relative clauses, propositional objects, etc. My point is not related to the plausibility of these criteria considered in themselves, but rather related to the very idea of the plausibility (and in general the possibility) of a translation into the so called 'intentional language'.

The necessity of a translation leads us to one further fundamental problem we shall address, which lies at the very heart of this account. It is plain that Chisholm attempts to translate cognitive acts (such as 'perceiving', 'knowing', etc.) into *intentional sentences*, because he wants to deal *logico-linguistically* with cognitive acts in order to analyze them. This commitment to a logico-linguistic translation leads Chisholm to consider both the intentional sentences and their relative clauses as *propositional objects*, because if they were not, it would not be possi-

ble to speak about their truth-value at all. Otherwise put, according to this peculiar translation, intentionality is reduced to a proposition or even a sentence (i.e. the *attitude* itself, which has a linguistic structure), which is related to other propositions (the relative clauses): thus, not only the intentional object (or content) becomes a linguistic proposition, but also intentionality itself, as it is presented as an 'intentional sentence' in an approach that clearly reduces mental life to logico-linguistic concepts.¹⁹ As we shall see in what follows, the reasons and arguments for supporting this contention are not only problematic, but they also show the logico-linguistic commitment in its most pure form.

6. Is intentionality a propositional attitude?

When in *Perceiving* (and in many other papers) Chisholm addresses some concepts related to the meaning of perception, such as 'assuming' or 'accepting', he refers explicitly to Brentano's the-

sis of the intentional inexistence of the mental. In spite of his attempt to present Brentano's thesis "more exactly" (CHISHOLM, 1957, p.169), he starts by defining the Brentanian idea of 'intentional inexistence' by using the Russellian concept of 'psychological attitudes', i.e., the attitudes which imply verbs such as 'desiring', 'hoping', 'whishing', 'believing', etc., as we shall see in what follows.²⁰ In his analysis of Brentano's conception of the intentional inexistence, Chisholm continuously refers to the concept of 'attitude' as if it were a Brentanian concept (CHISHOLM, 1967b, p. 4, 7, 11, 15, 20, 22). To assert not only that the intentional content (or object) is propositional, but also that intentionality itself is a proposition, introduces, as we shall see, an important limitation to the scope of the very concept of intentionality. But, what is then a 'propositional attitude'? Where does this concept come from?

Bertrand Russell was, perhaps, the first to introduce this concept in an explicit and systematic manner. In 1918 he states the following:

¹⁹Even Jaegwon Kim, a well-known follower of Chisholm's philosophy, acknowledges this kind of reading: "Chisholm added the crucial further claim that the notion of an 'intentional sentence' can be defined in terms of logico-linguistic concepts alone, without recourse to any mentalistic or intentional, terms (...) the notion of mentality is at bottom a logico-linguistic one (...) Chisholm gave it [i.e. intentionality] a form that was very much in tune with the philosophical temper of the times—a form that positively abetted the application of the newly available philosophical tools of logic and linguistic analysis" (KIM 1997, p.361-362). Furthermore, Kim explicitly accepts that Chisholm's earlier theory of intentionality—which, incidentally, was by far the most overwhelming influencing account of Chisholm's philosophy in analytic philosophy—was based on a "purely logico-linguistic criterion of intentionality", which might perfectly have been taken as a successful attempt of a naturalistic "*reduction* of intentionality to logic and grammar", by concluding that "the attempt to find a purely logico-linguistic criterion of intentionality is essentially a reductionist project" (KIM, 1997, p.365-366).

²⁰In his Intellectual Autobiography, Chisholm explicitly acknowledges the fact that he started reading Brentano (and Meinong) through Bertrand Russell's *The Analysis of Mind* (CHISHOLM, 1997, p. 8, 13;) (SANFORD, 1997, p.201).

What sort of names shall we give to verbs like 'believe' and 'whish' and so forth? I should be inclined to call them 'propositional verbs'. This is merely a suggested name for convenience, because they are verbs which have the *form* of relating and object to a proposition. (...) Of course, you might call them 'attitudes', but I should not like that because it is a psychological term, and although all the instances in our experience are psychological, there is no reason to suppose that all the verbs I am talking of are psychological. (RUSSEL, 1918, p.227, emphasis in original)

As we may see, the reference is to certain verbs which are propositional by virtue of their very own structure, because they relate objects to propositions. The verbs chosen by Russell are those usually considered as distinctive characters of intentional sentences, such as 'believe' and 'whish' (i.e., non-cognitive verbs). Faithful to his logical-analytical interest, Russell decides to avoid the term 'attitude' due to the psychological origin and connotation of the concept. If one considers Russell's early project, it is clear why he prefer not to talk about psychology in this context: he is interested in the analysis of thought, expressed by logico-linguistic structures.

What is then an 'intentional attitude'? It is (a) a sentence, (b) based on certain 'intentional verbs' such as 'thinking', 'believing', 'desiring', etc., and (c) has an intentional reference to a possible non-existent object, which is also a propositional object, expressed by the clause 'that'. For example, an intentional attitude might take the form: 'John believes that the cat is on the roof'.

(a) Intentionality, according to the former characterization, implies a sentence (or in Brentano's terms a judgement), i.e., a sort of proposition based on certain special verbs (intentional verbs). This characterization fails to recognize other intentional modes that might be considered pre-linguistic-or, eventually, if there were such pre-linguistic modes, the logic of the 'intentional attitudes' proposed by Chisholm would demand that they should be translated into intentional judgements. (b) This judgement only applies for certain special verbs called 'intentional' such as 'believing' or 'desiring'. The question is here: why only these verbs? Because they are the ones that refer to (c) relative clauses that do not imply existence. In Chisholm's words, they refer to intentional objects or to 'inexistent objects'. These intentional objects are themselves *propositions*, referred to by the subordinate clause. They can refer to actual or real states of affairs (e.g. 'John believes that there are elephants in Africa'), to possible objects ('John believes that there is life

in other planets') and even to impossible objects ('John believes that unicorns inhabit our planet'). As we have seen above, Chisholm's interpretation of Brentano's concept of 'intentional inexistence' amounts to the idea that existence is irrelevant for the content referred to by intentional verbs.

But the important question remains: In which sense can we speak of intentionality as a propositional attitude (or as an intentional attitude)? As we already pointed out, there are two underlying convictions at the background of this question (and, in general, of this account): the idea that intentionality is a linguistic attitude expressed by means of an intentional sentence, and the idea that the content or the object referred to by this attitude is also a propositional content. I shall show that both theses are inaccurate for describing a phenomenon such as intentionality.

Why is intentionality understood in terms of 'propositional verbs' or of 'propositional attitudes'? We might find a possible answer *in nuce* in the passages of Bertrand Russell quoted above. The reasoning (with its background's supposition) is more or less the following. First, 'believing' is the 'most mental' thing we do, the 'most remote from matter'²¹ or, according to

Chisholm, from physical phenomena. Second, 'believing' is a verb that by its very nature is propositional, i.e., by means of its relational character it introduces a relation with a propositional content.²² Third, and based on what has been said, intentionality, understood through this propositional-attitude-structure logic and based on verbs such as 'believe', makes possible a logico-linguistic analysis, by means of which we exclude all the potential problems introduced by psychological analyses (such as those present in Brentano's works). It might be said that this last point is the motivational background for the transformation of the mental concept of intentionality into a semantic sentence.

In short, Chisholm's model for intentionality is that of a propositional attitude that can be exemplified by the sentence: 'John believes that there are elephants in Africa', or in the form addressed above $M(p)$. If we compare this scheme with Brentano's definition, not only we do realize that this is almost unrelated to his insights, but also and foremost, we can clearly see that Chisholm has taken a completely different path than the one chosen by Brentano and phenomenology. For Brentano, the most basic and elementary

²¹As a matter of fact, for Russell 'believing' is "the most 'mental' thing we do, the thing most remote from what is done by mere matter" 1921, p.139). Based on this statement, we might trace a parallel that would lead us to the opposition between mental phenomena (believe) and physical phenomena (matter), which is precisely the direction taken by Chisholm, as seen above.

²²That at the bottom of this conception underlies a Carnapian interpretation of *belief sentences* is something I want to suggest (CARNAP, 1947, § 13), though I cannot attempt an account of this immense topic here.

form of intentionality is that of a presentation (*Vorstellung*), which underlies every form of judgement (*Urtheil*). Conversely, for Chisholm, intentionality basically amounts to the propositional attitude with its judgemental structure and propositional object. Besides, we might perfectly think (along with Brentano's thought, but also independently of his philosophy) that not every intentional object is propositional,²³ and that there are indeed many intentional attitudes that do not involve any propositions (judgements) at all. Why should my first-person experience be considered 'propositional'? Or, in general, is it possible to authentically depict my first-person experience through these complex propositional structures?

We must be careful with these questions, since there are many possible answers. Chisholm (and a large part of the analytic tradition) assumes the methodological (and even metaphysical) decision of committing themselves to a certain philosophical perspective that reduces reality to that which is analyzable in terms of a logical language. Of course, one *might* do that, or, moreover, one might say that it is *compulsory* to do that, since we cannot address mental phenomena without a proper account of its logico-linguistic structures. Even when there is some

truth behind this position, two things shall be taken into account. First, we will have to explicitly admit the logico-linguistic commitment and its implications. Second, as I have tried to show, we must be aware that this commitment implies that sometimes the medicine is worse than the disease. Otherwise said, sometimes it is too high a price to pay if, due to this commitment, we lose touch with the very phenomena we are trying to describe. In that sense, other possible answers to the previous questions take into consideration, along with Brentano and the phenomenological tradition, that there are basic, pre-linguistic forms of intentionality, such as the mere presentation of something (intentionally) given, which may be presented in a scheme in which logic and language are subordinated to the phenomena and not the other way around.

Final remarks

After a thorough reading of some of Chisholm's main contributions on the issue of intentionality, it is undeniable that he was more interested in presenting his own philosophy than in depicting a faithful interpretation of Brentano's philosophy. In that sense, the

²³Indeed, it is not self-evident that the object referred by intentionality is (or must be) propositional. More recently, voices have been raised within the analytic tradition against this tendency called 'propositionalism' (MONTAGUE, 2007); (CRANE, 2013, Chap. 5.2). The arguments presented by both Montague and Crane are strong and seem to be conclusive. In general, Time Crane presents a conception of intentionality that seems to be completely removed from this linguistic burden.

main problem is not that of an accurate historical interpretation.²⁴

I hope I have successfully showed that Chisholm's account of intentionality introduced several criteria that blur the most authentic and original meaning of this fundamental concept, and inaugurated a tradition of interpretation which is based on the logico-linguistic commitment. As said in the introduction, one of my main concerns is related to the problem that this commitment exercised an enormous influence upon many analytic interpretations of the concept of intentionality, as a general criterion for every possible intentional analysis. Is this a problem? It is, mainly when one evaluates the conceptual implications of such a generalized view: for many analytic accounts, intentionality amounts to propositional attitude, propositional verbs, intensio-nality, etc.²⁵

From the bare descriptive analysis of an immediate experience in a first-person perspective, which is for instance the pre-linguistic presentation of an object to the mind, we jump into

an extremely complex account of sentences based on the logic of propositional attitudes. This kind of procedures not only takes us away from Brentano's precise psychological descriptions, but what is far more important, it takes us away from the very reality we attempt to describe, namely *the aboutness of the mind*. The case of Chisholm is perhaps only an example of how the (sometimes 'unaware') radicalization of a certain philosophy of language-expressed here by the logico-linguistic commitment-might result into philosophical artificiality. But this idea should not be misinterpreted: I do not want to deny the importance of a meticulous and self-conscious philosophy of language that might be (and indeed historically has been) philosophically very productive.²⁶ The problem arises when language stops being the unavoidable tool or the fundamental medium for doing philosophy and reaching the 'things themselves', and starts being an obstacle in order to get to the most constitutive phenomena of our experience.

²⁴According to Marras, the main problems around the traditional (Brentanian) conception of intentionality "have been neglected by contemporary analytic philosophers" (MARRAS, 1972, p.4), and the focus have been rather on "the logical features of the language we use in talking about things of that kind" (5).

²⁵Of course, as said in the Introduction, I speak in general about a certain dominating tendency within analytic philosophy throughout the last decades. There has been notable exceptions to this, such as, for instance, the case of John Searle that, despite certain limitations that we cannot address here, presents a theory of intentionality that moves away of the logic implicit by the logico-linguistic commitment. In more recent years, we shall specially mention the remarkable work of Tim Crane, whose exceptional account of intentionality and its objects brings analytic philosophy closer to phenomenology as perhaps never seen before. Unfortunately, these issues exceed the scope of the present article.

²⁶Chisholm speaks in his first article on intentionality about "a linguistic criterion of intentionality [that] may be *useful* as an instrument for revising language" (CHISHOLM, 1952, p.53, n. 4, emphasis added).

References

- BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. Antos C.Rancurello, D.B.Terrell and Linda L. McAlister. London: Routledge, 2009.
- BYRNE, Alex. "Intentionality", in S. Sarkar / J. Pfeifer (eds.), *The Philosophy of Science. An Encyclopedia*. New York / London: Routledge, 2006.
- CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- CHISHOLM, Roderick. Intentionality and the Theory of Signs, in *Philosophical Studies* 3, 1952.
- _____. Sentences About Believing in *Meeting of the Aristotelian Society*. London: 1956.
- _____. *Perceiving*. A Philosophical Study. Ithaca / London: Cornell University Press, 1957.
- _____. Believing and Intentionality: A Reply to Mr. Luce and Mr. Sleigh, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 2, 1964.
- _____. On Some Psychological Concepts and the 'Logic' of Intentionality in H.N. Castaneda (ed.), *Intentionality, Minds and Perception*. Detroit: Wayne State University Press, 1966.
- _____. Intentionality, in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4 New York / London: Collier - MacMillan, 1967a.
- _____. Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional in E.N. Lee / M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore: John Hopkins Press, 1967b.
- _____. *The First Person*. An Essay on Reference and Intentionality. Brighton: The Harvester Press, 1981.
- _____. "My Philosophical Development" in Hahn, L. *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle: Open Court, 1997.
- CORNMAN, James. Intentionality and Intensionality in *Philosophical Quarterly* 12, 1962.
- CRANE, Tim. *The Objects of Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DENNET, Daniel. *The Intentional Stance*. Cambridge / London: MIT Press, 1987.
- DRETSKE, Fred. The Intentionality of Cognitive States, reprinted in D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1991.
- FODOR, Jerry. *Psychosemantics. The Problems of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge / London: MIT Press, 1987.
- HAHN, Lewis E. (ed.). *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle: Open Court, 1997.
- HARNEY, Maurita. *Intentionality, Sense and the Mind*. Dordrecht: Springer, 1984.
- KENNY, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London / Henley: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- KIM, Jaegwon. Chisholm on Intentionality: De Se, De Re, and De Dicto", in Hahn, L. *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle: Open Court, 1997.
- _____. 2003. Chisholm's Legacy on Intentionality in *Metaphilosophy*, Vol. 34, No. 5, 2003.
- KRIEGEL, Uriah 2011, *The Sources of Intentionality*. (New York: Oxford University Press, 2011).
- MARRAS, Ausonio. *Intentionality, Mind and Language*. Urbana / Chicago / London: University of Illinois Press, 1972.
- MOHANTY, Jitendra N. *The Concept of Intentionality*. St. Louis: Warren H. Green, 1972.
- MONTAGUE, Michelle. Against Propositionalism in *Nous*, 41:3, 2007.
- QUINE, Willard O. *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press, 1960.
- RUSSELL, Bertrand. The Philosophy of Logical Atomism, reprinted in his *Logic and Knowledge*. Nottingham: Spokesman, 2007.
- _____. *The Analysis of Mind*. Mineola: Dover Publications Inc., 2005.
- SANFORD, David H. Chisholm on Brentano's Thesis, in, Hahn L. *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle: Open Court, 1997
- SEARLE, John 1983, *Intentionality*. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- URMSON, James O. COHEN, Jonathan. Criteria of Intensionality in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 42, 1968.

Received / Recebido: 18/07/2020
 Approved / Aprovado: 18/11/2020
 Published / Publicado: 30/12/2020

Harald Høffding and the Historical Roots of the Bohrian Concept of Symbol

[Harald Høffding e as Raízes Históricas do Conceito Bohriano de Símbolo]

Hernán Pringe*

Abstract: In this paper we analyze the historical roots of the Bohrian concept of symbol. More precisely, we argue that Bohr takes Kantian elements from Høffding's philosophy in order to develop his own concept of symbol. For this purpose, firstly, we focus on the two different senses that Bohr gives to the concept of symbol. Then, we study how each of these senses is related to different aspects of Høffding's philosophy and we show the connection between the Bohrian and the Kantian concept of symbol by means of Høffding's mediation.

Keywords: Analogy. Niels Bohr. Harald Høffding. Symbol.

Resumo: Neste artigo analisamos as raízes históricas do conceito bohriano de símbolo. Mais precisamente, afirmamos que Bohr toma elementos kantianos da filosofia de Høffding com a intenção de desenvolver seu próprio conceito de símbolo. Para esse propósito, primeiramente, nos focamos nos dois sentidos diferentes que Bohr oferece ao conceito de símbolo. Depois, estudamos como cada um desses sentidos está relacionado a diferentes aspectos da filosofia de Høffding e mostramos a conexão entre o conceito bohriano e o kantiano de símbolo por meio da mediação de Høffding.

Palavras-chave: Analogia. Niels Bohr. Harald Høffding. Símbolo.

Introduction

The aim of this paper is to investigate the historical connection between the Bohrian and the Kantian use of the concept of symbol.¹ More precisely, we will try to show how the philosophy of Harald Høffding, Bohr's lifelong teacher and friend, provides Bohr with the

Kantian framework that enables him to cope with the epistemological problem posed by quantum theory. For this purpose, firstly, we will focus on the two different senses that Bohr gives to the concept of symbol (1.) Then, we will study how each of these senses is related to different aspects of Høff-

*PhD (2006), Universität Dortmund, Germany. Researcher at CONICET, Institute of Philosophy, University of Buenos Aires (Argentina) and Full Professor at the Institute of Philosophy, Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). E-mail: hernan.pringe@mail.udp.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7005-4838>.

¹ This paper is a modified version of Pringe (2007), pp. 124 - 139.

ding's philosophy (2., 3.) and we will show the connection between the Bohrian and the Kantian concept of symbol by means of Høffding's mediation.

1. Bohr on Symbolic Knowledge

Two senses may be distinguished in which Bohr considers our knowledge to be *symbolic*. We will call them the *broad* and the *strict* sense.² In the first place, science in general and physics in particular provide us with symbolic knowledge because scientific concepts do not portray or depict reality. Their function is rather to bring about order among appearances, connecting them in a unified experience as extended and interconnected as possible.³ The purpose of science "is not to disclose the real essence of the phenomena but only to track down, so far as it is possible, relations between the manifold aspects of experience." (Bohr, 1934, p.18) This is particularly the case of physics. Physics does not study "something *a priori* given," since physics is just a *method* "for ordering and surveying human experience." (BOHR, 1963, p.10)

Quantum *and* classical physics are symbolic in this *broad* sense. In fact, Kramers recalls that "Bohr has expressed himself in discussions somewhat as follows: classical physics and the quan-

tum theory, taken as descriptions of nature, are both caricatures." (HONNER, 1987, p. 158)

In the second place, there is another sense in which physics may be considered symbolic knowledge, but this meaning applies only to quantum and not to classical physics. In this second sense, symbolic knowledge is the cognition of what cannot be directly exhibited in intuition. Since atomic objects and processes cannot simultaneously satisfy the demands of spatio-temporal coordination and the claim of causality, atomic objects and processes cannot be directly exhibited in intuition and their knowledge is thus symbolic. Classical physics is not symbolic knowledge in this restricted sense.

In this connection, an epistolary exchange between Bohr and Christian Møller is particularly relevant. Møller asks Bohr explicitly about the meaning of the word "symbolic":

"The question at stake is what one really understands under the word 'symbolic' -what does it mean that, e.g., the representation of a free particle by means of de Broglie waves is only a symbolic representation?" (STOLZENBURG, 1977, p. 255)

² A third sense of symbol may also be distinguished, according to which Bohr uses this word as a synonym of "emblem." See Honner (1987), p. 154-155. But this sense has no relevance for our investigation.

³ "The task of science is both to extend the range of our experience and to reduce it to order" Bohr (1934, p. 1).

But even more important to our discussion is that Møller, after acknowledging that all the signs we use to describe nature are symbols, poses the crucial question:

“What does it mean that some [signs] are more symbolic than others [?]” (STOLZENBURG, 1977, p. 244)

In other words, he demands for an explanation of the *specific* symbolic character of quantum theory, that distinguishes it from classical physics.

In his response, Bohr agrees that both classical and quantum physics make use of symbols. However, he maintains that there is a difference between both symbolisms and that this difference lies in their relation to intuition:

“I have only tried to underline the fact that in quantum theory we extensively use the same symbols as in classical theory, what nevertheless does not allow us to overlook the big difference between these theories and makes necessary great caution in the application of the forms of intuition to which the classical symbols are linked” (STOLZENBURG, 1977,

p. 245-246).⁴

The quantum-mechanical formalism is symbolic because its concepts cannot be represented directly in intuition. This is so even in the case of the wave formalism, where the intuitive elements of the theory may hide the specific symbolic character that distinguishes it from any classical theory:

“If one considers the wave theory, its ‘intuitiveness’ is, however, precisely its strength and its trap at the same time and, by underlying the symbolic character of the approach, I have tried to point out here the great difference from the classical theories due to the quantum postulate, [a difference] that is not always taken sufficiently into account” (STOLZENBURG, 1977, p.245-246).

In the case of matrix mechanics, to the contrary, there is no doubt about the strict symbolic character of the formalism:

“Of course, it is not so easy to run into this danger in the matrix formulation, where rules that differ so much from

⁴ Even though the "old quantum theory" should be distinguished from "quantum mechanics," Bohr still uses the expression "quantum theory" after the establishment of quantum mechanics, as it is clear in this passage. For Bohr, wave and matrix mechanics are just two different formulations of the same (quantum) theory.

our usual algebra always make evident to us the peculiar essence of quantum theory; to use the word ‘symbolic’ for non-commutative algebra is by the way a language usage that goes back much further than quantum theory and it is incorporated in the general mathematical terminology” (STOLZENBURG, 1977, p.245-246).

As a matter of fact, Bohr underlines the peculiar symbolic character of quantum physics by putting quantum *symbols* in opposition to classical *concepts*. The latter can be exhibited in spatio-temporal pictures, while the former cannot.⁵

But to this sharp distinction between classical and quantum physics, a positive determination of their relationship follows: classical concepts symbolize atomic objects and processes. More concretely, it is by means of the concepts of isolated particle and free radiation that we exhibit quantum processes indirectly in intuition.⁶ These concepts are classical, since “such concepts as corpuscle and wave are only well defined within the scope of clas-

sical physics, where, of course, light and electrons are electromagnetic waves and material corpuscles respectively.”(BOHR, 1932, p.48) For this reason, “phrases such as ‘the corpuscular nature of light’ or ‘the wave nature of electrons’ are ambiguous.”(BOHR, 1932, p.48) This means that we are thereby not claiming that, e.g., electrons *are* waves, but just that they behave *as if they were* waves.⁷ We establish a certain analogy between the behaviour of atomic objects and classical objects, which enables us to obtain an intuitive albeit *indirect* representation of the atomic entities.

In order to thoroughly account for the empirical evidence it is necessary to use *incompatible* classical images to represent atomic objects. For example, electrons behave *in some situations* as if they were waves, but in some others as if they were corpuscles. These incompatible images, each of which is indispensable for a complete account of the experiments, are called *complementary* representations. The extension and limits of their valid use is determined by the uncertainty relations set up by Heisenberg. Bohr considers these relations “as a direct expression of the absolute

⁵ This is particularly stressed by Chevalley (1994, p. 35 ff).

⁶ “Hitherto we have only regarded certain general features of the quantum problema. This situation implies, however, that the main stress has to be laid on the formulation of the laws governing the interaction between the objects which we symbolize by the abstractions of isolated particles and radiation.” (BOHR, 1934, p. 69).

⁷ “The extreme fertility of wave pictures in accounting for the behaviour of electrons must, however, not make us forget that there is no question of a complete analogy with ordinary wave propagation in material media or with non-substantial energy transmission in electromagnetic waves. Just as in the case of radiation quanta, often called ‘photons,’ we have here to do with symbols helpful in the formulation of the probability laws governing the occurrence of the elementary processes which cannot be further analysed in terms of classical physical ideas” (BOHR, 1932, p.48).

limitation of the applicability of visualizable conceptions in the description of nature.”(BOHR, 1934, p.114) Their specific task “consists in assuring quantitatively the logical compatibility of apparently contradictory laws which appear when we use two different experimental arrangements.”(BOHR, 1937, p.293)

Bohr

Heisenberg summarizes the situation as follows:

“[F]or visualization [of atomic processes] [...] we must content ourselves with two incomplete analogies –the wave picture and the corpuscular picture. The simultaneous applicability of both pictures is thus a natural criterion to determine how far each analogy may be “pushed” and forms an obvious starting-point for the critique of the concepts which have entered atomic theories in the course of their development, for, obviously, uncritical deduction of consequences from both will lead to contradictions. In this way one obtains the limitations of the concept of a particle by considering the concept of a wave. As N. Bohr has shown, this is the basis of a very simple derivation of the uncertainty

relations between co-ordinate and momentum of a particle. In the same manner one may derive the limitations of the concept of a wave by comparison with the concept of a particle.”⁸

Briefly, quantum and classical physics provide us with symbolic knowledge because none of them is meant to copy an absolute reality. Their task as scientific theories is rather, using a Kantian expression, to “spell out appearances, so that they can be read as experience.”⁹ But the way in which this task is carried out by each of them is not the same. In classical physics, it is possible to exhibit concepts directly in intuition in order to gain a single and all-encompassing image of nature. To the contrary, in quantum physics, such a single image cannot be obtained. Complementary images should be used so that atomic objects and processes are indirectly exhibited in intuition. This is the *specific* symbolic character of quantum physics Møller was asking about.

In the following, we will see how each of the two senses of the Bohrian concept of symbol is related to different aspects of Høffding’s philosophy and that the connection between the Bohrian and the Kantian concept of symbol can therefore be established by means of Høffding’s mediation.

⁸ See: Heisenberg (1949, p. 11)

⁹ Prol, AA 4: 312. Kant (2002, p.105 – 106).

2. Symbol in the *Broad* Sense

In Høffding, the notion of symbol in its *broad* sense bears a close connection to the notion of analogy.¹⁰ According to Høffding, an analogy is the *similarity* of the *relations* between objects or parts of objects that may be very different in other respect.¹¹

Following Kant,¹² Høffding distinguishes between *quantitative* and *qualitative* analogies. Quantitative analogies are called proportions. The relations that take part in a proportion are not merely similar, but identical. In this case, analogies are constructive, because one of the elements of the proportion can always be found by means of the other. A typical example of this kind of analogy is the relation between two numbers being identical to the relation between two other numbers. (HØFFDING, 1905, p.202)

On the contrary, qualitative analogies enable us to establish *a priori* only the relation between the unknown and something given, by means of another known relation. Analogies of this sort do not possess a constructive character, because the members that take part in the analogy have different *origins*. The main example of qualitative analogies

is that between numerical and spatio-temporal series. At this point, Høffding follows Maxwell, who asserts:

“[A]ll the mathematical sciences are founded on relations between physical laws and laws of numbers, so that the aim of exact science is to reduce the problems of nature to the determination of quantities by operation with numbers.”(MAXWELL, 1890, p. 156)

If an analogy between the numerical and the spatio-temporal series is established, it is possible through the former to determine *a priori* the place of the elements of the latter, although not their *existence*.¹³

However, such an analogy is in turn grounded by the analogy holding between the reason-consequence and cause-effect relations. In this regard, Høffding affirms that the greatest merit of Kant’s discussion of the *a priori* principles of the analogies of experience is to have rejected the dogmatic identification of reason and cause. (HØFFDING, 1905, p.203; 1923, p.72)

¹⁰ On the influence of Høffding on Bohr’s thought, see especially Faye (1991) and Favrholt (1992).

¹¹ “Vorläufig kann Analogie als Verhältnissähnlichkeit zwischen zwei Gegenständen definiert werden, eine Ähnlichkeit also, die sich nicht auf einzelne Eigenschaften oder Teile dieser Gegenstände, sondern auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Eigenschaften oder Teilen gründet.” (Høffding, 1923, p.1). Høffding defines analogy as the similarity and not the identity of relations because he considers identity in general as a certain degree or type of similarity: (1911, p. 193).

¹² A 179-180/B 222.

¹³ Moreover, this analogy holds in the first place between different sciences, i.e., Mathematics and Physics, and it enables the applicability of the former to the latter. (HØFFDING, 1905b, p.99ff)

Rather, the reason-consequence and the cause-effect relations stand to each other in a qualitative analogy. The former relation is a *logical* one between *thoughts*, the series of which is a work of our own spontaneity. To the contrary, the latter relation is a *temporal* one between *events*, the series of which is not *produced by us* but must be *given to us*. Although, according to Kant, *one and the same* function of synthesis establishes the formal ground-consequence and the temporal cause-effect relations, the necessity of the schematism of the categories for the formal relation to be applied to events implies the impossibility of a direct identification of them.¹⁴

This essential distinction between both kinds of series has for Høffding important consequences. On the one hand, only insofar as the series of empirical data and the formal series are analogous and not identical may we evade the danger of absolute idealism.¹⁵

“The laws of thought may enable us to find our way through the world of experience; but from this we have no right to conclude that existence is estimated or in its fullness expressed in the laws of thought.”(HØFFDING, 1905,

p.204)

On the other hand, a naive empiricism, which may argue that our concepts resemble in some way the empirical data, will also be untenable. According to Høffding, it is sufficient for the validity of thought that the relations between the members of the series of thoughts agree with the relations of the appearances. In this connection, Høffding adopts the ideas put forward by Hertz in his *Principles of Mechanics*:¹⁶

“We form for ourselves images or symbols of external objects; and the form which we give them is such that the necessary consequents of the images in thought are always the images of the necessary consequents in nature of the things pictured.

[...]

The images we here speak of are our conceptions of things. With the things themselves they are in conformity in one important respect, namely in satisfying the above-mentioned requirement. For our purposes it is not necessary that they should be in conformity with the things

¹⁴ Høffding nevertheless criticizes Kant for not seeing that the concept of experience, which is grounded by means of analogies between formal and real series, is only an ideal that never loses its hypothetical character: (1923, p.76).

¹⁵ Hegel and the Neo-Kantians of the Marburg's school are for Høffding examples of such idealism (HØFFDING, 1923, p.78 – 79).

¹⁶ For Høffding's reading of Hertz, see Høffding (1905b, p.110ff). See also Christiansen (2006).

¹⁷ In turn, Hertz's ideas are intimately connected with Helmholtz's doctrine of symbols. We may here indicate that, according to Helmholtz, “our sensations are indeed effects produced in our organs by external causes; and how such an effect expresses itself

in any other respect.”(HERTZ, 1956, p. 1-2)¹⁷

Høffding rejects the dogmatic conception of truth, which supposes a given, absolute essence of things that is to be reproduced by thought. In Høffding’s opinion, dogmatism leads to scepticism, since the latter accepts this definition of truth, but affirms that this notion remains illusory. To both dogmatism and scepticism, Høffding opposes the *critical* conception of truth, according to which objective validity consists in the lawful connection of phenomena. The aim of thought is only to bring about *order* among phenomena, and this can be done only if our representations bear an inner connection such that the connection of the phenomena can be expressed and foretold by it.

For this purpose, no resemblance between our representations and the phenomena is required. No identity, but only an analogy between thought and phenomena, needs to be esta-

blished. Moreover, as we have seen, *only* such an analogy *can* in fact be established, because we do not produce, through our thought, the series of phenomena in its existence. In this way, Høffding opposes the notion of symbolic knowledge, based on an analogy between thought and phenomena, to the notion of resembling knowledge, based on an identity between the cognition and its object.¹⁸

Thus, Bohr’s use of the concept of symbol in the *broad* sense can already be found in Høffding’s analysis of the problem of knowledge, which in turn possesses a Kantian origin. By means of his notion of symbolic knowledge, Høffding is defending the Kantian distinction between sensibility and understanding. Both absolute idealism and naive empiricism maintain the qualitative identity of these cognitive faculties. Such identification would deny the different origins of the form and matter of our cognitions, claiming an identity where there is only an analogy. Neither is our conceptual cognition a

naturally depends quite essentially upon the kind of apparatus upon which the effect is produced. Inasmuch as the quality of our sensation gives us a report of what is peculiar to the external influence by which it is excited, it may count as a symbol of it, but not as an image. For from an image one requires some kind of likeness with the object of which it is an image [...] But a sign need not have any kind of similarity at all with what it is the sign of. The relation between the two of them is restricted to the fact that like objects exerting an influence under like circumstances evoke like signs, and that therefore unlike signs always correspond to unlike influences.” (HELMHOLTZ, 1977, p.121 – 122). For an extended discussion see Ferrari (2000). See also D’Agostino (2004).

¹⁸ Moreover, analogies and symbols play for Høffding a central role in scientific investigation. In the first place, they enable us to formulate hypothesis that guide our empirical research in realms where our knowledge is not developed yet. In new fields of investigation we presuppose that objects bear relations which are similar to the already known. In this way, analogies ground a scientific method: (HØFFDING, 1923, p.81). Secondly, by means of analogies we can unify different areas of knowledge. The particular scientific disciplines achieve a unity grounded in the similarity of the relations that they establish, even though their objects may be very different: (HØFFDING, 1923, p. 64ff.). The main influence on Høffding’s ideas about the role of analogy in science comes from J.C. Maxwell and E. Mach. See Høffding (1923, p. 79). In *Erkenntnis und Irrtum* Mach assigns a whole chapter to the discussion of the notion of analogy, which he defines as identity of relations. The power of analogy of both to extend and to unify our knowledge is there explicitly considered by Mach, who put forward as paradigmatic the use that Maxwell makes of analogies. See Mach (1926).

faint reproduction of its sensible object (as in empiricism), nor is the sensible object a confused representation of an otherwise clear, conceptual cognition (as in idealism). Rather, we may only affirm that the relations between our thoughts are identical to the relations between the sensible objects of our thoughts, i.e., in Høffding's terminology, that our knowledge is symbolic.

3. Symbol in the *Strict Sense*

In 1922, as he was writing his book on the concept of analogy (1923), Høffding consulted Bohr about this issue:

“As I mentioned to you sometime this summer, I should like to ask you about one thing in connection with your treatise about ‘The Structure of the Atom and the Physical and Chemical Properties of the Elements.’

I have noticed that in most cases you use expressions indicating a relation of *analogy* (not of identity) between the constitution of the atoms and the actually available physical and chemical data. Examples of such expressions are ‘elucidation’ (p. 1), - ‘explanation or rather un-

derstanding’ (p. 33) – ‘interpret’ (p. 36) – ‘as the spectrum tell us and the atomic model renders understandable’ (p. 45).

My question is whether the expression analogy would not be the expression epitomizing the terms you apply at the crucial points. All ‘understanding’ – save pure logic – depends on analogy, and science is a strictly rational implementation of analogies between different fields of knowledge.”¹⁹

At this point, Høffding is concerned with that analogy involved in our knowledge when the latter is symbolic in the *broad* sense. Our “physical and chemical data” do not *resemble* the structure of atoms, as if this structure possessed an essence independent of any theory. Therefore, there is no relation of identity between them. Rather, scientific theories stand in a relation of analogy to reality, because by means of our concepts we must only bring about *order* in the phenomena, the *relations* between phenomena so established being then identical to those expressed by the theory.

But Bohr has already realized that such a view might not be sufficient to account for the peculiarities of

¹⁹ Høffding to Bohr, 20.09.22, in BCW 10, p. 511.

quantum physics. In this respect, he answers:

“Here [in the theory of the atom] we are in the peculiar situation that we have fought our way to some information about the constitution of the atom, which must be considered just as certain as any of the facts of natural science. On the other hand, we meet difficulties of such a profound nature that we have no idea of the way to their solution; my personal opinion is that these difficulties are of such a kind that they hardly allow us to hope, within the world of atoms, to implement a description in space and time of the kind corresponding to our usual sensory images. Under these circumstances one must, of course, continually bear in mind that one is employing analogies and the discretion with which the areas of application of these analogies are defined in every single case is of decisive importance for making progress.”²⁰

Since, firstly, order is brought about in the phenomena by the representation of spatio-temporal images of cau-

sally related objects and processes and, secondly, the mere possibility of obtaining such representations is questioned by quantum theory, a characterization of our atomic knowledge as symbolic in the broad sense would just maintain its negative meaning (in contradistinction to resembling knowledge), lacking positive content. This would be achieved only if we took into account the *limited range* of validity of those analogies which enable the representation of spatio-temporal images of causally related objects and processes. But in 1922 the solution to this problem could not yet be seen. In fact, such a solution is reached only in 1927 by the introduction of the point of view of complementarity. By this, a positive characterization of atomic knowledge is finally established, which is based on the notion of symbol in the *strict* sense. As we have seen, the necessity of the consideration of symbolism in the strict sense arises when we must represent entities which do not satisfy the conditions of the possibility of the objects of experience. In particular, the assumption of the quantum postulate in quantum theory makes us face such a situation.

Even though Høffding does not distinguish a *strict* from a *broad* sense of symbol, as Bohr does, he does consider all the necessary elements for this distinction, with the exception, of course,

²⁰ Bohr to Høffding, 22.09.22, in BCW 10, pp. 513 – 514. Already in 1913 Bohr speaks of “the most beautiful analogi [sic] between the old electrostatics and the considerations used in my paper.” BCW 2, p. 584. In December of 1922 he turns to this issue in his Nobel Lecture once again. See BCW 4, p. 482.

of the quantum postulate.

To begin with, in his interpretation of Kant's theoretical philosophy, Høffding stresses the role of the law of continuity in the Kantian system. In particular, he draws the attention to the following passage of the *Critique of Pure Reason* (1998):

“We could easily represent the order of these four propositions (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) in accordance with the order of the categories, just like all the principles of transcendental origin, and show each its position, but the already practiced reader will do this for himself or easily discover the clue to it. However, they are all united simply in this, that they do not permit anything in the empirical synthesis that could violate or infringe the understanding and the continuous connection of all appearances, i.e., the unity of its concepts. For it is in this alone that the unity of experience, in which all perceptions must have their place, is possible.”²¹

In this connection, Høffding states:

“Kant hat an dieser merkwürdigen Stelle seine ganze Erkenntnistheorie im Gesetze der Kontinuität zusammengefasst. Hätte er diesen Gesichtspunkt zu Grunde gelegt statt die logische Systematik zu befolgen, deren Konstruktion ihm zu seiner Freude gelungen war, so würde seinen Grundgedanken ihr Recht mehr geworden sein.

[...]

Der zu Grunde liegende Gedanke ist hier, dass das, was wir im Verständnisse einer Erscheinung suchen, nicht deren rein äusseres Zusammenstellen mit anderen Erscheinungen ist, sondern eine so enge und bestimmte Verbindung derselben, dass diejenige Erscheinung, welche wir zu verstehen suchen, als Fortsetzung der vorausgehende Erscheinungen dastehen und mit diesen eine kontinuierliche Reihe bilden kann. Das Zusammenhangslose und Isolierte ist uns unverständlich.”(HØFFDING, 1894, p.190)

In his *History of Modern Philosophy*, Høffding presents the law of continuity as a condition of the possibility of experience:

²¹ A229/B282.

“The law of continuity (which includes within it both the law of continuity of space and degree and the law of the causal relations of all phenomena) is valid for all phenomena, because it formulates the general conditions under which we can have real experience (as distinguished from imagination) [...] Only as the condition of experience has the law of continuity (including the causal law) validity.”(1900, p.57)²²

But it is precisely the law of continuity of causality that is rejected by the quantum postulate. In this regard, Bohr states that

“the definition of every word essentially presupposes the continuity of phenomena and becomes ambiguous as soon as this presupposition no longer applies.”²³

According to Bohr, the ambiguity here at stake is the impossibility of establishing a strict distinction between subject and object when the law of con-

tinuity is not assumed. Since in this situation the limits of the phenomena to which the word should be applied are not well determined, this application, i.e., the definition of the word, becomes ambiguous.²⁴ Bohr faces this problem, for example, when defining the energy difference between two stationary states. In this case, the adiabatic principle provides us with the solution:

“In this connection it may be pointed out that the principle of mechanical transformability of the stationary states allows us to overcome a fundamental difficulty which at first sight would seem to be involved in the definition of the energy difference between two stationary states which enters in relation (1) $[E' - E'' = h\nu]$. In fact, we have assumed that the direct transition between two such states cannot be described by ordinary mechanics, while on the other hand we possess no means of defining an energy difference between two states if there exists no possibility for a continuous mechanical connection between them. It is clear, however, that such a connection is just afforded by *Ehren-*

²² For the specific role of continuity in Høffding’s own philosophy see, for example, Høffding (1911, p. 170ff), and Høffding (1924, p.196ff).

²³ BCW 6, p. 462.

²⁴ “[T]he distinction between subject and object [is] necessary for unambiguous description.”(BOHR, 1958, p. 101).

fest's principle which allows us to transform mechanically the stationary states of a given system into those of another, because for the latter system we may take one in which the forces which act on the particles are very small and where we may assume that the values of the energy in all stationary states will tend to coincide."²⁵

Under the assumption of the quantum postulate, we must accept that we cannot obtain causal and space-time images of quantum objects and processes. In this situation, one may maintain that the cognition of the *law* which quantum objects and processes observe is all that we need to affirm our knowledge of the quantum realm. It does not matter that we must give up using intuitive representations, because the whole cognitive value of the theory is contained in its mathematical formalism. Moreover, it may be argued that, precisely for that reason, the abandonment of the images must be considered

a necessary step in the development of science.²⁶ This would be a *rationalist* position.

On the contrary, from an *empiricist* point of view, one may maintain that the cognitive content of the theory is grounded on the regularities which constitute its empirical basis. But in this case, we should be satisfied if we can deal with these regularities, e.g., by means of protocols of experimental results, for which the use of images of quantum objects and processes is not indispensable either.²⁷

Thus, both rationalists and empiricists may agree on the convenience of leaving images aside once the quantum postulate is assumed. Bohr, however, does not share this view. In opposition to the rationalists, Bohr demands an intuitive interpretation of the formalism, but, in contradistinction to the empiricists, he maintains that this interpretation should be carried out by means of images. More precisely, classical images should symbolically give intuitive content to the concepts of quantum objects and processes.²⁸

²⁵ BCW 3, p. 75. On the limits of this solution and the further improvements carried out by Bohr see Darrigol (1992, p. 134ff).

²⁶ This is, e.g., Cassirer's view: "The more the conceptual determination progresses, the less it proves possible to fix its results in simple particular visual images. We have to be satisfied with determination by means of laws and must forego any clarification through models." (CASSIRER, 1956, p.144).

²⁷ The operationalism of Pauli may be considered an example of such an empiricist position: "I believe that the energy and momentum values of the stationary states are something much more real than the 'orbits'. The aim (not yet achieved) must be to deduce these and all other physically real, observable properties of the stationary states from the (integral) quantum numbers and the quantum theoretical laws. We must not, however, put the atoms in the shackles of our prejudices (of which in my opinion the assumption of the existence of electron orbits in the sense of the ordinary kinematics is an example); on the contrary, we must adapt our concepts to experience." Pauli to Bohr, 12.12.24, BCW 5, p. 429.

²⁸ The image of an object is only the direct exhibition in space and time of the corresponding concept. It is not necessary to assume that the image resembles an independently existent object. In fact, neither Høffding nor Bohr makes such an assumption, since, as we have seen, they both consider our knowledge symbolic in the broad sense.

The necessity of the use of images in the process of knowledge is a point which Høffding explicitly emphasizes:

“We cannot think without images. What we call thinking in a special and strict sense, [is] the activity by which the relation between different images is pointed out as clearly and unequivocally as possible. Every thought, be it as abstract and sublime as it may be, supposes images whose reciprocal relations it expresses.” (HØFFDING 1905, p.200-201)

From a Kantian point of view, Høffding’s position is justified. In fact, *to cognize* means, in its most general sense, to *subsume* a particular (that which is cognized) under a universal (the cognition), i.e., to *apply* the universal to the particular. For Kant, that corresponds to subsuming a sensible manifold under the concept of an object. Kant deals with the issue of this subsumption in his doctrine of schematism. The problem of schematism is precisely how a given universal is applied. The universal in question is the concept. Let us take the concept ‘horse’ as example. By representing to ourselves a horse we think of an object that possesses certain features (it is an animal, mammal, quadruped, with a certain colour, size and form, etc.). However, the concept ‘horse’ is not the mere *juxtaposition* of

these features, because they are thought connected to each other not in an arbitrary but in a *necessary* way. Not any synthesis of ‘animal,’ ‘mammal,’ ‘quadruped,’ etc., corresponds to our concept ‘horse.’ Thus, the concept is not simply the consciousness of the set of a certain number of features but the consciousness of the *unity* of a certain synthesis of them.

In the same sense, Høffding maintains:

“The elements of the concept (e.g., colour, size and form as elements of the concept of horse) vary in the different phenomena to which it shall correspond, and the concept is therefore only possible, if the relation of the qualities is alike, though every one of them may be different. The brown colour has, e.g., the same relation to one horse as the red colour has to another horse. Human qualities vary from man to man, but there is a certain relation between them and without this a general concept would be here impossible.”(HØFFDING, 1905, p.202)

However, the representation of the unity of a certain connection of features does not provide us with the representation of the particular that possesses such features. The representation

of the concept ‘horse’ is not that of a horse. How can we then link the universal concept with the representation of the particular? To answer this question the notion of *schema* is introduced. Kant defines schema as the “representation of a general procedure of the imagination for providing a concept with its *image*.”²⁹ We have just seen that the concept is the consciousness of the *unity* of a certain synthesis. Then the representation of the synthesis in question, as the representation of the effective *process of synthesizing*, is the schema of the concept. Of course, so that this synthesis can be carried out, a sensible material should be given. If this is the case, the synthesis can be done and the concept can be provided with a particular to which it is applied. This particular is an *image* of the concept. In our example, certain sensible material should be given (colour, size and form, etc) so that the imagination synthesizes it by means of a procedure guided by a rule whose unity is thought in the concept ‘horse.’

Briefly, in an act of synthesis we should distinguish the sensible *material* to be synthesized (sensible manifold), the *procedure* by which the synthesis is carried out (schema), the representation of the *unity* of this *procedure*

(concept) and the *result* (image). The schema is the representation of the mere act of synthesis separated from the thought of the unity that guides that synthesis and from its result. As long as the concept is the consciousness of the unity of the rule that guides the synthesis, the procedure thought in the schema generates an image of that concept as a result.

So, to cognize, i.e., to subsume a particular under a universal, means for Kant to provide a concept with its *image*, i.e., with an exhibition in intuition. Therefore, if we do not just consider our thinking *in general*, but in particular our thinking *of objects*, by means of which we *cognize* them, we must affirm that “we cannot think without images.”³⁰

In the case of quantum objects, however, this schematic use of the concepts cannot be carried out, due to the fact that, as we have seen, the quantum postulate precludes the sensible manifold which should be subsumed under the concept of the quantum object from being given. But in that case, the demand for images is fulfilled by the symbolic use of classical images, which, in turn, are the result of the schematic application of *classical* concepts.

In summary, the necessity of the con-

²⁹ A140 / B179 – 180. Our emphasis.

³⁰ Kant explicitly describes our understanding as image-dependent in AA V, p. 408. Cassirer’s views on quantum theory are based on the conception that symbolic knowledge does not require intuitive images. This is an important aspect of dissent between Høffding and Bohr, on the one side, and Cassirer, on the other. See Pringe (2014). Gómez points out the necessary character that Bohr assigns to the use of intuitive pictures in quantum theory in Gómez (1987, p. 20).

sideration of the *strict* symbolic character of quantum theory is grounded on the assumptions, firstly, of the law of continuity as a condition of the possibility of experience and, secondly, of the indispensable role which images play in the process of knowledge. Since the law of continuity is rejected by the assumption of the quantum postulate, quantum objects and processes are not objects of possible experience in the Kantian sense, i.e., they cannot be represented in a causal *and* spatio-temporal manner. However, the knowledge provided by quantum theory must rest upon the representation of causal *and* spatio-temporal objects and processes in order to possess empirical content. Therefore *classical* images must be used to represent quantum objects *indirectly* in intuition. The knowledge of quantum theory will be thus symbolic in the *strict* sense.

The necessity for the possibility of experience of both the law of continuity and the direct exhibition in space and time of our concepts plays a central role in Bohr's account of the "epistemological lesson" of quantum theory. These views have been explicitly considered by Høffding and are moreover basic elements of Kant's critique of knowledge.

Conclusions

According to Bohr, atomic knowledge is symbolic in a twofold sense: a *broad* and a *strict* one. In the former sense, atomic knowledge is symbolic because it is not in any way a copy of a transcendent reality. In the latter sense, it is symbolic because we make use of classical concepts and images in order to represent quantum objects and processes indirectly in intuition.

The broad sense of symbol is that employed by Høffding. On the contrary, the strict sense is specifically introduced by Bohr to cope with the new situation generated by the assumption of the quantum postulate. However, the conceptual elements on which the symbolism in the strict sense is grounded are already present in Høffding's thought.

Even though only the strict sense corresponds to what Kant would call symbolic, *both* senses have a Kantian origin. In particular, the broad sense aims to express the rejection of the view that our concepts are to be referred to a reality *in itself*, in accordance with the Kantian doctrine of the insurmountable distinction between sensibility and understanding. ³¹

³¹ The project leading to this paper has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786. The investigation is also part of the project CONICYT/FONDECYT Regular N° 1190965 and PR65/19-22446 (Comunidad de Madrid y Universidad Complutense de Madrid).

Bibliography

- ROSENFELD, L., RUD NIELSEN, J., RÜDINGER, E., AASERUD, F. (eds.) *Bohr's Collected Works* (BCW). North-Holland, Amsterdam; American Elsevier, New York, 1972.
- BOHR, N. Chemistry and The Quantum Theory of Atomic Constitution in Causality and Complementarity. *The Philosophical Writings of Niels Bohr*, vol. IV, Faye, J. and FolseFolse, H. (eds.), Ox Bow, Woodbridge, Connecticut, 1998
- _____. *Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge University Press: Cambridge, 1934.
- _____. *Atomic Physics and Human Knowledge*, John Wiley & Sons: New York, 1958.
- _____. Causality and Complementarity. *The Philosophical Writings of Niels Bohr*, vol. IV, Faye, J. and Folse, H. (eds.), Ox Bow, Woodbridge, Connecticut, 1998.
- CASSIRER, E. *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, Benfey, T. (trans.), Yale University Press: New Haven and London, 1956.
- CHRISTIANSEN, F. Heinrich Hertz's Neo-Kantian Philosophy of Science and its Development by Harald Høffding. *Journal for General Philosophy of Science*, 37, pp. 1 -20, 2006.
- D'AGOSTINO, S. The Bild Conception of Physical Theory: Helmholtz, Hertz, and Schrodinger. *Physics in Perspective* 6, pp. 372-389, 2004
- DARRIGOL, O. From C-numbers to Q-numbers. *The Classical Analogy in the History of Quantum Theory*. University of California Press: Berkeley, 1992.
- FAVRHOLDT, D. Niels's Bohr Philosophical Background. *Historisk-filosofiske Meddeleser*, 63. The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen, 1992.
- FAYE, J. Niels Bohr: His Heritage and Legacy. *An Anti-Realist View of Quantum Mechanics*. Kluwer, Dordrecht, 1991.
- FERRARI, M. Sources for the History of the Concept of Symbol from Leibniz to Cassirer in *Symbol and Physical Knowledge*. Springer: Berlin, 2002.
- FERRARI, M., STAMATESCU, I.-O. (eds.) *Symbol and Physical Knowledge*. Springer: Berlin, 2002.
- GÓMEZ, R. Resonancias kantianas en el pensamiento de Bohr. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIII, pp. 3 – 23, 1987.
- HELMHOLTZ, H. *Epistemological Writings*. The Paul Hertz & Moritz Schlick Centenary Edition of 1921, with Notes and Commentary by the Editors, Cohen, B. (ed.), Low, M. (trans.). Reidel, Dordrecht, 1977.
- HERTZ, H. *The Principles of Mechanics*. Dover: New York, 1956
- HEISENBERG, W. *The physical principles of the quantum theory*. Mineola: Dover, 1949
- HØFFDING, H. Die Kontinuität in philosophischen Entwicklungsgänge Kants. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII, pp. 173 – 192, 1984.
- _____. *A History of Modern Philosophy*. A Sketch of the History of Philosophy from the Close of the Renaissance to Our Own Days, 2 vols., Macmillan, London, 1900.
- _____. On Analogy and its Philosophical Importance. *Mind*, 14, pp. 199 – 209, 1905.
- _____. *Moderne Philosophen. Vorlesungen gehalten an der Universität in Kopenhagen im Herbst 1902*, Reisland, Leipzig, 1905b.
- _____. *Der Menschliche Gedanke*, Reisland, Leipzig, 1911.
- _____. *Der Begriff der Analogie*. Reisland, Leipzig, 1923.
- _____. *La relativité philosophique*. Alcan, Paris, 1924.
- HONNER, J. The Description of Nature. *Niels Bohr and the Philosophy of Quantum Physics*. Clarendon Press, Oxford, 1987.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften* (AA). Königlichen Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften: Berlin. 1902 ff.
- _____. *Critique of Pure Reason* Cambridge University Press: Cambridge, 1998.
- _____. *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge University Press: Cambridge, 2002.
- MACH, E. *Erkenntnis und Irrtum*, Barth, Leipzig, 1926.
- MAXWELL, J. C. *The Scientific Papers*. Niven, W. (ed.) (1965), Dover, New York, 1890.
- PRINGE, H. Critique of the Quantum Power of Judgment. *A Transcendental Foundation of Quantum Objectivity*. de Gruyter, Berlín, 2007.
- _____. Cassirer and Bohr on intuitive and symbolic knowledge in quantum physics. *Theoria*, 81, p. 417-429, 2014.
- STOLZENBURG, K. *Die Entwicklung des Bohrschen Komplementaritätsgedankes in den Jahren 1924 bis 1929*, Ph.D. Thesis, Universität Stuttgart (Technische Hochschule), Stuttgart, 1977.

Received / Recebido: 18/07/2020
Approved / Aprovado: 18/11/2020
Published / Publicado: 30/12/2020

'Epistemology Naturalized' and the Vienna Circle

['Epistemologia Naturalizada' e o Círculo de Viena]

Thomas Uebel*

Abstract: This paper considers W.V.O. Quine's inauguration of naturalistic epistemology at the 14th International Congress of Philosophy in Vienna in 1969 and argues that, contrary to his suggestions, naturalistic epistemology was practiced in the Vienna Circle already back in the days when he visited them fresh out of graduate school.

Keywords: Naturalistic Epistemology. Logical Empiricism. Quine. Carnap. Neurath.

Resumo: Este artigo analisa o início da epistemologia naturalista de W.V.O. Quine, no 14o Congresso Internacional de Filosofia em Viena, em 1969 e argumenta que, ao contrário de suas sugestões, a epistemologia naturalista já era praticada no Círculo de Viena no tempo em que ele o visitava, recém-saído da pós-graduação.

Palavras-chave: Epistemologia naturalista. Empirismo lógico. Quine. Carnap. Neurath.

1. Introduction

W.V.O. Quine's "Epistemology Naturalized" was presented as an invited address at the Fourteenth International Congress of Philosophy on 9th September 1968 in Vienna, Austria. By an author who knew how to mark an occasion this paper did not disappoint. More than once before the philosophers of the Vienna Circle whom Quine had visited fresh out of graduate school, had served as foil for his own divergent ideas in his earlier publications. Mostly it had been particular tenets of Rudolf

Carnap's, like the analytic/synthetic distinction or the distinction between internal and external questions, that Quine focused on. Now, however, it was time to work on a larger canvass, to pull together different strands in a programmatic pronouncement that was to set an entire branch of philosophy on a new path. How better to stage such a departure than by invoking, now as *genii loci*, his "teacher and friend" of old and his former colleagues in the Vienna Circle? So once more Quine set out to revisit the *Aufbau*, even the Circle's protocol sentence debate, in order

*Professor Emeritus at University of Manchester. Research interests in Epistemology, General Philosophy of Science and Philosophy of Social Science and in History of Analytic Philosophy and History of Philosophy of Science. E-mail: thomas.uebel@manchester.ac.uk. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5414-235X>.

to contrast his own radical reorientation of philosophy with theirs which, he suggested, was still stuck, for all of its revolutionary flavor, in traditional ways.

The story Quine related that day stuck pretty well and seemed to confirm the death of logical positivism or empiricism then already diagnosed in reference works.¹ The few scholars who brought news from dusty archives that matters weren't quite as neat as all that were told to get out more or simply ignored. Thus still today in even as normally reliable repositories of philosophical learning as the *Stanford Encyclopedia* one can read under "Naturalism in Epistemology" that "the logical empiricists approached epistemology, as other areas, as a matter of a priori 'rational reconstruction', in Carnap's famous phrase". With a brief reference to the *Aufbau* the case was closed. But is the *Aufbau* the only or even the most representative work of Carnap's and is Carnap the only philosopher of note or relevance in the Vienna Circle in the present context?² Both of these questions matter quite centrally for the issue of the relation between epistemological naturalism and logical positivism/empiricism for it largely turns

on what the later Carnap got up to and what his colleagues on the so-called left wing of the Circle did.

When these questions are investigated more closely, it can be seen that by introducing naturalistic epistemology to the world in Vienna in 1968 Quine was not exactly taking coals to Newcastle-but he got pretty close. To be sure, the devastation that Austro-fascism and Nazism had wrought on the academic landscape in Vienna ensured that even locals were not aware of this. In fact, it was not until the 1982 Moritz Schlick and Otto Neurath Centenary conference, also in Vienna, that C. G. Hempel recalled Neurath as a naturalistic philosopher (1982).³ Carnap's naturalism-or better: the naturalistic potential of Carnap's philosophy-took still longer to be uncovered, as we will see. I begin with what Quine told the 1968 Congress before surveying the lines of inquiry concerning Carnap that a full investigation would have to consult in depth. This includes a brief review of the case for Neurath's naturalism in relation to which Carnap's philosophy must be viewed to appreciate its naturalistic potential.

¹See, e.g., Passmore (1967, p.52). I use "logical positivism" and "logical empiricism" interchangeably. As I understand it, the difference the terms denoted at the time were but passing local rivalries; see Uebel (2011).

²See Rysview (2016). Which in other respects is very informative—also refers to Reichenbach's Experience and Prediction and his take on the distinction of the contexts of inquiry—discovery v. justification—as unproblematically representative. It isn't and it also matters for the question of the nature of the naturalism championed in the Circle, if any; see Uebel (2000).

³A few years later Dirk Koppelberg deepened the message: see his (1987) and (1990). On the state of Austrian philosophy in the 1950s see Haller (1983).

2. Quine on Carnap, 1968

Whatever else must be said about it, let me start by saying that "Epistemology Naturalized" is a magnificent paper: sufficiently broad in its historical sweep across the centuries to impress upon its audience the momentous occasion its proposals represent, yet detailed enough with its analogies to the abortive reductive programmes of the past to induce a conviction in the audience that the diagnosis presented is sound enough and holds a deep moral for philosophy if we ever want to escape the perennial doldrums.

So how did Quine portray the logical positivists of the Vienna Circle here? Well, he did not exactly misrepresent them-though he did make one egregious mistake-but he certainly did not tell the whole story. That as in his previous writings his main focus was Carnap is not surprising since, for better or worse Carnap *was* logical positivism for him; more to the point is that Quine's Carnap is not the whole of Carnap. Of course, it was not Quine's job to be comprehensive, but his selective focus does point up a very general feature of the common view of logical positivism-a feature concerning which the rhetorical scene-settings of Quine's papers (here and in "Two Dogmas") are not wholly innocent. That is that logical positivism is remembered for its early theoretical starting points, not for the mature positions reached later. (To see that this

can be less than adequately informative, imagine Quine to be remembered only as a radical nominalist who wanted to do away with numbers.)

The next thing to note is that we must not read Quine as saying more than he actually did. Thus the *Stanford* article suggests that for Quine the Vienna Circle pursued the "Cartesian quest for certainty [as] a remote motivation of epistemology, both on its conceptual and its doctrinal side". This overlooks that Quine conceded that Carnap had abandoned this "as a lost cause" and was motivated instead "to elicit and clarify the sensory evidence for science" and so to "deepen our understanding of our discourse of the world" (QUINE, 1969, p. 74-5). Relatedly Quine spoke of Russell's external world programme, when he likened Carnap's *Aufbau* project to it, as aiming to "account for the external world as a logical construct of sense data" (CARNAP, 1969, p.74): there is notable room for interpretation in this formulation. With regard to Carnap then, perhaps even to Russell, Quine very carefully stopped short of attributing the traditional foundationalist project by stressing the elucidatory import of the reductive projects undertaken (and in addition cleared Carnap of infallibilist yearnings).

Now the first we hear of and about Carnap himself in "Epistemology Naturalized" is indeed as the author of the book that came "nearest" to realizing the Russellian external world pro-

gram (QUINE, 1969 p.74), *Der logische Aufbau der Welt* (translated as *The Logical Structure of the World*. Hereafter: *Aufbau*, 1928). That's fair enough in a way, given the qualifications we just saw Quine slipping in. However, we must add that recent scholarship has conclusively established that there is far more to the *Aufbau* than that. Even if we discount its syncretist tendency to merge a great variety of disparate philosophical tendencies and focus only on its reductionist strategy of establishing a genealogy for all empirical concepts on the basis of that of remembered similarity alone, even then we must note that its overarching ambition was the attempt to prove that from such meager starting points an intersubjective world could be constructed. The aim was to demonstrate that "even though the subjective origin of all knowledge lies in the contents of experiences and their connections, it is still possible . . . to advance to an intersubjective, objective world, which can be conceptually comprehended and which is identical for all observers" (1928, §2, 7). To achieve this aim Carnap sought an exclusively structural characterization of all empirical concepts.⁴

Still Quine was right to point out (as in "Two Dogmas") that and why the *Aufbau's* reductive aim, whatever its ambitions, was frustrated at §126. The

reduction of physical object discourse to talk of (constructed) sense data failed: there was no one-to-one mapping from the latter to the former. Yet this time Quine also pointed out what "Two Dogmas" did not-and what some readers of his address evidently missed-namely that it was not doctrinal certainty but merely translational reduction was Carnap's point.⁵ To be sure, this still leaves entirely unaddressed what one may wish to obtain translational reduction for and unwary readers easily jump to the conclusion that it was for foundationalist designs. (Carnap's structuralist program demanded that a radical reductionism succeeded even more than a foundationalist one would.)

Whether intended or not, other aspects of "Epistemology Naturalized" subtly encourages readers in this. Not too much seems objectionable in the description of the *Aufbau* just surveyed, but what, for instance, raises eyebrows is that Quine interspersed it with his weighty remark that an epistemologist's "scruples against circularity have little point once we have stopped dreaming of deducing science from observations" (QUINE, 1969, p.76)-as if it had been the point of Carnap's rational reconstructions to save science from skepticism. That, of course, is not something naturalistic epistemologists

⁴This reading of the *Aufbau* was pioneered by Friedman (1987) and (1991) and Richardson (1998), admittedly many years after Quine's foundationalist reading become common coin.

⁵Note also Quine's later disavowal of Carnap's concern with certainty at (1995, p.13).

endeavor to do, so Carnap is excluded from even applying for membership. And "scruples against circularity" even suggest a foundationalist sensibility.

A still stronger and even more consequential sleight of hand was effected when Quine opposed what he called the Circle's "verification theory of meaning" to the holism of theory testing to which, he said, the Vienna Circle "did not take ... seriously enough" (QUINE, 1969, p.80). Of course, neither Carnap nor Neurath ever discussed the indeterminacy of translation and the ontological relativity which Quine portrayed as the outcome of his anti-mentalist attack on the conception of meaning, but this does not make them theorists who deny the holism of testing (never mind foundationalists). There is, to start with, Neurath's antifoundationalist coherentism-as documented in his simile of the sailors having to repair their boat at sea-that is as legendary as it is long-standing (more on this below). But Carnap too embraced such holism already very explicitly in *Logical Syntax*:

Strictly speaking, there is no refutation (falsification) of hypotheses., for even if they should prove L-incompatible with certain protocol sentences, it remains possible in principle to uphold the hypothesis and to refuse to accept the protocol sentences. ... Therefore testing

concerns ultimately not a single hypothesis but the entire system of physics as a system of hypotheses (Duhem, Poincaré). (CARNAP, 1934/37, §82)

In total disregard of this passage Quine reprinted unchanged his claim from "Two Dogmas" that "the dogma of reductionism" lingers on even after Carnap abandoned his *Aufbau*-project-the insinuation being that it so lingers on in Carnap's own later views. According to Quine, it "survives in the supposition that each statement, taken in isolation from its fellows, can admit of confirmation or information at all" (QUINE, 1980, p.40-41). What is objectionable about this charge is that Carnap (and Neurath) had pronounced the holism of testing not just for theoretical sentences but also for observation or protocol sentences. With this they actually showed themselves to be considerably more holist than Quine himself who actually exempted observation sentences from the ravages of indeterminacy (QUINE, 1969, p.81) and declared: "The observation sentence, situated at the sensory periphery of the body scientific, is the minimal verifiable aggregate; it has an empirical content all its own and wears it on its sleeve." (QUINE, 1969, p.89) Contrary to what Quine suggested, on account of their holism alone Carnap (and Neurath) should qualify at least as

honorary naturalists.⁶

Now it may be objected that the emphasis of Quine's contrast here with Carnap and the logical positivists lies on the indeterminacy of translation and that the force of his contrast derives from this. Now that doctrine can indeed be usefully considered to be Quine's final reply to Carnap in their long debate about meaning and the adequacy of extensionalism generally, a reply given after Carnap had delivered, in 1955, the behavioral criteria for analyticity that Quine had long asked for.⁷ But however much the indeterminacy of translation is part of Quine's philosophy, one must question whether indeterminacy is part of the standard kit of epistemological naturalists. On this account, Quine seems to have made more of a *de facto* difference of view that what it merited.

The contrast Quine drew next between Carnap's declaring "the bankruptcy of epistemology" and the naturalistic attitude that Neurath's simile expressed for Quine is also misleading. When Carnap officially dropped epistemology for the logic of science in the mid-1930s he did not abandon concern with evidence for scientific assertions, rather he abandoned for good the standpoint of methodological solipsism he had adopted in the *Aufbau* and re-

tained until he found a way of accommodating Neurath's incessant criticism of it without giving in to what he feared as "psychologism".⁸ (In contemporary epistemology the standpoint Carnap abandoned is known as the thesis of the epistemic priority of experiential over physical knowledge; in its place he pursued a radically de-personalized accounts of propositional justification.) Aha, you may say, here is the smoking gun: Carnap's Fregean inheritance—surely anti-psychologism is incompatible with naturalism! Well yes, on its own it certainly is, but what is of crucial importance is the context or type of inquiry that anti-psychologism is applied to. Carnap applied it to the logic of science so it becomes a central issue how this logic of science is located in unified science generally. (I will come back to this.)

Finally, there are Quine's remarks on the Vienna Circle's debate about so-called protocol sentences—scientific evidence statements—over "what to count as observation sentences".

One position was that they had the form of reports of sense impressions. Another was that they were statement of an elementary sort about the external world, e.g., 'A red cube is

⁶Notable enough, Quine's later "Two Dogmas Revisited" (1991) also failed to note that Carnap endorsed holism of testing.

⁷Quine's later "Two Dogmas Revisited" also failed to note that by (1955) Carnap had provided "empirical criteria for semantic concepts" as demanded (2004, p.61).

⁸See Carnap (1936a) and, for discussion, Richardson (1996) and Uebel (2018).

standing on the table.' Another, Neurath's, was that they had the form of reports of relations between percipients and external things: 'Otto now sees a red cube on the table.' The worst of it was that there seemed to be no objective way of settling the matter: no way of making real sense of the question. (QUINE, 1969, p.85)

And Quine went on: "Let us now try to view the matter unreservedly in the context of the external world." Never mind that Quine telescoped many years of debate into two papers by Carnap and Neurath that were published in the same issue of *Erkenntnis* in December 1932. What does he mean by "unreservedly in the context of the external world"? That is precisely how Neurath viewed the matter (whose preferred protocols were also far more complicated than reported here).⁹

Only for Carnap was there "no objective way of settling the matter" because on this, his first exercise *avant la lettre* of his famed principle of logical tolerance¹⁰ - he rightly noted that metatheoretical distinctions are under-

determined by the data we have from them. Pragmatic considerations helped make up Carnap's mind in late 1932 to declare that observance of methodologically solipsist strictures was no longer mandatory but merely optional.¹¹ These reasons were firmed up on purely logical grounds when he settled on his considered view of the matter in "Testability and Meaning". There Carnap stated explicitly that what he called the "phenomenological" language "is a purely subjective one, suitable for soliloquy only, while the intersubjective thing-language is suitable for use among different subjects" (CARNAP, 1936-37, p.10). While it was possible to design so-called reduction sentences that relate expressions of the thing-language to expressions in the phenomenal language, Carnap argued that it was impossible to construct the former on the basis of the latter or effect a "re-translation" of the former into the latter (CARNAP, 1936-37, p.464). For the reconstruction of the language of unified science, phenomenal languages were unsuitable. In consequence, the terms to be used in protocol sentences had to be both intersubjectively confirmable and intersubjectively observable.¹²

⁹For a detailed analysis of the Vienna Circle's protocol-sentence debate, see Uebel (2007). For Neurath's own view of protocol statements, see Neurath (1983) and Uebel (2009).

¹⁰"*The Principle of Tolerance: It is not our business to set up prohibitions, but to arrive at conventions. . . . In logic, there are no morals. Everyone is at liberty to build up his own logic, i.e., his own form of language, as he wishes. All that is required of him is that, if he wishes to discuss it, he must state his methods clearly, and give syntactical rules instead of philosophical arguments.*" Carnap (1934a/1937, §17).

¹¹Carnap declared it a merely pragmatic question which of "two methods for constructing the language of science which are both possible and justified" (1932c/1987, 457) are to be chosen: the one with a phenomenalist or the one with a physicalist basis.

¹²On the latter point there obtained a disagreement with Neurath; for its resolution see Uebel (2015).

Consider now what discipline Carnap there assigned to the job of determining what the intersubjectively confirmable "observable predicates" were that distinguished the protocol sentences: psychology! Could naturalists do better?

Now, as I said, Quine's founding paper for naturalistic epistemology does not misrepresent Carnap as a rabid anti-naturalist. But just as it does not let on that already for Neurath himself the boat simile was an emblem of naturalism, it also characterizes Carnap's position in ways that discourage anyone looking even only for traits of compatibility with naturalism in his philosophy of science. That said, more recently Quine again dropped previously made qualifications and breezily asserted that "[v]arious epistemologists, from Descartes to Carnap, had sought a foundation for natural science in mental entities, the flux of raw sense data" (2005, p.276), but I shall regard this as an aberration.

3. Quine on Carnap, 1951

Once we bring in "Two Dogmas", where Carnap is still more sharply characterized in oppositional terms, the prospect for recognizing any affinity of his-or his Vienna Circle colleagues-with naturalism is further diminished. Now it may be objected that "Two Dogmas"

is itself pre-naturalistic Quine and so irrelevant, but the fluidity postulated there between not only science and common sense but especially scientific theorizing and ontology at least presages and contains *in nuce* his later naturalism.¹³ In any case, Quine's portrayal of Carnap there is highly significant for that is the unspoken background of "Epistemology Naturalized".

We already noted the neglect on Quine's part of Carnap's post-*Aufbau* holism in the second part of "Two Dogmas". The first part likewise invidiously moulds readers' perceptions, now of Carnap's conception of analyticity. To begin with there's one of Quine's memorable *bon mots*. "Meaning is what essence becomes when it is divorced from the object of reference and wedded to the word." (1951/1980, p.22) However deflating of the anti-metaphysical ambitions of the neopositivists this may have been intended to be, what we must ask is whether it captures how Carnap thought of meaning: was he an essentialist about it? Likewise consider Quine's conclusion that drawing the analytic/synthetic distinction at all is "a metaphysical article of faith" (1951/1980, p.37): what's so metaphysical about analyticity for Carnap? Quine's answer presumably comes in his assertion that analytic statements "hold come what may" (1951/1980, p.43).

¹³On the development of Quine's naturalistic outlook mainly in the 1950s, see Verhaegh (2018).

But this is a far cry from Carnap's view who made very clear that analyticity "is not adequately characterized as 'held true come what may'" (CARNAP, 1963, p.921). We must, he stated, carefully distinguish

between two kinds of readjustment in the case of a conflict with experience, namely, between a change in the language and a mere change in or addition of a truth-value ascribed to an indeterminate statement (i.e., a statement whose truth-value is not fixed by the rules of the language, say by the postulates of logic, mathematics and physics). A change of the first kind constitutes a radical alteration, sometimes a revolution, and it occurs only at certain historically decisive points in the development of science. On the other hand, changes of the second kind occur every minute. (1963, p.921)

Notable here is not only an anticipatory nod in the direction of Thomas Kuhn's *Structure of Scientific Revolutions* which Carnap was to read in manuscript as one of the editors of the Inter-

national Encyclopedia of Unified Science and heartily approved of (it was first published as Number 2 of volume of II in 1962), but also that Carnap designated the first change as "a transition from a L_n to a new language L_{n+1} " (1963, p.921).¹⁴ Even a single change of meaning was not a merely local affair but affected the whole language such that it would be incorrect to speak of the languages as being "the same" before and after. Moreover, for Carnap we are by no means condemned to stick with analytic statements "come what may" for we may switch from a language L_n where they possess that status to a new language L_{n+1} where they no longer possess it and may even be false.

In consequence, the only way in which, according to Carnap, analytic statements "hold come what may" is exceedingly Pickwickian. It is the case, of course, that analytic sentences constitute the logical and semantic framework of a language and so cannot be changed as part of that language, but this does not mean that we cannot change our language.¹⁵ Very misleadingly, by failing to note this-never mind that Carnap also happily entertained the thought that changes in scientific theorizing may leave us with incommensurable languages already in the mid-1930s¹⁶ – Quine allowed readers

¹⁴Carnap's replies in the much-delayed Schilpp volume were written in the mid-1950. On Carnap's reaction Kuhn's *Structure*, see Reisch (1991).

¹⁵Compare Carnap's own response in (1990, p. 431-432).

¹⁶See Carnap (1936b), later translated as part of Carnap (1947).

to continue to think of Carnap's analyticities in the traditional fashion as eternal truths of reason when very clearly they were not. They were highly specific to the very language whose terms they characterized.

Let me also stress that Carnap's answer in the Schilpp volume does not represent a new strategy that he hit upon only at an advanced stage of his debate with Quine. Already the passage quoted earlier from *Logical Syntax* continues:

No determination of the physical language is finally secured: all determinations are made only with the proviso that one can alter them in circumstances in which this seems practical. This holds not only for the P-determinations, but also for the L-determinations including mathematics. ...it can happen, that on the occasion of new protocol sentences the language gets altered in such a way that [a previously analytical sentence] S1 is no longer analytic. (1934/37, §82)

From the time when Quine first came to know him—he visited in Prague when *Logical Syntax* was being written—

Carnap never thought of analytic truths as eternal truths of reason.¹⁷ One cannot help wondering why Quine never corrected this mischaracterization or related ones, but what matters here for us is how Quine's mischaracterization of Carnap's conception of analyticity feeds into what concerns us. Inviolable truths of reason are precisely what no naturalistic epistemologist can tolerate. And as we can see, neither could Carnap already in the first half of the 1930s.

Now it may also be wondered, of course, whether naturalistic epistemology can tolerate any form of the analytic/synthetic distinction. It will certainly be objected that Quine's own version cannot, but it has been argued that Quine himself ended up admitting analyticity.¹⁸ Indeed, Quine himself remarked in 1990: "I recognize the notion of analyticity in its obvious and useful but epistemologically insignificant applications" (1991/2005, 61). The significance he still repudiated was precisely the significance he continued to describe as motivating Carnap: accounting for mathematical truth. Thus Quine ascribed to Carnap the concern to account for "certainty in logic and in all of mathematics" (1963, p.386). But is this fair again to attribute such foundationalist ambitions?

Admittedly, Carnap's talk at the Se-

¹⁷While this late chapter of *Logical Syntax* may not have emerged from Ina's typewriter yet while Quine was visiting, it is most unlikely that then Carnap thought differently still.

¹⁸See, e.g., Creath (2004).

cond Conference for the Epistemology of the Exact Science in Königsberg in September 1930 discussed logicism as program addressed to the "insecurity" in the "safest of all sciences" (1931/1964, p.41), but that is not an endorsement of the foundationalist ambition, even though he discussed making logicism safe for nonpredicative definitions. Moreover, Carnap's paper was published before he had the time to digest the full consequences of Kurt Gödel's incompleteness result that was first presented informally during the closing discussions at the end of that conference, a result is widely understood to have killed off any hope for demonstrably secure foundations even in mathematics. So holding this early passage against Carnap some twenty years later would be unfair-as is, it seems, Quine's related charge.¹⁹

4. Analyticity for Naturalists?

But why care for analyticities if not to hope to employ them to ground our knowledge claims? I think we have to take seriously Carnap's own suggestion that that the analytic/synthetic distinction-like indeed the fact/value distinction-is an analytical one introduced for purposes of reconstructive perspicuity, not one that straightforwardly describes cognitive processes as

they happen or even provides epistemological foundations. Needless to say, putting matters this way-a distinction introduced for reconstructive perspicuity-may not sound very promising for naturalism at first. Nevertheless, spelling out its implications is essential to disarming objections based on the supposed contrast between naturalism and the analytic/synthetic distinction and to making good our claim for Carnap's philosophical endeavours being at least compatible with naturalism.

Consider his response to the rhetorical question whether he would be prepared to abandon his defense of ethical non-cognitivism by means of the doctrine of pure "optatives" (statements expressing desired states of affairs that imply no factual statements beyond this), if it were found by empirical investigation that no humanly known language does contain them.

Would I, in view of these scientific results, abandon the thesis of pure optatives? I think I would not; just as I would not abandon the thesis of the analytic character of the theorems of logic or of arithmetic if a psychological investigation were to reveal that the majority of people interpret these theorems as containing certain fac-

¹⁹I thank my colleague Fraser MacBride for reminding me of this passage.

tual components. A *philosophical* thesis on logic or language, in contrast to a psychological or linguistic thesis, is not intended to assert anything about the speaking or thinking habits of the majority of people, but rather something about possible kinds of meanings and the relations between these meanings. In other words, a philosophical thesis does not talk about the haphazard features of natural languages, but about meaning relations, which can best be represented with the help of a constructed language. The thesis on arithmetic, mentioned above, says that it is possible to construct a system of arithmetic in such a way that its theorems (which correspond to the customarily accepted theorems of arithmetic) are analytic statements. Analogously, the thesis of pure optatives is meant as saying that it is possible to construct a language in such a way that it contains pure optatives. A discussion about a thesis of this kind seems to me much more in accord with the spirit of analytic philosophy than a discussion about a thesis interpreted as a psychological

empirical assertion. (CARNAP, 1963, p.1003, orig. emphasis)

Now on the face of it, Carnap may only seem to complicate matters. What are these "meanings" beyond the "haphazard features of natural language"? Importantly, they are not the Platonic entities disparaged by Quine but whatever is fixed by the deductive logical relations that obtain between sentences.²⁰ What Carnap is offering are logical constructions of conceptual networks by spelling out their semantic entailments (admittedly using intensional tools that Quine would not approve of). But logical constructions for what purpose?

Clearly, Carnap's point was not to supply psychological explanations, but by putting forward his "philosophical thesis" he also did not mean to provide appeals to essences or types of transcendently argued for realities. In fact, he did not put forward explanations at all, but merely laid out what must be agreed upon between speakers, implicitly or explicitly, so that they can reach rational agreement about the truth values of their assertions.²¹ Since this point bears expansion we may say that what Carnap meant to provide logico-linguistic framework for was conceptual *explorations*. To put it slightly

²⁰As Carnap stated in this very context: "'To have the same meaning' is here always understood, not in the strong sense of synonymy, but in the weaker sense of logical or analytic equivalence." (1963, p.1004)

²¹See Ebbs (1997, Ch. 4) and (2001).

anachronistically, the point of his logical constructions was to investigate possibilities of alternative conceptualizations of contested concepts.²² This brings us to Carnap's concern with "explication", as he called it in later years.²³ So our question becomes: is explication incompatible with naturalistic epistemology?

Before turning to answer this question, let me also note that once we take this perspective of the ameliorative language constructor on board, we can see that, relatedly, the term "epistemology" has a different weight for Quine and Carnap. Quine as a naturalist wants psychologically real explanations whereas Carnap aims for reflective clarity that might, in the fullness of time, inform one's agency. The issue of the compatibility of epistemological naturalism with some non-essentialist form of the analytic/synthetic distinction requires reconsideration of precisely what kind of inquiries naturalism allows for. The naturalism that Carnap's philosophy of science allows for may differ from Quine's. It is important to note, however, that no irremediable contrast obtains between them over the methodology of providing explications.

It is common for anti-naturalists to charge Quine with abandoning epistemology for merely causal input-output

investigations.²⁴ But quite apart from the fact that Quine's input-output investigations are on a much larger scale than psychology could attempt, tracing the path from sensory input to entire scientific theories, this charge is entirely mistaken. True, Quine rejected the construal of norms in epistemology as categorical, but this did not stop him from recognizing them by viewing them as hypothetical and instrumental instead. Thus he stated explicitly:

"For me, epistemology is a branch of engineering. It is the technology of truth-seeking, or, in a more cautiously epistemological term, prediction. Like any technology, it makes free use of whatever scientific findings may suit its purpose. It draws on mathematics in computing standard deviation and probable error and in scouting the gambler's fallacy. It draws on experimental psychology in scouting wishful thinking. It draws upon neurology and physics, in a general way, in discounting testimony from the occult or parapsychological sources. There is no question here of ultimate value, as in morals; it is a matter of effi-

²²The allusion is to Gallie (1955-56), but for Carnap the concepts in question need not be contested "essentially" nor are they mostly political or moral ones: quite typically he was interested in epistemological or metatheoretical concepts.

²³See Carnap (1950, Ch.1). For an extensive discussion of Carnap's explicationism on a broad canvass, see Carus (2007, Ch. 11).

²⁴See, e.g., Kim (1988) and Putnam (1992).

cacy for an ulterior end, truth or prediction. The normative here, as elsewhere in engineering, becomes descriptive when the terminal parameter is expressed." (QUINE, 1986, p.664-5)²⁵

Quine was far from rejecting normative questions. And given that he did not and instead viewed epistemology as a branch of engineering there is little reason—indeed no reason whatsoever—to think that Carnapian elucidations are barred from naturalistic epistemology in principle. Elucidations are instances of Carnapian conceptual engineering.

The question that does arise, rather, is just how we could and perhaps should conceptualize doing philosophy by starting, not from some supposedly indubitable fixed points of reason, but from within our current state of knowledge and ignorance, our current science. The question that arises is just what form and aim naturalism in philosophy could and should take. That Quine, despite all his pioneering work, does not possess a monopoly claim on this is widely acknowledged among contemporary practitioners of naturalistic epistemology.²⁶ What investigations like the present one suggest is that

Carnap, together with selected Vienna Circle colleagues, offers a valuable contribution that has been overlooked for too long.

5. Carnap in Context: The Bipartite Metatheory Conception.

Suppose you followed me at least so far as to agree that "Epistemology Naturalized" and sundry other writings by Quine obscure the very possibility that among his neopositivist elders some form of naturalistic epistemology was not only thinkable, perhaps even was practiced. Now this would only be worth stressing if that possibility were salient, even more so if it had been actualized. So am I foolhardy enough to claim, not only that the possibility of neopositivist naturalism is salient, but that it also was actualized?

Truth to tell, it would be hard for me to do otherwise. I've long been in print as claiming the latter.²⁷ So to round up let me briefly put my case for either point. Note to begin with Quine's own characterization of naturalism: "the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described" (1981, p.21). If we go easy on the

²⁵Consider also: "Insofar as theoretical epistemology gets naturalized into a chapter of theoretical science, so normative epistemology gets naturalized into a chapter of engineering: the technology of anticipating sensory stimulation." (QUINE, 1990, p.19)

²⁶Comparison with contemporary versions already suggests that Quine's holds no monopoly; see already Maffie (1990a) and (1990b).

²⁷See Uebel (1991).

term "reality" and bracket ontology, it is clear that our neopositivists are fully on board. The rejection of First Philosophy was definitive of just about all philosophies that emerged from the Vienna Circle. But, of course, not every member of the Vienna Circle can plausibly be claimed to be of a naturalistic persuasion, however "scientific" their overall outlook may be considered to be. The relevant suspects are to be found on the so-called "left wing" of the Circle-comprising besides Carnap and Neurath also Hans Hahn and Philipp Frank-not among the "more conservative wing" around Schlick and Friedrich Waismann.²⁸

So let's first turn to Neurath for a representative quotation of his naturalism.

The possibility of science becomes apparent in science itself. ...Within a consistent physicalism there can be no 'theory of knowledge', at least not in the traditional form. It could only consist of defense actions against metaphysics, i.e. unmasking meaningless terms. Some problems of the theory of knowledge will perhaps be transformable into empirical questions so that they can find

a place within unified science. (1932a, 61 and 67)

I trust the difference of idiom does not detract from the naturalistic message. Now you may wonder whether Neurath's naturalism would be news to Quine. After all, didn't Quine make Neurath's simile of the boat having to be repaired at sea the leading image of his naturalistic epistemology? He did, but as he told me once, he did so for love of the simile, not for his knowledge of what Neurath was up to.²⁹ (What Quine said about the Circle's protocol sentence debate bears this out, as we saw.)

Now what about Carnap? Here matters are a little bit more complicated, but no less congenial to our concern. With Neurath, the possibility of neopositivist epistemological naturalism was actualized. With Carnap, the possibility of neopositivist naturalism became salient. What I mean by this is the following. In and of itself Carnap's more or less technical discussions and implementations of language construction do not look like nor do they in themselves represent a naturalistic form of epistemology. Its resolutely anti-psychologistic and anti-sociologistic stance clearly sees to this. It is the wider context in which the logic

²⁸See Carnap (1963, p.57) for the first published use of these Neurathian locutions employed to distinguish a metaphilosophical division between members that became apparent in the early 1930s.

²⁹For further points from that interview see Uebel (1991).

of science was placed by Carnap that makes for its compatibility with naturalistic epistemology.

Consider again the quote from Neurath that I declared indicative of his naturalism. Two tasks were assigned there to whatever was to be philosophy's successor discipline in unified science: unmasking meaningless terms and asking empirical questions about knowledge production. Both represent different aspects of what unified science contains alongside all of the first-order disciplines: a scientific metatheory. There was, on one side, what Carnap called "the logic of science" (1934a/1937, §§72-73) and, on the other, what Neurath called "the behavioristics of scholars" (1936/1983, p.169) and what Philipp Frank later called the "pragmatics of science" (1957/2004, p.360). The former, the logic of science investigated scientific theories in typically axiomatized form and considered their internal structure and their relation to their evidential base in purely logical (deductive and inductive) terms. The latter, the pragmatics of science investigated scientific practice by means of the empirical sciences of science, the psychology and sociology as well as the history of science. So while the logic of science investigated abstract relations of evidential support, the pragmatics of science investigated the concrete mechanisms of theory choice and theory change. Importantly, both of them were able to issue conditional norma-

tive prescriptions (or recommendations in the proposal mode) that traded on the instrumental value that following the prescription or adopting the recommendation was supposed to bestow.

By discarding the residually foundationalist ambitions of methodological solipsism in late 1932 and his subsequent abandonment of traditional epistemology and embrace of the logic of science, Carnap's position came into agreement with this bipartite metatheory conception. What Carnap was able to add to Neurath's "defensive" task for the logic of science (unmasking meaningless terms) was his own conventionalist constructivism concerning alternative linguistic frameworks. That this did not rule out of the court of scientific metatheory all naturalistic concerns is made clear by his remark that the logic of science is itself but part of a still more comprehensive inquiry, the "theory of science", which comprises also "empirical investigation of scientific activity", namely, "historical, sociological and, above all, psychological inquiries" (1934a/1937, §72). All three, Carnap, Neurath and Frank, recognized the need for both logical and empirical branches of scientific metatheory, but they pursued their own detailed work in different branches. Carnap stuck with the logic of science, Neurath and Frank pursued a naturalistic epistemology of science with the help of psychology, sociology and history of science.

Their proposals concerning protocols reflect this. For Neurath, protocols were complex statements containing embedded clauses meant to indicate different sets of conditions which the acceptance of scientific observation reports is subject to.³⁰ By treating protocol statements as testimony whose acceptance is circumscribed in particular ways, Neurath moved away from any concern one might have for a "foundation of knowledge" in one's own first-hand experience. First-person authority was, if not wholly undermined, then radically subverted: in principle, one's own protocol carried no more weight than another's. Carnap was even less concerned with personal beliefs but instead focused on knowledge claims and their objective evidence. Where Neurath sought to outline canons of report acceptance, Carnap's work concentrated on isolating the logical relations of deductive and inductive support that protocols afforded to more theoretical statements. Concern with acceptance conditions lay wholly outside the remit of the logic of science. So while not practicing naturalistic epistemology himself, Carnap's logic of science was compatible with, indeed intended to be complementary to it.³¹

Let me stress this point with some

last quotations. For Carnap, the logic of science was "an instrument of unified science" (1934b/1987, 56). Among its constructive tasks were logico-linguistic proposals intended to be "useful and productive in practice" for "particular point[s] of the language of science" (1934a/1937, 332). As Carnap put it once, slipping back into the old idiom, "the task of the philosophy of science can be pursued only in a close cooperation between logicians and empirical investigators" (1934c/1967, 62).

6. Conclusion

Even though his rhetoric got the better of him both in earlier and in later years, in "Epistemology Naturalized" Quine, perhaps constrained by the *genii loci* reigning over the occasion, was quite careful to avoid gross caricatures of Carnap and his colleagues—and yet he still managed to project his own new naturalistic beginning as a radical turning away from their philosophical methodology. What I have argued here is that, contrary to its wide and largely uncritical reception, Quine's projection was mistaken. There was far more naturalism in the Vienna Circle than was ever dreamt of in Quine's Viennese narrative.

³⁰See, again, Neurath (1932b/1983) and Uebel (2009).

³¹For further discussion see, e.g., Uebel (2013b), (2015) and (2018).

References

- CARNAP, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreisverlag, 1928.
- _____. *The Logical Structure of the World*. Pseudoproblems in Philosophy, University of California Press, 1967.
- _____. Die logizistische Grundlegung der Mathematik, *Erkenntnis* 2: 91-105, 1931. (Trans. in P. Bernacerraf and H. Putnam (eds.), *The Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964, pp. 31-41)
- _____. Über Protokollsätze, *Erkenntnis* 3: 215-228, 1932. (Trans. "On Protocol Sentences" in *Nous* 21: 457-470.)
- _____. *Logische Syntax der Sprache*. Vienna: Springer, 1934a. (Rev. ed. transl. *The Logical Syntax of Language*, London: Kegan, Paul, Trench Teubner & Cie, 1937, repr. Chicago: Open Court, 2002.)
- _____. *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*, Vienna: Gerold, 1934a. (Transl. "The Task of the Logic of Science" in B. McGuinness (ed.), 1987, *Unified Science*, Dordrecht: Reidel, 1987, pp. 46-66.)
- _____. On the Character of Philosophic Problems. *Philosophy of Science* 1: 5-19, 1934c. (Repr. in R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, pp. 54-62.)
- _____. Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik. *Actes du Congress Internationale de Philosophie Scientifique, Sorbonne, Paris 1935*, Facs. I "Philosophie Scientifique et Empirisme Logique", Paris: Herman & Cie, pp. 36-41, 1936a.
- _____. Wahrheit und Bewährung. *Actes du Congres Internationale de Philosophie Scientifique, Sorbonne, Paris 1935*, Facs. IV, "Induction et Probabilité", Paris: Hermann & Cie., pp. 18-23, 1936b.
- _____. Truth and Confirmation." In *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts, pp. 119-227, 1949.
- _____. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- _____. Meaning and Synonymy in Natural Language. *Philosophical Studies* 6: 33-47, 1955. (Repr. in Carnap, *Meaning and Necessity*, 2nd ed. with supplementary essays, Chicago: University of Chicago Press. 1956, pp. 233-247.)
- _____. Comments and Replies. In P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, LaSalle: Open Court., pp. 859-1016, 1963.
- CARUS, André. *Carnap and Twentieth Century Thought: Explication as Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CREATH, Richard. Quine on the Intelligibility and Relevance of the Analyticity. In R. Gibson (ed.) *Cambridge Companion to Quine*, Cambridge: University of Cambridge Press, pp. 47-64, 2004.
- EBBS, Gary. *Rule-Following and Realism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- _____. Carnap's Logical Syntax. In R. Gaskin (ed.), *Grammar in Early Twentieth Century Philosophy*, London: Routledge, pp. 218-237, 2001. (Repr. in Ebbs, *Carnap, Quine and Putnam on Methods of Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13-32.)
- FRANK, Philipp. *Philosophy of Science. The Bridge Between Philosophy and Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1957. (Repr. Minola: Dover, 2004.)
- FRIEDMAN, Michael. Carnap's *Aufbau* Reconsidered. *Nous* 21: 521-45, 1987. (Repr. in Friedman, *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 89-113, 1999.
- _____. Epistemology in the *Aufbau*. *Synthese* 93: 15-57, 1992. (Repr. with postscript in Friedman, *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 114-164, 1999)
- GALLIE, W. B. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167-198, 1955-56. (Repr. in Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, London: Chatto & Windus, 1964.)
- HALLER, Rudolf. Die philosophische Entwicklung im Österreich der Fünfzigerjahre, *Manuskripte* 23: 57-68, 1983. (Repr. in Haller, *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*, Amsterdam: Rodopi, pp. 219-245, 1986.)
- HEMPEL Carl Gustav. Schlick und Neurath: Fundierung vs. Kohärenz in der Wissenschaftlichen Erkenntnis. *Grazer Philosophische Studien* 16-17: 1-18, 1982. (Trans. "Schlick and Neurath: Foundations and Coherence in Scientific Knowledge", in Hempel, *Selected Philosophical Essays* (ed. by R. Jeffreys), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 181-198, 2000.)
- KIM, Jaegwon. What is Naturalized Epistemology? *Philosophical Perspectives* 2: 381-405, 1988.
- KOPPELBERG, Dirk. *Die Aufhebung der Analytischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- _____. How and Why to Naturalize Epistemology. In *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell, pp. 200-211, 1990.
- MAFFIE, James. Recent Work on naturalistic Epistemology, *American Philosophical Quarterly* 27: 281-293, 1990a.
- _____. Naturalism and the Normativity of Epistemology, *Philosophical Studies* 59: 333-349, 1990b.
- NEURATH, Otto, Soziologie im Physikalismus, *Erkenntnis* 2: 393-431, 1932a. (trans. "Sociology and Physicalism" in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York: Free Press, 1959, pp. 282-320, and "Sociology in the Framework of Physicalism" in Neurath, *Philosophical Papers 1913-1946* (ed. by R.S. Cohen and M. Neurath), Dordrecht: Reidel, 1983, pp. 58-90.)

- _____. Protokollsätze. *Erkenntnis* 3: 204-14, 1932b. (Trans. "Protocol Sentences" in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York: Free Press, 1959, pp. 199-208, and "Protocol Statements" in Neurath, *Philosophical Papers 1913-1946* (ed. by R.S. Cohen and M. Neurath), Dordrecht: Reidel, 1983, pp. 91-99.)
- _____. Physikalismus und Erkenntnisforschung. *NI* 2: 97-105 and 234-237, 1936. (Trans. "Physicalism and the Investigation of Knowledge" in Neurath, *Philosophical Papers 1913-1946* (ed. by R.S. Cohen and M. Neurath), Dordrecht: Reidel, pp. 159-166 and 168-171, 1983.)
- PASSMORE, John. Logical Positivism. In P. Edwards et al (eds.), *Encyclopedia of Philosophy Vol. 5*, New York: Macmillan and The Free Press, pp. 52-57, 1967.
- PUTNAM, Hilary. Why Reason Can't Be Naturalized. *Synthese* 52: 3-24, 1982. (Repr. in Putnam, *Philosophical Papers Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 229-47, 1983.)
- QUINE, W.V.O. Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review* 60: 20-43, 1951. (Repr. in Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, rev. ed. 1980, 20-46.)
- _____. Carnap and Logical Truth. In P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, LaSalle: Open Court. pp. 385-406, 1963.
- _____. Epistemology Naturalized. In Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, pp. 69-90, 1969.
- _____. *Theories and Things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- _____. Response to Morton G. White. In E. Hahn and P. Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, LaSalle, Ill.: Open Court, pp. 662-666, 1986.
- _____. Naturalism; or, Living within one's Means., *Dialectica* 49: 251-261, 1990a. (Repr. in Quine 2004, pp. 275-286.)
- _____. *The Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- _____. Two Dogmas in Retrospect. *Canadian Journal of Philosophy* 21: 265-74, 1991. (Repr. in Quine 2004, pp. 54-64.)
- _____. *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- _____. *Quintessence* (ed. by R. Gibson). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.
- REISCH, George. Did Kuhn Kill Logical Empiricism? *Philosophy of Science* 58: 264-277, 1991.
- RICHARDSON, Alan. From Epistemology to the Logic of Science: Objectivity and Empiricism." In R. Giere and A. Richardson (eds.), 1996, *Origins of Logical Empiricism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 309-322, 1966.
- _____. *Carnap's Construction of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- RYSIEW, Patrick. Naturalism in Epistemology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology-naturalized/>
- UEBEL Thomas. Neurath's Programme for Naturalistic Epistemology. *Studies in the History and Philosophy of Science* 22: 623-46, 1991.
- _____. Logical Empiricism and Sociology of Knowledge: The Case of Neurath and Frank, *Philosophy of Science* 67: S138-S150.
- _____. *Empiricism at the Crossroads. The Vienna Circle's Protocol Sentence Debate*. Chicago: Open Court, 2007.
- _____. Neurath's Protocol Statements Revisited: Sketch of a Theory of Scientific Testimony. *Studies in History and Philosophy of Science* 40: 4-13, 2009.
- _____. Logical Positivism-Logical Empiricism: What's in a Name? *Perspectives on Science* 21: 58-99, 2013a.
- _____. Pragmatics in Carnap and Morris and the Bipartite Metatheory Conception. *Erkenntnis* 78: 523-546, 2013b
- _____. Three Challenges to the Complementarity of the Logic and the Pragmatics of Science. *Studies in History and Philosophy of Science* 53: 23-32, 2015.
- _____. Carnap's Transformation of Epistemology and the Development of his Metaphilosophy. *The Monist* 101: 367-387, 2018.
- VERHAEGH Sander. *Working From Within. The Nature and Development of Quine's Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Received / Recebido: 18/07/2020
 Approved / Aprovado: 18/11/2020
 Published / Publicado: 30/12/2020

Logical and Analogical Thinking

[Pensamento Lógico e Analógico]

Gottfried Gabriel^{*}

Abstract: The contrast between logical and analogical thinking is illustrated by the representative views of Frege and Nietzsche. These ways of thinking turn out to be expressions of different ways of conceiving the world. They stand for two opposing traditions of contemporary philosophy: scientific-analytic philosophy and postmodern deconstruction. Based on Wittgenstein's philosophy of language, it is argued that neither of the two perspectives is absolute, but that both should complement each other.

Keywords: Complementarity. Family. Resemblance. Logic. Metaphor. Rhetoric. Frege. Nietzsche. Wittgenstein.

Resumo: O contraste entre o pensamento lógico e analógico é ilustrado pelas visões representativas de Frege e Nietzsche. Essas formas de pensar acabam sendo expressões de diferentes formas de conceber o mundo. Elas representam duas tradições opostas da filosofia contemporânea: filosofia científico-analítica e desconstrução pós-moderna. Com base na filosofia da linguagem de Wittgenstein, argumenta-se que nenhuma das duas perspectivas é absoluta, mas que ambas devem se complementar.

Palavras-chave: Complementaridade. Semelhança de família. Lógica. Metáfora. Retórica. Frege. Nietzsche. Wittgenstein.

I should like to begin with a provisional elucidation of the concepts in the title of my paper. The term "logical thinking" means here a kind of thinking which argumentatively conducts itself on the basis of precise distinctions, i.e., by means of "sharply delimited concepts" (FREGE, 1903, § 56). In contrast, the term "analogical thinking" is supposed to designate a kind of thinking which, availing itself of "transiti-

ons," manages to keep the conceptual boundaries pervious. So defined, logical thinking compels the differentiation of that which is similar, while analogical thinking seeks similarities in disparity. The basis of analogical thinking is the vagueness of concepts.

My paper will treat analogical thinking in philosophy, but I want to stress the point that vagueness is the reason for analogical thinking in jurispru-

^{*}Professor emeritus of Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany. PhD (1972). Habilitation (1976).
E-mail: gottfried.gabriel@uni-jena.de.

dence as well. If the rules of justice (*die Rechtssätze*) have gaps it might not be clear whether a special case is subsumable under a special law or not. That is, the logical law of the excluded middle is not applicable. And this happens because general laws cannot anticipate all possible particular cases to be judged. Such cases need interpretation by analogy. Though in criminal law - following the principle "nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege" - conclusions by analogy are controversial, in fact they are unavoidable. Here I refer to the continental civil law. In the Anglo-Saxon common law it is quite clear that the regard of precedents (*Präzedenzfälle*) in case law requires analogical thinking in judging the similarity and comparability of the cases.

The opposition between logical and analogical thinking should bring into view the central point of a conflict which has essentially shaped the self-understanding of Western philosophy, namely, the conflict between logic and rhetoric. Logic excludes rhetoric from its disciplinary realm. This is so because cognition is fixed to the concept of truth, truth conceived as the truth of propositions. This conception secures cognition to the form of propositionality. Therewith, it expels from logic all elements which make no contribution to the truth-valuative, propositional content of thinking and language. These elements are banished to another realm: the "ghetto"

of rhetoric, which, since A.G. Baumgarten, has been called "aesthetics," where they may "compensatorily" indulge their non-propositional manner of thinking. This development underlies the opposition of the scientific and aesthetic comprehensions of the world. Naturally, I should not like to assert that rhetoric and aesthetics coincide (already Aristotle wrote a separate "Poetics" along with a "Rhetoric"), nor that poetry and eloquence are taken up without remainder in analogical thinking. The fact is, however, that the contemporary return of rhetoric into philosophy - under the catch-word "metaphor" - accompanies an uprising of analogical thinking against its logical counterpart.

More narrowly seen, the goal of this rhetorical turn consists in levelling the generic difference between philosophy and literature as well as their peculiar forms of cognition. More broadly conceived, this attempt gains its practical-philosophical significance through its accompanying critique of the Western concept of rationality. Behind the epistemological question about the relation of logical and analogical thinking stands the anthropological question about the appropriate relation of man to world - the conflict between the logical-scientific and the analogical-aesthetic comprehensions of the world. One solution for overcoming this antagonism consists in compensating for the so-called deficits of analytical sci-

ence through rhetorical art (cf. MARQUARD, 2003, pp. 173-177). To me, however, this solution appears not only to be unjust towards science, but also to give art itself much too little credit. Compensation degenerates only too easily into mere surrogacy. More appropriate may be the stronger thesis which holds that science and art complement one another as equally entitled modes of disclosing the world (GOODMAN, 1976), although without allowing the difference between them to disappear. The following reflections are intended to help support this view by showing that it is justified and does not represent merely a flight from the surging tide of post-modernism.

I shall now proceed by sketching out, first, logical thinking with reference to its proponent Frege and, then, in somewhat more detail, the critique of logical thinking with reference to its opponent Nietzsche. I shall examine this critique in order to develop from it, in contrast to Nietzsche's own exaggerated claims, the justified aim of analogical thinking. Starting from an analysis and a new assessment of the Wittgensteinian concept of "family resemblance," I shall then attempt to place logical and analogical thinking in an appropriate relation, one which may be provisionally described as the complementarity of two contrary forms of presentation.

What is surprising is that both Frege

as a logical thinker and Wittgenstein as an analogical thinker employ the concept of perspicuity. A glance at the historical background of both forms of "perspicuous representation" (*übersichtliche Darstellung*¹) in the traditions of logical "sagacity" (*acumen*) and aesthetic "wit" (*ingenium*) supports the thesis that the antagonism of logic and rhetoric exists only superficially. Its roots lie in excessively one-sided orientations which fail to do justice to an anthropologically grounded complementarity of these forms of cognition.

Frege and Logical Thinking

I shall not occupy myself in the following too extensively with a description of logical thinking. I should like only to mention the reasons which underlie the demand for the sharp delimitation of concepts, especially as it has been placed by the father of modern logic, Gottlob Frege. The demand for this sharp delimitation follows from the bivalence of classic logic. Vague concepts, for which one cannot determine whether a given object falls under them or not, prevent one from determining the truth or falsity of those propositions which assert such a subsumption. Already in his "Begriffsschrift" (1879), Frege established that contents in which such concepts occur invalidate themselves as "judgable" and

¹The new translation „surveyable representation“ is much better. Wittgenstein means „Übersicht“, not „Durchsicht“.

therewith as contents capable of possessing truth-values. (FREGE, 1879, p. 64) It is worth noting that as an example of a concept which should be so excluded, Frege explicitly names the concept of a "heap," therewith addressing the so-called sorites, which, since antiquity, has been brought into play by rhetoric as a logical paradox and, moreover, as an argument for analogical thinking in transitions.² Frege does not, however, exclude vague concepts in general. He only emphasizes that logic - in the sense of classic bivalent logic - cannot work with them. The logic of vague concepts, especially so-called "fuzzy logic," is only a later development. It may be viewed as an attempted logical rehabilitation of certain forms of analogical thinking. In the following reflections, however, we wish to restrict ourselves to that particular thought which Frege brings to light, namely, that logic must select or prepare the concepts with which it wants to work. This thought poses the question whether such a preparation involves a counterfeiting or falsification (*Fälschung*) of reality. This is exactly the objection which F. Nietzsche - without knowing Frege's work, of course, although contemporaneously with him - advances. The classic author of modern logical thinking and the classic author of post-modern

analogical thinking speak as if to one another. This "dialogue" eases for us the task of examining and comparing the arguments of Nietzsche and his successors.

Nietzsche and the Critique of Thinking in Terms of Identity

In the more recent critique of logic which may be traced back to Nietzsche and the rhetorical tradition, Frege's thinking in terms of "sharply delimited concepts" means thinking in terms of "identity." Those who in one way or another have allied themselves with Nietzsche's view, such as Th. W. Adorno, J. Derrida and J.-F. Lyotard, among others, pass themselves off as "advocates of the non-identical."³ Usually, advocates are counsels for the defense. These advocates, however, are instead prosecutors, and Adorno renders their complaints even more acute by intentionally placing the logical order of concepts in one and the same context with the dominant structures of the political order.

"The universality of thoughts, as discursive logic develops it, mastery in the sphere of the concept, exalts

²On the basis of vague concepts such as "heap" and "bald," hence, concepts which are not at all sharply delimited, rhetoricians attempted to argue that the opposites coincide because one cannot additively or subtractively decide, as the case may be, when a heap of grain begins or a healthy head of hair ends.

³I employ here a formulation from WELLMER (1985). Cf. particularly the expositions on pp. 85 f., 145 f., 148 f.

itself upon the foundation of mastery in reality." (ADORNO/HORKHEIMER, 1969, p. 20)

the process of assimilation must already have occurred [...]." (NIETZSCHE, 1966, p. 476)

Already Nietzsche indicates that logic arises not from the will to truth, but rather from the will to power. This objection is grounded in the fact that the formation of its concepts presupposes the thinking of identity, that is, the comprehension of the disparate as in a certain regard the same. By disregarding the peculiarities of individuals, this process of abstraction leads directly to the "universality of thoughts" which Adorno addresses. Nietzsche argues:

"The judgment - this is the belief: 'this and this is so.' Therefore, there lies in the judgment the avowal to have encountered an 'identical case': therefore, it presupposes comparison, with the help of memory. The judgment does not bring it about that there seems to be an identical case. Instead, it believes itself to perceive such; it works under the presupposition that there are identical cases at all. What is that function called which must be at work much longer, earlier, which in itself equalizes and assimilates unequal cases? [...]. Before one can judge,

On the basis of this conception of assimilation, Nietzsche develops the more principal objection of his broader assertion that such identification is a "counterfeiting" or "falsification" (*Fälschung*):

"Logic is bound to the condition: posited, there are identical cases. In fact, in order that one can think and conclude logically at all, this condition must first be feigned as having been fulfilled. This means: the will to logical truth can only carry itself out after having presupposed a fundamental counterfeiting of everything which occurs. As a result, there reigns here a drive which is capable of both means, first, of counterfeiting and, then, of carrying out its point of view: logic does not stem from the will to truth." (NIETZSCHE, 1966, p. 476)

The connection between the delimiting formation of concepts and thinking in terms of identity results from the fact that "identical cases" are to be understood as cases of the same universal regardless of the individual differen-

ces. The formulation "this and this is so" (in the first quotation from Nietzsche) says that in view of the universal "so," various individual "thises" are the same. The term "judgment" means the predicative proposition; and, in fact, it presupposes that the same predicate can apply to various subjects. In this sense, Nietzsche's formulation refers to an enumeration of elementary propositions in which the same predicate is attributed to various objects. In their common predicate, one ignores the differences between these objects. Now, one might wish to name just such a procedure analogical, because it equalizes that which is disparate. This procedure would then not at all stand in opposition to logical thinking, but instead would simply form what Nietzsche calls its "presupposition." In order to obviate any possible terminological misunderstandings here, it must be emphasized that not every comparison amounts to analogical thinking, but instead only such which maintains a thinking in transitions. The "process of assimilation" - of the becoming similar of that which is in itself disparate - which Nietzsche addresses excludes such transitions because it amounts to an appropriation of individual cases, in the sense of a classification which, for the sake of clear-cut distinctions from other concepts (classes), suppresses the peculiarities of the individual cases.

Thus, the objection against logical thinking defines itself not simply through the fact that here the subsuming power of judgment is at work, but rather first and foremost through the additional demand that for its subsumptions the principles of the excluded third and the excluded contradiction commonly hold. Therewith, the subsumptions follow the logic of the exclusive "or," of "either-or."

In fact, both analogical and logical thinking proceed comparatively; but they have different goals. Logical comparison is generalizing, for it disregards the peculiarities of the individual cases by levelling off their differences. Analogical comparison is differentiating, for it stresses the peculiarities by nuancing them. If analogical thinking is described here as "differentiating," these differences are naturally not meant in the sense of the sharp distinctions which characterize logical thinking, but rather in the sense of those shadings which make possible gradual transitions. Thus, two concepts of difference are to be distinguished: the logical concept of exact distinctions (in the realm of the universal) and an analogical concept of fine nuances (in the realm of the particular).⁴ Wittgenstein's concept of family resemblance shall give us occasion to elucidate this difference further.

This context makes suitable a further preventive remark apropos the unders-

⁴The tradition differentiates here between "distinct" and "confused" concepts.

tanding of the principle of identity. In traditional logic, the proposition "A = A" stands first and foremost for the identity of concepts, not objects. These two cases were often not distinguished, since one ordinarily considered objects to be individual concepts. Modern logic (since Frege) is here more precise. Nonetheless, if one comprehends identity first and foremost as the identity of objects, any talk of "thinking in terms of identity" (*identifizierendes Denken*) can be easily misunderstood against this background. Hence, let it be emphasized once more: "identical cases" are for Nietzsche not the same case, but rather disparate cases of the same concept. Thus, the "advocates of the non-identical" are authors who resist thinking in sharply delimited concepts. Of course, one can only make this qualification with regard to the aforesaid authors and not on systematic grounds. If, quite generally, we define the question of the possibility (or impossibility) of the identity of the disparate as our fundamental question, the one with respect to which the logical and the rhetorical traditions have dissented, then this question bears import not merely for concepts, but also for objects. In the end, modern logic and semantics (in alliance with Frege's distinction between "sense" and "reference") have uniformly replied in both cases that disparate in-

tensions may have the same extension.

Nietzsche reproves logical thinking for counterfeiting reality in its complexity and manifoldness by attempting to apprehend it in distinct concepts. In order adequately to evaluate this reproof, we must distinguish two aspects, namely, first, the question whether Nietzsche accurately describes logical procedure; and, second, the allied further question whether his valuation of this procedure is adequate. In view of what we have said about logical thinking, we may unequivocally answer the first question with "yes." The answer to the second question depends upon the extent to which the claims of logical thinking reach. If these were to go so far - and in some cases perhaps they do - as to pretend that only a thinking which employs sharply delimited concepts can lay claim to cognitive value, then one could argue against such a presumption in favor of analogical thinking. In any event, however, one should do so not in the exaggerated manner of Nietzsche, who contests the cognitive value of logical thinking by referring to the metaphorical character of language in general, but instead by positively contraposing to it the independent cognitive value of analogical thinking itself.⁵

The question how to value the metaphorical character of language

⁵For Nietzsche, a metaphorical construction seems to lie already at the basis of simple predication, given the presupposition that the predicator of one object can be "transferred" to another. Accordingly, there could be no non-metaphorical conceptual formations (generalizations) at all. This would mean that for Nietzsche every generalization would amount as such to a "counterfeiting."

is of decisive significance for the determination of the relation of logical and analogical thinking. Does this character occasion a negative critique of every possibility of cognition or a positive extension of the possibility of cognition beyond the sciences? When Frege considers it the task of philosophy "to break the mastery of the word over the human mind," (FREGE, 1879, p. VI) he means to do justice to this task by eliminating the "multivalence," (FREGE, 1882, p. 52) i.e., the ambiguity, of signs, and the "restless flow," (FREGE, 1882, p. 53) i.e., the vagueness, of a thinking which employs transitions. Frege views both of these aspects in close connection to the "figurative," i.e., metaphorical, character of language. Cognition essentially demands, indeed, presupposes the overcoming of this character through securing fixed conceptual delimitations. The contrary counterposition, as it has been represented especially by Fritz Mauthner in alliance with Nietzsche, proceeds on the basis of the same finding, but in contesting the claim that the metaphorical character of language can be overcome, it succumbs to a radical skepticism. In Mauthner, an intimation already apparent in Nietzsche becomes especially clear, namely, that skepticism is merely the reverse of dogmatism (I. Kant). If, initially, one defines knowledge objectivistically as access to the things themselves, one completely surrenders all claims to it when

one discovers that it cannot be had in its "metaphysical" form.

Now, it may well be the case that we are so "entangled" in metaphors that we cannot escape them. The only question is how we react to this situation: whether it plunges us into an epistemological depression ("nothing doing") or a rhetorical euphoria ("anything goes") or, finally, leads us to reflect upon the balanced relation of logic and rhetoric. We must learn to deal critically with our metaphors just as much as with our distinctions. What we need is an analytic hermeneutics of language which critically thematizes both our metaphorical use of language and our sharp distinctions.

We must admit a need for advocates of the non-identical when logic sets about raising a universal demand. With regard to this demand, it is worthwhile to keep in mind the truth of the dictum "*omnis determinatio est negatio*," since every determination, due to its exclusion of peculiarities, is bound to a loss (insofar as one thinks in concepts of totality). The situation looks very different, however, when one understands identifying or classifying not as a general measure, but rather as one undertaken as a means to a specific end, e.g., a scientific one.

We also want to admit that boundaries which are drawn through definitions are not boundaries in reality. For this very reason, however, we do not need to be told that such concep-

tual formations involve a fundamental falsification or counterfeiting. It would only make sense to speak of "falsification" if there were some access to reality in itself - which is precisely what Nietzsche contests - by means of which the falsification could be exposed as falsification. In this context, it is somewhat suspicious that Nietzsche speaks of cases which are "in themselves" unlike. It is important here to establish a symmetry by maintaining that both: the making of distinctions and the stressing of similarities, are not compelled by things in themselves, but rather are a matter of the perspective which we take over against them (depending upon certain aims). Already with the admission of this point, our question about the adequate relation of logical and analogical thinking finds an answer which we may now develop further on the basis of certain reflections of Wittgenstein.

Wittgenstein, "Perspicuous Representation" and "Family Resemblance"

Despite the currently common tendency to adduce Wittgenstein as an ally of Nietzsche and Adorno or even to declare him to be a post-modern thinker, his later philosophy can be conceived as an outline of an analogical comprehension of the world in which not only logi-

cal thinking retains its place (limited to the sciences), but also analogical thinking itself comes into critical view.

The early Wittgenstein dedicated himself to bivalent logical thinking in the tradition of Frege, with his demand for sharply delimited concepts. Later, however, Wittgenstein contradicted Frege with his own program of "perspicuous representation," the leading concept of which is that of "family resemblance." This concept is especially fitted for underpinning analogical thinking. Its tenor is not exhausted in describing the vagueness of our everyday concepts. What is more essential is that the relation of family resemblance, logically considered, is a transitive relation. If the relation of family resemblance holds for a and b and also for b and c, then it holds as well for a and c. At first glance, this transitivity is surprising, since family resemblance initially requires less than ordinary similarity (in the sense that its terms share at least one characteristic), thus seeming to compose the "weaker" relation. How can the relation of family resemblance be transitive, although this does not hold for the "stronger" relation of ordinary similarity?⁶ The transitivity is due to the fact that a common line of development of the different instances forms the background of the relation. Against such a background, the relation of family resemblance can hold for

⁶Example: a: red ball, b: red cube, c: green cube. Both a and b and b and c are similar, not, however, a and c.

two things without their having a single characteristic in common. This similarity is what is meant in R. Musil's novel *Der Mann ohne Eigenschaften*, when it is said of "dinner forks, pitchforks, musket-forks, forks of trees, forks in the road and other forks" that:

"They do not even need to be all similar to one another [i.e., they need have no characteristic in common, G.G.], for it already suffices when one yields the other, when one moves from one to the other, when merely neighboring links are similar to one another: more distant ones are then similar through their mediation." (MUSIL, 1970, p. 1289)

With his concept of family resemblance, Wittgenstein introduced a concept of similarity which makes it possible to posit in relation to one another even more distant things which are not similar to one another, thus conveying a "perspicuous representation" of the manifold of appearance:

"A perspicuous representation mediates just that understanding which consists in 'seeing connections.' Hence, the im-

portance of finding and of inventing intermediate links. The concept of perspicuous representation is of fundamental significance for us. It designates our form of representation, the way in which we see things. (Is this a 'Weltanschauung?')" (WITTGENSTEIN, 2001, p. 814, § 122).⁷

The *Weltanschauung* about which the final sentence of this quotation queries may be defined as an analogical *Weltanschauung* or an analogical comprehension of the world. Wittgenstein's emphasis ("fundamental significance") derives from his awareness that a "major source of our lack of understanding," from which philosophical confusion accrues, consists in the fact "that we do not command a clear view of the use of our words. - Our grammar lacks 'perspicuity.'" (WITTGENSTEIN, 2001, p. 814, § 122).⁸

Now, how far does Wittgenstein go in his analogical thinking? The important qualification here is that family resemblance is a similarity internal to a certain region. It subsists between the members of a certain family. Even when the family is not "sharply delimited" and it remains open which of the so-called "more distant relations"

⁷Translation modified here and elsewhere.

⁸Thus the introductory sentences to the previous quotation.

may be reckoned among the family, the talk is not of a regionally overlapping family resemblance in the sense that everything coheres with everything else.

As a result, Wittgenstein in no way relinquishes the process of making distinctions: "We shall again and again underline distinctions which our ordinary forms of language easily make us overlook." (WITTGENSTEIN, 2001, p. 816, § 132) This procedure is especially necessary when one is concerned with drawing comparisons between categorially disparate regions, with categorial metaphors, for here lurk the dangers of analogical thinking. Wittgenstein gives expression to this ambivalence by emphasizing on one hand that a "good simile" refreshes the understanding and, moreover, describing his own thinking as an inventing "of new similes," (WITTGENSTEIN, 1977, pp. 11, 43) while on the other hand warning us that similes can effect a "false semblance" (*falscher Schein*) which holds us "captive." (WITTGENSTEIN, 2001, p. 811, § 112; p. 811, § 115) (One can distinguish in this way between the elucidating function of comparison and the metaphysical application of analogies.) Wittgenstein's method consists in playing new similes off against old ones. Using analogical methods, he contests the analogization of categori-

ally disparate regions, e.g., the transfer of the spatial talk about inside and outside to the relation of the I and the world, which is then literally understood. The critical tendency of Wittgenstein's investigation towards metaphysics, which he himself names a "grammatical" one, consists precisely in discovering and removing the categorial "misunderstandings" which have been evoked, among other reasons, "by certain analogies between the forms of expression in disparate regions of our language." (WITTGENSTEIN, 2001, p. 802, § 90)⁹

This danger does not exist when we move within a categorially well-defined, unitary region. Wittgenstein's comparison of his own thinking with that of Hegel (independently of the question whether this comparison is accurate) is especially informative here:

"Hegel seems to me to be always wanting to say that things which look different are really the same. Whereas my interest is in showing that things which look the same are really different. I was thinking of using as a motto for my book a quotation from King Lear: 'I'll teach you differences.'" (WITTGENSTEIN, 1984, p. 157)¹⁰

⁹Emphasis G.G.

¹⁰I read the adverb "really" not ontologically, but rather as an emphasis of Wittgenstein's own view of things over against that of Hegel.

If this is supposed to be a profession of a thinking in terms of differences, it is so in the sense not of making sharp delimitations, but rather of describing fine nuances in the way outlined above. Wittgenstein's analogical thinking consists not in making disparate appearances similar (or equivalent) by denying their differences, but rather in further refining these, so that the sharp delimitations are effaced. The method is precisely one in which a nuancing differentiation draws together, as it were, that which lies apart, so that the differences present themselves as an continuous sequence of transitions, like those between the colors of the spectrum. The tenor of the concept of family resemblance is, seemingly paradoxically formulated, such as to promote coherence through difference.

Logical and Aesthetic "Perspicuity"

The course of our reflections so far finds its confirmation in the fact that even our talk about perspicuous representation can be understood in two ways. In consideration thereof, I should like to bring into view the relation of the scientific and the aesthetic comprehensions of the world. Frege, too, demands "perspicuity of representa-

tion," but in his case for logical formalism. (FREGE, 1882, p. 55)¹¹ When he correctly emphasizes that his two-dimensional "Begriffsschrift" satisfies this demand better than (hitherto customary) one-dimensional logical notations, the standard which he invokes is one of optical distinctness, in which complicated logical relations, with the help of spatial delimitations, are represented in such a manner that they can be surveyed synoptically, "all at once": "In this way, the individual contents are distinctly separated from one another and yet are easily perspicuous in their logical relations." (FREGE, 1882/1883, p. 8)¹² (It suffices here merely to mention the advantage provided by the bracket-free presentation of logical formulae.) The idea of synopsis is for Wittgenstein likewise of fundamental import, although here this idea stands in Schopenhauer's tradition of aesthetic contemplation. (GABRIEL, 1991, pp. 47-51) Correspondingly, the criteria are of an aesthetic rather than a logical kind. For the synopsis of familiarly resemblant relations in the analogical comprehension of the world, the multiplicity of cases and growth in complexity increase rather than decrease the perspicuity. This is aesthetic perspicuity in the sense of "complete" clarity. In contrast, Frege's perspicuity is of a logical kind, in the sense of a delimita-

¹¹Cf. FREGE, 1882/1883, pp. 7 f.

¹²Emphasis G.G.

ting distinctness. Conceptual thinking in the mode of transitions is "aesthetic theory," that is, theory which itself deserves the name "aesthetic" and mediates an aesthetic view of things. Adorno demanded it, but only Wittgenstein realized it.

Result

The analogical comprehension of the world is nothing but a comprehension of the world. We are concerned with a form of the representation of things. This means that it is a matter of our way of seeing which is not compelled by the things themselves. We could also see things otherwise. Wittgenstein further emphasizes this freedom of vision by maintaining that the relations of family resemblance which manifest the "coherences" are attained not only by a "finding," but also by an "inventing" of connecting links, so that thereby a productive roll accrues to the imagination. Thus, he explicitly warns us against holding the "mode of representation" or the "form" to be a determination of the essence of things themselves.¹³

If, generalizing, we transfer the thought of the mode or form of representation as a way of seeing to the concepts of similarity and disparity, then

we can remove both of these from their ontologically bedded explanation and understand them epistemologically. This would mean that we can see - view - things as disparate and as similar, in accordance with the way in which we structure the world. We accentuate the differences or the similarities; we, i.e., the interested subjects, see the world in light of differences or similarities. To play them both off against each other does not make any sense. Instead, we have to free ourselves from our fixation upon a single mode of cognition and recognize disparate faculties and forms of cognition as complementary. That philosophy not only has to do with analogical thinking, but likewise requires thinking in terms of distinctions, we have seen in the preceding reflections. A wholly analogical, aesthetic comprehension of the world would be one-sided. As an exclusive alternative, however, a logical, scientific comprehension of the world would be none the less one-sided.

To hold fast to distinctions between things that appear to be similar by drawing conceptual boundaries and to manifest similarities between things that appear to be disparate by opening up the conceptual boundaries - these are diametrically opposed movements of thinking which in each individual case can be dialectically, but

¹³Cf. WITTGENSTEIN (2001, pp. 777f., § 50; p. 811, § 114). Cf.: "One predicates of the thing that which lies in the mode of representation." (WITTGENSTEIN, 2001, p. 807, § 104)

never fundamentally, played off against one another. In order for this play to retain its balance, it is important to master both forms. Only in this way can one succeed in bringing both the logical and the aesthetic conceptions of the world into an adequately complementary relation to one another.

The balanced relation of logical and analogical thinking is a demand which Kant raised on anthropological grounds. In his "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht," he treats this question in the framework of the theory of the cognitive faculties. Kant continues here the tradition of the empirical

psychology (*psychologia empirica*) of his predecessors since Christian Wolff. These thinkers discriminated between wit (*ingenium*), as the faculty of analogy, and sagacity (*acumen*), as the faculty of distinction. The tradition quite self-evidently proceeded upon the assumption that there is something lacking in a man or woman who has the faculty of thinking only logically or only analogically. If the exaggeration of logical thinking leads to empty distinctions, the exaggeration of analogical thinking ends in a blind frenzy of ideas, in the chaos of free association, indeed, even in madness.

References

- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969.
- FREGE, Gottlob. *Begriffsschrift*, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle/Saale 1879.
<https://b-ok.cc/book/3517171/f28b88>
<https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN538957069?tidy={%22view%22:%22info%22}>
- FREGE, Gottlob. *Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift*. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 81 (1882), pp. 48-56.
- FREGE, Gottlob. *Über den Zweck der Begriffsschrift* *Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft*, 16/Supplement (1883), pp. 1-10.
- FREGE, Gottlob. *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. II, Jena 1903.
- GABRIEL, Gottfried. *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung*, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1991.
- MARQUARD, Odo. *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003
- GOODMAN, Nelson. *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, second edition 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke*, vol. 3. Ed. K. Schlechta, München 1966.
- MUSIL, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1970,
- WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a.M. 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Vermischte Bemerkungen*, Herausgegeben von Georg Henrik von Wright, Frankfurt 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees (ed.), Oxford/New York 1984.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. Herausgegeben von Joachim Schulte, Frankfurt 2001.

Received / Recebido: 18/07/2020
 Approved / Aprovado: 18/11/2020
 Published / Publicado: 30/12/2020

Frege Encore une Fois? Construction de l'Intelligible et Figures Savoir

[Frege novamente? Construção do Inteligível e Figuras Saber]

Claude Imbert*

Resumé: On propose ici quelques éléments d'un travail en cours, la formulation en est provisoire. On s'en est tenu aux prémisses. Pourquoi ce titre, *Frege, encore une fois?* Partant d'une communication au colloque sur les *Origines de la modernité* tenu à Sao Paulo à l'automne 2019, on trace l'intrication historique des supports et langages propres aux constructions contemporaines de l'intelligible, les demandes auxquelles ils répondirent telles qu'elles se sont révélées au tournant du XIX^{ème}-XX^{ème} siècle; Il s'agit d'une histoire lente, le propos va tout à l'inverse de ce que l'on appela crise des sciences. Si crise il y a - encore que ce terme, venu de la médecine hippocratique, ait beaucoup perdu de sa prégnance - elle serait aussi et surtout ailleurs. C'est la notion même de modernité en philosophie qui est en cause, toujours marquée par une opposition polymorphe entre les Anciens et des Modernes, qui se perpétue sous tant de rhétoriques et de retours. L'argument eut son heure de justesse. Encore faudrait-il se demander quels Anciens, comment ils furent modernes en leur temps, et comment 'l'âge classique' qui s'en est recommandé s'est perpétué dans les figures d'un criticisme canonique- sur lequel s'est fixé le débat. Aujourd'hui, besoin est d'identifier les chemins détournés d'une modernité où la philosophie jouera sa mise et ses chances. On l'a tenté ailleurs, à propos de Merleau-Ponty, de Lévi-Strauss, ou de Foucault. Eux- mêmes travaillaient à partir d'un héritage criticiste qu'ils quittèrent élégamment, sans amertume ni déconstruction, car l'essentiel était déjà d'identifier de nouveaux langages déposant l'intelligible sur d'autres dimensions et, dans les décades d'après-guerre, d'habiliter des dimensions graphiques. Notre malaise y prend ses prémisses: il est dans la multiplication des voies empruntées par un rationalisme distribué sur des langages complémentaires, qui ne recouvrent pas le spectre entier de nos demandes, frayant des chemins argumentés ou prétendus tels, inventifs ou récessifs, confondus dans une notion opaque, approximative, d'information, déposé sur un continuum de numérique et de communication. L'épisode dont Frege fut l'épicentre, est aussi une affaire de graphisme, c'est à dire de syntaxe et de diversification. S'y dessine ce qui sépare aujourd'hui les langues dites naturelles des langages strictement graphiques ayant leurs dimensions propres. Tout en ayant toujours coexisté quelque peu, les unes et les autres ont acquis un tout autre statut, et engagé un conflit de performances. Etaient en cause l'alexandrinisme de la pensée philosophique et la fin du galiléisme philosophique. Un pavé avait été jeté dans la mare, les remous en viennent jusqu'à nous.

Mots-clés: Frege. *Begriffsschrift*. Langage. Graphisme.

*Professeure émérite à l'École Normale Supérieure (Paris), où elle enseigne l'histoire de la philosophie, l'histoire de la logique et l'esthétique. Ses diverses publications portent sur les invariants des logiques grecques, Port-Royal, Kant, Wittgenstein et Frege. E-mail: claudio.imbert@ens.fr.

Resumo: Propomos, aqui, alguns elementos de um trabalho em andamento; sua formulação é provisória. Detivemo-nos em suas premissas. Por que esse título “Frege novamente”? Partindo de uma comunicação no *X Encontro de estudos das origens da filosofia contemporânea*, realizado em São Paulo no outono de 2019, traça-se o intrincamento histórico dos suportes e linguagens próprios às construções contemporâneas do inteligível, as perguntas às quais respondem tais eles como se revelaram na virada do século XIX para o XX. Trata-se de uma história lenta, o argumento se encaminha no sentido totalmente inverso daquele que se chamou crise das ciências. Se há crise – ainda que esse termo, vindo da medicina hipocrática, tenha perdido muito de sua pregnância – ela estaria também e sobretudo alhures. É a própria noção de modernidade em filosofia que é posta em causa, sempre marcada por uma oposição polimorfa entre Antigos e Modernos, que se perpetua sob inúmeros retornos e retóricas. O argumento teve seu instante de precisão. Seria preciso ainda se perguntar quais Antigos, como eles foram modernos em seu tempo e como “a era clássica”, que neles se amparou, perpetuou-se nas figuras de um criticismo canônico – sobre o qual se fixou o debate. Hoje, é necessário identificar os caminhos sinuosos de uma modernidade em que a filosofia fará sua aposta e sua sorte. Nós o tentamos noutro momento, a propósito de Merleau-Ponty, de Lévi-Strauss ou de Foucault. Eles próprios trabalhavam a partir de uma herança criticista que igualmente abandonaram, sem amargor nem desconstrução, pois o essencial era, já naquele momento, identificar novas linguagens que dispunham o inteligível em outras dimensões e, nas décadas pós-guerra, habilitar dimensões gráficas. Nisso, nosso incômodo toma suas premissas: há na multiplicação das vias emprestadas por um racionalismo distribuído sobre linguagens complementares, que não recobrem inteiramente o espectro e nossas perguntas, desbravando caminhos argumentados ou pretensamente argumentados, inventivos ou recessivos, confundidos numa noção opaca, aproximativa, de informação, disposta num *continuum* de numérico e de comunicação. O episódio de que Frege foi o epicentro é também um assunto de grafismo, isto é, de sintaxe e de diversificação. Desenha-se aí aquilo que, hoje, separa as línguas ditas naturais das linguagens estritamente gráficas que têm suas próprias dimensões. Tendo coexistido até certo ponto continuamente, umas e outras adquiriram um estatuto inteiramente diverso e motivaram um conflito de performances. Estavam implicados o alexandrismo do pensamento filosófico e o fim do galileísmo filosófico. Uma rocha fora lançada ao mar, suas vagas vêm até nós.

Palavras-chave: Frege. *Conceitografia*. Linguagem. Grafismo.

De Frege n'a-t-on déjà tout dit, après que Russell l'ait convaincu d'une antinomie? Pourquoi revenir sur cette fin du XIX^e siècle, évoquer une histoire toute locale, qui s'est jouée aux frontières de la mathématique et de la logique, qui n'avait suscité rien de plus que l'ironie de Poincaré, à laquelle la grande majorité des mathématiciens ne s'était pas même intéressée? Dans l'immédiat, une contradiction qui avait proliféré en différentes versions, avait pourtant inquiété Dedekind. Il retarda une seconde édition de son traité sur la continuité. Mais encore: pourquoi revenir sur une contradiction évitée dans les premières décennies du XX^e siècle par des procédures axiomatiques? L'affaire serait classée - si elle ne s'était également jouée ailleurs, et à plus longue échéance. Elle a reflué sur le *langage*, notion philosophique absolue, définitionnelle, propriété d'essence de l'humanité, et socle de l'attitude philosophique depuis Platon. Était mise en cause l'unité d'une notion de si vaste envergure, la coïncidence des articulations linguistiques et logiques, et la synonymie induite depuis plus de vingt siècles par l'adjectif *logikos*- liant, depuis le *Phédon*, la condition discursive ou langagière des sociétés humaines, la vocation rationnelle de l'homme, et un langage induit par la cosmologie et confirmé par ses médiations analogiques. Cette négociation érigée en principe ne fut pas remise en cause, prolongée par le galiléisme phi-

losophique, jusqu'au tournant du XIX^e siècle; elle s'était reportée sur une catégorisation prédicative, puis sur un jugement calibré sur un paradigme mathématique. À l'âge classique, elle avait alimenté l'utopie d'un langage alliant l'exactitude d'une caractéristique et la certitude d'un calcul - *sedeamus ad abacos et calculemus*. Le criticisme avait soutenu un réalisme transcendantal par les formules de l'expérience et conclu que la *Critique de la raison pure* serait plus tard comprise comme l'apologie de Leibniz. le moment est venu d'accorder à Kant cette intention et la lucidité de ses moyens, leur opportunité mais aussi leur statut de dernier recours.

Une autre arithmétique, engagée par Gauss et développée par l'école de Göttingen, un savoir arithmétique et une méthode algébrique qui s'étaient perfectionnés dans toute l'Europe sur tout un siècle, avaient transformé la notion de calcul. Simultanément ces mathématiques, développées au tournant du XIX^e siècle et que l'on a dit *modernes*, engageaient à leurs propres frais un langage hétérogène, y déposaient une syntaxe qui n'épousait pas les syntaxes implémentées sur les articulations des langues parlées. Leur singularité outrepassait les timides inventions symboliques des mathématiques classiques qui prorogeaient l'usage du latin, serait-il comme celui de Péano un *latino sine flexione*. Elle secrétait discrètement une modernité reprise dans la

plupart des domaines scientifiques. De par son lieu et sa nature, elle échappait aux 'temps modernes' des historiens, ou la philosophie s'était réservé une place confortable. La conséquence la plus claire, néanmoins la plus disputée et la plus tardive, fut de renvoyer le rationalisme philosophique a ses propres ressources, ajoutant une nouvelle incertitude a celle qu'avait instillée, a la racine du dire, les travaux des psychologues, sociologues, linguistes, anthropologues et aujourd'hui cognitivistes, tandis que les mathématiques expérimentaient, par le biais d'écritures a l'essai et de graphes associés, une zone de savoir tenue jusqu'alors pour immune.¹ Elles aussi furent mises en demeure d'habiliter leur syntaxe et de s'en justifier par une logique.

Il faut y revenir dans la mesure ou cette histoire met a nu tout un réseau de communication, d'information, et de langages, également divers degrés de liberté, d'incertitude, de pertinence, immanents a la complexité du dire. Il s'est agi non d'une crise, dont on guérirait comme d'une coqueluche mais ou bien, en empruntant le terme a Cavailles, d'un *enrichissement* ou bien de son refus - c'est a dire le déni d'une leçon philosophique insupportable a beaucoup, et trop retardée.

Il reste a situer le cour de l'opération engagée par Frege et qui fut aussi son point névralgique. Outre ce qu'apporte

le recul du temps, deux faits portent a l'attention autre chose que l'épisode *curieux* d'un déboire, et incitent a ne pas s'en tenir la. D'une part comment comprendre l'estime qu'il suscita, malgré une tentative inachevée, marquée au fer rouge d'une contradiction? Après l'épisode d'une *antinomie* (dite et stigmatisée, notons-le, dans le vocabulaire kantien) pourquoi, outre l'honneteté et la grandeur d'âme tôt relevées par Russell, une sorte de reconnaissance fut-elle accordée a Frege, comme s'il s'était trouvé révéler et affronter ce qui menaçait l'économie philosophique classique, une modernité conclue sur le criticisme dont il dévoilait, sans doute a son corps défendant, le caractère provisoire? Il ne suffit pas de jeter la couverture sur l'ivresse de Noë. L'usage des philosophes, voués a l'*expérience*, c'est a dire a l'ambition de proposer une manière féconde et canonique de transformer le cours des choses vécues en dire, également le projet des Lumières, étaient en cause. Comprendra-t-on que certaines innovations de Frege, qui visaient une écriture convenant aux preuves contemporaines et a l'arithmétisation des mathématiques engagée par Gauss, touchaient aussi a l'usage de la langue? Frege y reconnaissait et créditait un tour épistémologique, donc une manière d'inscrire l'intelligible qu'elle procure sur la communication dont cet usage relève. Ainsi la distinction en-

¹ Voir la correspondance Dedekind Cantor, éditée par Emily Nöther et Jean Cavailles, 1936.

tre le *sens* et la *dénotation* d'une expression, ou l'affinité proposée entre une *fonction* et un *concept* furent retenues par les linguistes (Benveniste pour la première, Chomsky pour la seconde). Elles furent aussi, et pour longtemps, l'introduction obligée aux divers rameaux de la philosophie dite *analytique*. De ce fait, les opérations mentales les plus prestigieuses avouaient leurs dépendances discursives et celles-ci affectaient le commerce des mathématiques et de la philosophie. Un concordat, aussi ancien que les *Eléments* d'Euclide, confirmé par le galiléisme philosophique des classiques, portant la promesse d'une intelligibilité universelle, était rompu. Outre cette sécession, les langages ou chacune d'elle déployait sa compétence, se révélaient développer des dimensions d'écriture et de preuve qui n'étaient pas celles, supposées, de leur objet. On s'est alors inquiété des *Principes* (*Grundlagen* ou *Grundzüge*) et des axiomatiques comme jamais: Frege lui-même mais aussi Péano, Hilbert, Dedekind ou Cantor. Frege se trouvait être celui qui avait mis à l'épreuve un programme, certes porté par les Lumières, lié à la manière dont Kant avait intégré le projet d'une caractéristique qui se voulait être également calcul, mais renouvelé par l'arithmétique de l'infini. À son tour, il tentait d'unifier le traitement du contenu de savoir et son habilitation dans une théorie de la preuve. La *Begriffss-*

schrift était un langage supposé à la mesure de ses opérations; Frege l'avait poursuivi jusqu'à se heurter à quelque chose comme son extravagance: une incommensurabilité entre son ambition et ses moyens. L'épisode leibnizien était définitivement clos, et Kant ne serait pas épargné. Les philosophes étaient renvoyés à leur manière de dire, leurs paradigmes grammaticaux, conceptuels et catégoriaux, s'avéraient traitreusement analogiques. La discursivité, c'est à dire l'ordre propositionnel, s'était imposée en même temps qu'elle dévoilait l'antinomie. Frege avait frayé un chemin jamais essayé, et si l'ambition avait échoué, paradoxalement les moyens engagés développeraient leurs bifurcations et de nouveaux contrats mettant en jeu leur capacité à porter l'intelligible, et leur fiabilité. Carnap et Scholem furent ses étudiants, Wittgenstein prit son conseil et lui envoya le manuscrit du *Tractatus*.

La seconde raison vient d'un retournement de situation, digne de la dramaturgie classique. Après le constat de cette contradiction, mais un bon demi-siècle plus tard, la même écriture qui avait déconcerté ses lecteurs fut, mieux que réhabilitée, identifiée. Une anthologie dédiée à l'histoire de la *logique mathématique* fut publiée à Harvard en 1967, à commencer par la *Begriffsschrift* (1^{ère} version 1879), et conclue par Gödel (1931). Le texte de Frege venait en ouverture, pour être

'peut-etre l'opuscule le plus important de toute l'histoire de la logique'.

J.van Heijenoort, *From Frege to Gödel, a source book in mathematical Logic*, 1967.

Une seconde édition accentuait l'effet souhaité en l'associant au seul texte où K. Gödel établissait l'incomplétude de la quantification du premier ordre dès que l'on inclut les axiomes de Péano ou un équivalent. Entre les deux, une certaine modernité s'était constituée et déployait sa mise. Le théorème d'incomplétude venait après que Gödel ait démontré - ce qui fut sa thèse de mathématiques - la complétude et la fiabilité de la *quantification du premier ordre*. Certes, Gödel visait les *Principia mathematica* (1916). Dans les années 1960, il était temps de reconnaître que Frege avait proposé dans la *Begriffsschrift*, un langage inédit avec ses règles de formation et de transformation, repris par Russell et Whitehead dans les *Principia Mathematica* sous une formulation équivalente. La *Begriffsschrift*, était arrachée à son propre contexte, inscrite dans une autre histoire, celle précisément qu'elle avait ouverte, ou elle pouvait être identifiée et appréciée en vertu de la juridiction immanente de sa syntaxe. Elle était définitivement séparée des motifs divers, dont elle s'était réclamée - au point de dériver vers une seconde version calamiteuse. Si la démonstration de *complétude*, question ouverte et traitée par Gödel, variait

un thème kantien, elle était cette fois restreinte dans son sens et démontrée dans les termes de la syntaxe du système. Gödel rappelait la quantification du premier ordre à l'effectivité de ses moyens. Il n'était en rien question d'une antinomie, pour deux raisons.

D'abord, il fallut un complément de symboles et de règles, apporté dans une deuxième version, celle où furent écrites les *Grundgesetze der Arithmetik* (1893 et 1903), pour que l'antinomie ait pu advenir. Ce que Frege prit soin de montrer, parcourant avec une force d'âme que releva Russell, toutes les étapes de cette implacable conclusion. Il constatait aussi que personne alors n'avait fait mieux, pas même Russell, au moment où il stigmatisa l'antinomie (1903). *Solatium miseris, socios habuisse malorum*, concluait-il en soulignant dans une note que Dedekind n'était pas épargné². A vrai dire, ce fut une maigre consolation que de partager une infortune dont il avait écrit si soigneusement la clinique, mais non l'étiologie.

Mais si les *Principia* de Russell et Whitehead évitaient la contradiction par des procédés bientôt évincés par l'axiomatique de Zermelo-Fraenkel, ils n'échappaient pas à la sanction syntaxi-

²Voir, *Grundgesetze der Arithmetik*, Tome II, *Nachwort*, p.253, reproduction photomécanique, Olms, 1966.

que. L'affaire avait perdu de son intérêt après que Gödel ait désenchanté toute l'entreprise.

Ensuite, ne pas oublier que pour un mathématicien un résultat négatif est une nouvelle vérité, éminemment productive. La découverte de l'irrationalité de la diagonale du carré a plus que favorisé le développement d'une géométrie euclidienne, elle en a imposé l'alternative. La reprise par Gödel de la quantification du premier ordre dans les termes stricts de sa syntaxe écartait, *de facto* une adjonction qui n'était qu'un *barbarisme* d'un nouveau genre. Ses deux théorèmes qui coupaient court au principe d'un fondement de l'arithmétique signalaient, en l'excluant, une syntaxe fautive, plombée par les ajouts de la deuxième version de la *Begriffsschrift*. L'arithmétique affirmait son indépendance sous réserve du développement de ses opérations et de ses théorèmes, et d'un langage convenant, elle saurait associer à ses formules et à ses preuves un développement graphique inédit et même troublant - ainsi le raisonnement diagonal, un procédé graphique et syntaxique que Gödel avait repris de Cantor. Il fut d'emblée reconnu par la communauté des mathématiciens, coutumiers depuis l'invention des coordonnées cartésiennes, du traité pascalien du triangle arithmétique, et des espaces de représentations, meublés de graphes et de nombres, et non d'objets.

On changeait de critère: non plus

stigmatiser une contradiction qui avait été l'épisode le plus frappant d'une histoire récente, mais honorer une preuve 'aux dimensions' qui barrait un programme philosophique démesuré et indiquait les voies par lesquelles l'arithmétique pourrait se développer et n'y manqua pas. La difficulté affectant la tentative frégréenne tenait à l'ambition de développer toutes les preuves et formules de l'arithmétique en empruntant les couloirs transformationnels et graphiques ouverts par la *Begriffsschrift*. Certes, l'invention fut capitale et son opportunité incontestée, mais le lien de cette syntaxe (méconnue comme telle) avec les usages implémentés sur une langue parlée s'était immédiatement avéré problématique et avait conduit Frege à multiplier les conférences et articles qui maintiendraient un lien entre l'usage et les singularités de l'écriture, au risque d'adjoindre à la première version des compléments désastreux. Le programme d'une *logique mathématique* était désormais un savoir appelé par la mathématique elle-même et une matière proprement mathématique gérant ses axiomes, ses règles d'écriture et de réécriture, et ses preuves. La logique dite classique (ce *sensus communis logicus* de Kant) était renvoyée à son propre domaine, ses manières de *dire*, d'*écrire*, et de *lire* ce qui était *écrit* phonétiquement. C'était au reste le sens littéral, aristotélien, du terme de *critique* dont Kant fit son principe. Mais la hiérarchie de ses articulations,

complétée et close par l'instance du jugement et ses modalités en avait épuisé les ressources.

Sa prétention d'universalité était frappée d'obsolescence. Le référentiel qui lui était associé s'était appauvri au cours du XIX^e siècle, et centré sur la relation sujet/objet, menacée de n'être qu'une fiction transcendantale³. Le point douloureux serait d'admettre la séparation des langages, leur légitimité, et de comprendre que l'exercice de la pensée en dépendait. La différence de production de l'intelligible imposait une prise de distance d'avec les langues parlées et l'écriture alphabétisée. Elle était induite par une approche indirecte du réel, comme l'est une physique mathématisée, dépendante de ses instruments de mesure, du choix de ses unités, et de sa mathématique, nullement concernée par la configuration du monde proche en objets.. Les embarras de Frege y trouverent un sérieux philosophique inattendu. On s'engageait vers le scandale d'une alternative des savoirs. Une logique prédicative prend son paradigme de la perception et de son fidéisme vital, une logique fonctionnelle prend le sien de l'expression des fonctions non comme une trajectoire (ce que furent les premières fonctions galiléennes) mais comme le graphe d'une relation reportée sur un plan de représentation.

Alors, l'antinomie n'était pas une erreur due à un individu. Elle était latente, portée par un système que les philosophes, pour la plupart tacitement kantien, parlaient quotidiennement. *De facto*, les symboles et inférences devenues parasitaires dans la seconde version de la *Begriffsschrift*, assignant l'objet de l'expérience, y étaient de bon aloi. Ils ne relevaient en rien des 'rêves de la métaphysique'. Tout à l'inverse, ils contresignaient dans l'économie logique et conceptuelle du criticisme la compatibilité du mathématique et du discursif, intégrée dans la définition de l'existence et de la *phénoménologie de l'expérience*. Cette division inquiéta jusqu'aux preuves de l'existence de Dieu. Frege y consacra un dialogue avec le théologien Punjer, et Gödel les dernières années de sa vie⁴.

Le livre publié à Harvard n'ouvrait pas une réhabilitation de Frege mais un déchiffrement, un changement d'identité et de perspective quant à une écriture appréciée pour sa générativité transformationnelle, et pour sa réussite locale, qu'avait été, en 1879, la définition constructive de l'ordre. Mesuré à sa performance, ce résultat était définitif. Dans un article ultérieur dédié à la logique de Russell, Gödel a loué la précision de la syntaxe frégeenne bien supérieure à celle des *Principia*, pour avoir distingué entre variables li-

³Sur le démontage empiriste de cette fiction, voir Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivity* (2007).

⁴Cf. Frege, *Nachgelassene Schriften*, *Dialog mit Punjer über Existenz*, (daté avant 1884).

bres, variables liées et variables syntaxiques⁵. Cette syntaxe dite par Gödel *systeme du premier ordre*, puis par Chomsky *Frege- Russell type system*, déchirait le contrat du *galiléisme philosophique*. On veut dire l'hypothèse que le monde physique serait écrit en signes mathématiques et néanmoins exprimable en concepts. Ce contrat garantissait le privilège de la langue philosophique sous réserve d'une équivalence cognitivement souhaitée et syntaxiquement tolérable, entre *fonction* et *concept*. Cette condition avait également été l'enjeu du contrat cartésien, tel qu'établi dans les *Méditations Métaphysiques*. Alors fondé fondé sur la vérité divine il compétait la *Méthode* assurant la liaison des *idées claires et distinctes*. Comme l'avait noté Cavailles: le lien entre deux idées claires et distinctes est encore une idée claire et distincte. Toutes bénéficient de cette évidence mathématique que garantit un Dieu non trompeur. L'ajustement des fonctions et des concepts fut aussi et plus explicitement le fil conducteur et la singularité revendiquée du tribunal criticiste, fut-ce au prix de la *révolution copernicienne*.

***Begriffsschrift*, 1879:**

Revenons brièvement à l'opuscule initial. Frege avait renoncé à un premier manuscrit, pensé et construit sur une économie de concepts emboîtés et le type de preuve syllogistique qu'il induit.

Son étrangeté saute aux yeux: un texte illisible sous un titre à vrai dire intraduisible en quelque notion avérée, telle qu'*idéographie*. Quand Ramsey s'y intéressa, Frege consentit, pour une présentation au public anglais, a un titre évoquant assez malencontreusement Leibniz et son intérêt pour l'écriture chinoise. Ce fut une solution de fortune pour ce qui n'avait pas encore d'identité, et n'en aurait pas de si tôt. Aujourd'hui il est toujours cité en allemand ou traduit littéralement (*écriture conceptuelle*)⁶. Frege s'en était expliqué par un sous titre: *un langage formulaire de la pensée pure inspiré de l'arithmétique*, et une brève introduction. Celle-ci propose d'éliminer de ce qui nuit au projet d'une expression adéquate au savoir qu'elle véhicule; l'expression de la *pensée pure* est confiée à l'écriture des concepts et celle-ci assignée à l'exercice de la preuve. Ce serait une expression libérée des articulations de la parole et des modalités de l'expérience. Néanmoins ce double

⁵Cf. *Russell's Logic*, dans *The Library of living philosophers*, Schilpp (1944). Ce texte traduit par G.Miller et J.C.Milner (Cahiers pour l'analyse), est disponible sur Internet.

⁶Ce qui n'éclaire guère le lecteur, sinon pour signaler une écriture indépendante des articulations de la langue vernaculaire et simple indication du problème que Frege souhaitait résoudre et crut pouvoir le faire.

évitement préservait le profil d'un langage, 'imité de l'arithmétique.' Le point neuf était bien de reconnaître la maturité d'un savoir arithmétique qui avait acquis une forme discursive, constituée comme une suite de propositions susceptibles de porter et développer un contenu conceptuel comme une suite d'inférences et d'équations. Frege se gardait d'y introduire les opérations de calcul telles que proposées par Boole. Ce qui était cohérent avec le projet de traiter les opérations comme des fonctions, et celles-ci comme des concepts et par là les tirer de leurs abaques. Et bien que Frege esquisse une comparaison précautionneuse - et quelque peu propitiatoire - avec le programme leibnizien d'une *caractéristique*, l'intention ne fut pas une description d'objets ou de pensées - en quoi Leibniz ne fut jamais clair et la monadologie destinée à les identifier - mais le suivi d'une preuve à la mesure de son contenu et de ses procédures récentes.

L'étrangeté du graphisme, développé en unités requérant les deux dimensions de la page, dissimula à beaucoup l'intérêt du projet quand ce ne fut pas l'occasion de quolibets. Tout surprenait, on n'y trouvait aucun des signes de l'arithmétique qui étaient utilisés par Boole, pas plus que ses cercles et leurs interférences favorisant une interprétation dite *extensionnelle* des figures du syllogisme. Il ne s'agissait pas d'une représentation géométrique ou arithmétique de la logique des prédicats,

mais inversement d'une représentation conceptuelle, tant des procédures de l'arithmétique que de l'enchaînement de ses propositions. Double difficulté: *d'abord* concilier sous un même chef une équation, l'expression d'un concept, et la relation entre propositions, *ensuite* expliciter ce régime conceptuel hors de la routine prédicative par une *écriture* qui le justifierait *de facto*. Ce que Frege avait effectué dans le détail de ses écritures, précisant que les règles de transformation découlaient des règles de formation; mais il ne l'avait pas thématiqué. De là un premier système restreint, minutieusement exposé par une écriture quantificationnelle, sans recours à une synthèse temporelle. On y reconnaît la signature gaussienne, et l'intention de résoudre le différent qui opposa Gauss à Kant quant à la nature du jugement mathématique. Kant y impliquait une intuition a priori et le schématisme temporel, Gauss une opération proprement arithmétique liée à la nature récursive (et non syllogistique) des opérations arithmétiques élémentaires, à commencer par la plus simple: la *somme*. Il avait en effet donné une démonstration de la somme des n premiers nombres en utilisant une récurrence sur leur écriture et une formule avec fonctions et variables, ou le ton était donné:

$$S(n) = n(n-1)/2.$$

Suivirent divers articles, qui devaient préparer la seconde version de la *Begriffsschrift*, mais aussi en généraliser l'application hors de sa première destination arithmétique, démontrer son usage, soutenir une lecture sous laquelle elle entrait dans le commerce intellectuel et le référentiel des Lumières et thématiser l'entreprise sous l'égide d'une conceptualité élargie. C'était aussi créer un *brouillage syntaxique*, un carambolage mental, confondant ce qui lie une fonction à son domaine de substitutions potentielles, son régime de récurrences définies sur une suite cardinale, et le rapport d'un concept à ses objets, représentés par des noms ou pronoms dans une proposition dont l'embrayage temporel, ou la modalité, maintenaient le spectre d'une épistémologie prédicative. Kant l'avait souhaité et obtenu par le truchement de la révolution copernicienne, et l'habilitation philosophique d'un langage vernaculaire. Il y eut un recouvrement de deux schémas cognitifs, l'un proprement lié à l'usage d'une arithmétique post-gaussienne et lié à des graphes de fonction, l'autre ouvrant sur un référentiel d'objets, confirmant un usage canonique pour les langues européennes dans leur état classique, et privilégié d'une manière ou d'une autre par l'usage. Pour y parvenir une équation parasitaire fut introduite comme un axiome supposé régler le passage

du concept à son extension et une inférence légitime. Ce fut voulu, préparé par quelques conférences de Frege, publiées dans des revues savantes, et dépositaire d'une conciliation *copernicienne* poursuivie à contre-temps. Rappelons qu'elle avait justifié l'analogie de la synthèse catégoriale et la synthèse des équations de la mécanique newtonienne pour l'expression de laquelle le temps était, depuis Galilée, une variable indépendante, et pour Kant assurée par l'intuition du temps, schématisme de l'expérience. Quand une variable de l'arithmétique gaussienne ou post-gaussienne n'avait pas à justifier son assignation éventuelle sur un référentiel de temps et par là un lien avec l'usage des horloges et notre commune expérience du temps vécu.

Frege y mit quelques précautions, comme l'éviction des deictiques, de l'embrayage verbal et du symbole de jugement. Il compara cette élimination au passage du discours direct au discours indirect⁷. Précaution judicieuse mais insuffisante, le cœur du problème étant dans la permanence d'une épistémologie de l'objet, qui associait une interprétation existentielle (et non simplement substitutionnelle) aux variables impliquées dans la quantification. l'extension de concept comme un objet alors qu'il s'agit de mettre en correspondance deux domaines potentiels de valeur, selon une correspondance injec-

⁷Voir l'article. Frege y revint avec insistance dans la Préface au premier volume des *Grundgesetze*, (1893).

tive, bijective, biunivoque ou vide. Les articles qui devaient munir la *Begriffsschrift* de nouvelles ressources, dont une pleine analogie entre fonction et concept, trahissaient la permanence d'une épistémologie du concept et de l'objet, portée par le transcendantalisme et le souci d'en étendre ou même lever les limites. L'exercice identifiait les conditions d'expérience et une formulation arithmétique aux dimensions; il spéculait tacitement sur l'extension de sens qui avait, au cours du XIX^{ème} siècle, substitué sous l'ambigüité de l'*observation* la mesure au constat, une mesure obtenue par un dispositif de réception des données, de dimensions, et d'unités propres qui avait transformé, redéfini, divisé l'*expérience* kantienne et en traitait pour une part *arithmétique-ment*. De nouvelles fonctions s'en chargeraient, prenant distance des fonctions galiléennes ou cartésiennes, délestées de leur analogie de trajectoire.

Frege lui-même eut ses doutes, multiplia les interrogations sur son entreprise, comme en témoignent ses inédits. Il faut citer ce qu'il disait à son fils adoptif en lui léguant ses textes, publiés et non publiés: ' tout n'est pas d'or, mais il y a de l'or dedans'.

(Dit en passant: serait-ce que la substitution d'un diagramme articulé en réseau aux arbres de subordination /subsumption a eu un rôle comparable à la substitution de la relation d'alliance à l'arbre généalogique en anthropologie? Il suffit de noter que, dans les deux

cas, il s'est agi de proposer un prisme *diagrammatique* procurant une intelligence inédite des relations de parenté, tout en récusant la perspective régalienne de l'ego lecteur et un usage de patronymes hérités sous une acception prédicative. Laissons ici cette analogie, encore que dans les deux cas une organisation cognitive centrée sur une qualification prédicative a cédé non pas simplement à la relation, comme on dit souvent, mais à un régime d'échange explicité par l'usage de variables. Dans les deux cas, d'autres inférences, transformations et substitutions, devenaient possibles - cela que l'on a dit globalement '*structuralisme*', dans les deux domaines).

Alors: pourquoi cet attachement sans faille à une pratique conceptuelle et à l'assimilation du concept et de la fonction? Par quels biais la confusion fut-elle inscrite dans la seconde version de la *Begriffsschrift* dans une équation outrepassant sa pertinence syntaxique, instituant l'extension de concept comme un objet réinvesti dans l'expérience sous des caractères prédicatifs, réclamant une détermination exacte. L'énoncé de l'antinomie, telle que Russell l'a si clairement énoncée et ciblée, via le terme *appartenir* ou ne pas *appartenir*, mêlait dans l'usage ou se retrouvaient mathématiciens et philosophes le rapport d'un ensemble à ses éléments (régulé en 1908 par l'axiomatique de Zermelo Fraenkel) et le rapport d'un concept à ses ob-

jets et choses du monde, une notion qui emprunte quelque chose à la grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bouf, et prétend à une ontologie souveraine. Ce faisant le terme disqualifiait par l'absurde la rémanence d'une logique conceptuelle médiatrice entre le monde de la perception, de l'observation, et le monde physique des intensités, des mouvements ondulatoires, de la géodésie et d'une optique non géométrique qui avait écarté l'ambiguïté de l'expérience comme *Erfahrung*? Le régime de l'appartenance, du concept et de ses objets, son vocabulaire familier, la représentation boléenne, insinuaient au seuil d'une arithmétique cardinale tout un régime de reconnaissance qui identifiait les qualités et les mesures, les identités de choses et les équivalences équationnelles, traitait l'équation algébrique comme un pas épistémique qui relevait en fait d'un autre régime de savoir. La somme $2+3 = 5$ est indépendante du monde que nous vivons et institue son propre référentiel numérique, l'identité de *l'étoile du soir* et de *l'étoile du matin*, exemple favori de Frege, étend un régime perceptif. Quand bien même elle le tirait de sa naïveté, elle ne le changerait pas.

Iéna kantien et post kantien

Iéna avait été, avant la redistribution académique des post - kantismes spé-

cifiés, au début du XX^e siècle, tant à Marburg que dans quelques autres universités prestigieuses, le haut lieu du criticisme. Il y fut pour longtemps le plus sérieusement étudié, discuté dans ses intentions prioritaires, testé dans ses limites, sollicité en vue de son extension.

Le défi kantien, le point de départ du criticisme, avait été de prendre la succession de l'alexandrinisme tel qu'énoncée dans le programme du cours pour l'année 1763. Il avait été affiché par Kant avec la même détermination et la même profondeur que Luther affichant ses thèses à Wittemberg, Cette ambition fut aussi cultivée à Iéna, qui la revendiquait à partir d'une tradition venue du Moyen âge. Tout en s'appropriant et bousculant autant qu'il le faudrait l'héritage kantien, on disait: *'d'Athènes à Iéna, le chemin est direct'*. Iéna fut sans aucun doute un des hauts lieux intellectuels de l'Europe, relevé par la rencontre de Napoléon et de Goethe, et l'écho que donna Hegel à ce moment dans *l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit*, un moment où on put croire à une Europe unifiée dans l'esprit des Lumières - c'est-à-dire une rationalité universelle et à sa pédagogie de 'notions' véhiculant dans la langue d'usage l'essentiel, de ce qui ne pouvait pas y être dit et la curiosité des lecteurs. Goethe, ministre de la principauté de Thuringe, soutint l'Université d'Iéna, toute proche de Weimar et confiait à son secrétaire que Kant avait fixé un nouveau sens commun:

Il a aussi agi sur vous, sans que vous l'ayez lu. Maintenant vous n'avez plus besoin de le lire; car ce qu'il pouvait vous donner, vous le possédez déjà.

Conversations avec Eckermann, 11 avril 1827⁸.

Goethe ajoutait que la *Critique du jugement* échappait à cette assimilation d'un kantisme anonyme et demandait cette relecture à laquelle il avait contribué. L'ambition de poursuivre Kant au-delà de ses formules d'expérience fut servie par une exceptionnelle activité littéraire, de l'*Athenaum* à Goethe, quelles qu'aient été les divergences quant à la conduite de cette histoire poétique⁹. La plaidoirie des Romantiques, comme les options de Fichte, revendiquaient une extension du kantisme, Kleist vantait le style de chancelier de Kant, Schelling misait sur l'esthétique, Hegel proposait une autre Encyclopédie conceptuelle. Son propre rapport à Kant relevait de sa méthode dialectique en associant négation et *sursomption* (*Aufhebung*). La tragédie grecque eut son actualité d'après le *Trauerspiel* et d'après les Lumières. Kleist écrivit *Penthésilée* et vécut lui-même jusqu'au suicide un tragique que Kant avait écarté et dont Hegel proposa une résolution dialectique. Sur plusieurs décennies, Iéna rechercha, littérairement et philosophiquement une manière qui, touchant à la 'clé de voute' du système que le jugement esthétici-

que donnait au système critique, en était la menace la plus sérieuse et la plus sérieuse lecture. N'y dérogeait pas la recherche d'une *écriture* qui saurait unir les deux fonctions de *condensation* et de *poétique* - association portée par le double sens du verbe *dichten*, que Frege s'est plu à souligner. Alors l'écriture n'aurait pas achevé son destin avec l'alphabétisation, elle pouvait investir une *diagrammatique* bidimensionnelle, quittant la servitude du son et la linéarité, proposer un tout autre usage des lettres utilisées comme variables et dépouillées de toute valeur phonématique (anglais: *dummy letters*). Une extension des écritures pourrait contourner le kantisme et le compléter. Le nombre et son arithmétique la plus récente, la manière de Gauss, quelques notes qu'il avait confiées à son journal promettaient beaucoup. Le romantisme avait eu ses défis, l'arithmétique eut les siens: celle d'un usage universel, donc bon candidat pour rénover les formules de l'expérience. Les mots de Gauss: *O theos arithmétidzei*, confirmait son galiléisme; ils furent repris par Dedekind: *Aei o anthropos arithmetidzetai*, l'arithmétique est une pratique divine,

⁸ *Conversations de Goethe avec Eckermann*, Paris, Gallimard, 1988, p. 341.

⁹ Voir *L'absolu littéraire*, où J. L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe ont republié les textes majeurs de l'*Athenaum*.

que l'homme n'abandonnera jamais. La promesse fut confirmée anthropologiquement par Frege dans les *Fondements de l'arithmétique*: la pratique du dénombrement est universelle, même en l'absence d'un régime de numération effectif, par confrontation de deux séries, telle l'appréciation comparative de deux troupeaux, ou l'appariement des doigts des deux mains. C'était pratiquer une correspondance biunivoque sans le terme, ou la cardinalité est première, et où l'équinuméricité précède l'assignation d'un nombre. Manière de penser- 'pensée sauvage' si l'on veut- que ne peut ignorer le projet d'un langage de la pensée pure -sous titre de la *Begriffsschrift* - de ce fait candidat de plein droit à la conceptualité selon une équivalence proposée par Frege et non remise en cause. Ce qui avait été historiquement et culturellement constitué comme langue vernaculaire et noté par une écriture alphabétique, se trouvait non pas contesté mais complété, ou devait accepter de l'être, par cette adjonction. Le concept était libéré de sa mobilisation leibnizienne - *praedicatum inest subjecto* et d'une règle impérieuse, Kant ici avait donné l'exemple en habilitant un 'jugement synthétique a priori'. L'analyse, si on gardait le terme dans un usage mathématique, indiquait un développement polynomial, des foncti-

ons de points et l'extension du concept de nombre telle que débattue entre Dedekind et Cantor. Elle était servie par des opérations nouvelles telles, que la chaîne ou la limite¹⁰. L'écriture d'une langue formulaire serait régie par les lois de transformation immanentes à leur usage, induites par les règles de formation et de transformation de ses formules initiales. Un langage se développant par formules et transformations n'est pas un formalisme puisque, par définition, un formalisme ne se transforme pas....

À qui Frege s'adressait-il- dans ces textes décisifs qui ont suivi la publication de 1879 - à commencer par lui-même¹¹? Les précisions apportées, immédiatement après la publication de la *Begriffsschrift* et le peu d'écho, parfois injurieux, qu'elle avait reçu, avaient un double but: d'une part, habilitier cette écriture au regard du public scientifique, d'autre part préparer le projet d'explicitier dans cette écriture les lois fondamentales de l'arithmétique. Frege, homme affable, excellent conférencier participait aux activités intellectuelles d'une ville soucieuse de joindre l'expérience à l'industrie et de s'en donner les transitions mathématiques. Les conférences prononcées par Frege devant des sociétés savantes, publiées dans des revues de profession

¹⁰Voir R. Dedekind *Stetigkeit und Irrationale Zahlen* (1872) et *Was sind und was sollen die Zahlen?* (1888) aux méthodes desquels Frege, qui avait soutenu ses thèses à Göttingen, se réfère. Comme l'arithmétique modulo, elles illustraient le traitement extensionnel, cardinal et ensembliste de l'arithmétique.

¹¹Ils ont été pour l'essentiel réunis et traduits en diverses langues sous le titre d' Ecrits logiques et philosophiques.

kantienne, comblerait un vide. Il aurait justifier un usage scientifique généralisé dans l'expression des fonctions nouvelles impliquées dans la mathématisation de la physique, mais a partir d'une expérience universelle, la pratique du dénombrement. Les articles les plus connus - *Sens et dénotation*, *Fonction et concept*, *Concept et objet*, associent une théorie de l'équation comme un jugement de reconnaissance, posant un objet au point de rencontre de deux significations et comme instrument des transformations admises dans une preuve arithmétique. C'était joindre une interprétation existentielle des variables requises pour l'expression de la quantification dans le monde *copernicien* d'une expérience kantienne, et l'usage substitutionnel des variables dans un régime d'équations usant un référentiel de nombres réels et imaginaires, pour traiter des équations des sciences physiques, de la géodésie à l'optique non géométrique. Un tel espace de représentation et de traitement avait été la matière de ses thèses¹². Frege insistait sur l'usage d'un plan bidimensionnel, tout comme la *Begriffsschrift* devait tirer un principe de cohérence de son tracé aussi rigoureux qu'un tracé euclidien avec la règle et le compas - ou il excellait. Les performances graphiques

de ses cours de géométrie étaient réputées; la *Begriffsschrift* prenait la suite. (Il est temps de rappeler que cette écriture diagrammatique, qui revendiquait la rigueur euclidienne de 'la règle et du compas', traçait en fait un réseau dit *algébrique*, aujourd'hui fondamental en informatique).

Frege avait été envoyé à Göttingen sur une bourse obtenue par l'intermédiaire sur la recommandation de Otto Abbe, dans le souci de promouvoir à Iéna cette mathématique contemporaine venue de Gauss. Abbe, lui-même mathématicien collaborait avec F. Zeiss dans le projet de créer à Iéna une optique de haute précision. Un épisode ou Iéna, Gauss, Otto Abbe, Carl Zeiss, et le développement de l'optique mathématique furent impliqués a été relevé et analysé par Myles Jackson¹³. Fraunhofer, artisan de très haute qualité avait mis au point des lentilles achromatiques appréciées et recherchées dans l'Europe entière, lançant un défi à l'optique de précision ou triomphait alors l'Angleterre et la France, grâce aux travaux et apports mathématiques de Fresnel. Gauss avait équipé l'observatoire de Göttingen de lentilles acquises directement de Fraunhofer. Celui-ci n'avait pas livré son secret de fabrication, il fut devint

¹² *Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene* (1873) et *Rechnungsmethoden, die sich auf eine Erweiterung des Grössenbegriffes gründen* (1874).

¹³ (*Spectrum of belief, Josef von Fraunhofer and the craft of precision optics*) MIT press, 2000. Miles Jackson, historien des sciences s'est particulièrement attaché à ce chaînon essentiel où les déterminations physiques sont converties en *dimensions* propres et mesures - c'est-à-dire en domaines spécifiques.

l'objet hautement et politiquement soutenu d'un culte consacrant l'artisanat de précision allemand. Une cérémonie, à laquelle participèrent les plus éminents savants en ce domaine, Fr. Zeiss, Abbe, Humboldt clôturait cette consécration des médiateurs optiques et de l'artisanat qualifié en la personne de Fraunhofer. Ils firent valoir en haut lieu que l'unification politique de l'Allemagne appelait une industrie nationale, soutenue par l'état et furent entendus. L'éloge fermait une période et en ouvrait une autre, il soulignait tacitement que la théorie post newtonienne de la lumière et des milieux traversés, attendait sa mathématique pour permettre une industrie optique répondant aux demandes contemporaines. Fresnel en avait traité, défendant la théorie ondulatoire de la lumière et perfectionnement considérablement la puissance des phares par un montage de lentilles universellement adopté. Mathématicien, il eut recours aux nombres imaginaires. Le projet de Zeiss devait associer au façonnage de lentilles achromatiques et à la production d'un verre de très haute qualité, au contrôle de différents indices de réfraction et à l'élimination des aberrations, la mathématique d'une optique non géométrique. Il fut soutenu par le gouvernement impérial. Otto Abbe recruta Frege pour la *Fondation Zeiss* dès qu'elle fut créée au début des années 1890, il le libéra de ses tâches d'enseignement dispersées, hormis ses

recherches arithmétiques, et leur écriture.

Étendre les formules de l'expérience à un savoir physique récent, selon une matrice conceptuelle, était un but partagé et incontesté. Cette manière de les perpétuer en investissant un langage, relève encore - qu'on le veuille ou non - d'une *phénoménologie de l'esprit*, fut-ce en déjouant par l'effectivité d'opérations arithmétiques inédites et écrites la simplification idéaliste. Il revenait encore à un héritage kantien de gérer la conceptualité, et simultanément ces langages qui ajustaient les concepts et l'expérience. L'ambition d'une relève syntaxique de la conceptualité une autre manière de configurer le réel, en l'espèce par des mesures et des dénombrements - se substituerait aux catégorisations. Ce serait aussi l'extension des Lumières, c'est à dire la conversion réciproque de notions scientifiques en concepts inscriptibles dans une langue vernaculaire et, à l'inverse, engager certains tropes et concepts de la langue vernaculaire, ou d'un savoir artisanal, d'une science en passe de mathématisation, pour accéder à un monde qui échappait à l'observation empirique, et néanmoins se disait, bien ou mal, ou demandait à se dire. Frege fut au cœur de cette opération, de l'extension d'un sas conceptuel entre le protocole kantien, le régime des mesures, et les territoires étendus du savoir. S'y trouvaient impliqués les instruments qui

convertiraient l'aspect en nombre, et le comportement physique en fonction Ce qui était pratiqué ici ou là, éminemment par Gauss qui, '*princeps mathematicorum*', dirigea un service géodésique puis l'Observatoire de Göttingen,

construisit un *héliotrope*. Ces opérateurs transitionnels, ces convertisseurs d'expérience que sont les instruments de mesure et la mathématique convenant à leurs données alimenterent une même urgence.

Références

- DASTON, L.; GALISSON, P. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007.
- DEDEKIND, R. *Stetigkeit und Irrationale Zahlen*. Braunschweig, 1872.
- _____. *Was sind und was sollen die Zahlen?* Braunschweig, 1888.
- FREGE, G. «Dialog mit Punjer über Existenz», in *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: F. Meiner, 1969 [revised edition 1983].
- _____. *Begriffsschrift, eine der Arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle: Louis Nebert, 1879.
- _____. *Grundgesetze der Arithmetik*. Hildesheim: Olms, 1966.
- _____. *Rechnungsmethoden, die sich auf eine Erweiterung des Grössen begriffes gründen*, 1874.
- _____. *Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene*, 1873.
- GOETHE, J. W. von. *Conversations de Goethe avec Eckermann*. Trad. Par Jean Chuzeville. Paris, Gallimard, 1988, p. 341.
- HEIJENOORT, J. van. *From Frege to Gödel: A source book in mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- JACKSON, M. W. *Spectrum of belief: Joseph von Fraunhofer and the Craft of Precision Optics*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- NANCY, J. L. ; LACOUÉ-LABARTHE, P. *L'absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris : Seuil, 1978.
- NOETHER, E.; CAVAILLES, J. (Hrsg.). *Briefwechsel Cantor-Dedekind*. Paris: Hermann C. Éditeurs, 1937.
- SCHILPP, P. A. *The philosophy of Bertrand Russell*. New York: Tudor Publishing Company, 1944. (The Library of Living Philosophers)

Reçu / Recebido: 18/07/2020
Approuvé / Aprovado: 18/11/2020
Publié / Publicado: 30/12/2020

A Religião Redimida pela Razão: a Ilustração segundo Gotthold E. Lessing

[Religion Redeemed by Reason: Enlightenment according to Gotthold E. Lessing]

Saulo Krieger*

Resumo: O artigo pretende fazer ver até que ponto um certo Esclarecimento não é necessariamente um movimento de combate à religião estabelecida. Pode se revestir mesmo de um impulso para salvá-la, por mais que seu projeto não seja religioso, e sim humanista. Mais precisamente, o texto se propõe a mostrar de que modo salvar a religião de si mesma para emancipar a humanidade pela racionalidade e pela educação seria bem o projeto de Lessing, notadamente em *Natã, o sábio*. Para tanto, contextualiza-se o cenário intelectual alemão cotidiano à época do autor, cenário este pautado por escritos teológicos, não iluministas, passa-se pelas várias teologias existentes à época na Alemanha e também pelo modo como o próprio Esclarecimento assumia ali dimensão teológica, com Christian Wolff. A maioria iluminista de Lessing é visitada mediante sua vocação plural, seu gosto pelas querelas e sua argumentação sem posições fixas ou demarcadas, assim como pelas noções de educação e de humanidade.

Palavras-chave: Esclarecimento. Teologia. Querelas. Argumentação. Humanidade.

Abstract: The paper intends to highlight how much a certain Enlightenment is not necessarily a fight against established religion. It may be even an impulse to save it, although it is not a religious project, but an humanistic one. More precisely, the text proposes to underline that saving religion of itself to emancipate humanity by reason and education would be the very project of Lessing, notably in *Nathan the Wise*. For this purpose, the paper will contextualize the German intellectual daily scene of Lessing's time, scene guided by theological texts, not by enlightened ones; it will approach the various theologies existing then in Germany; it will also approach the very Enlightenment assuming a theological dimension, with Christian Wolff. The enlightened majority of Lessing will be visited by means of his plural vocation, of his taste for controversies, emphasizing also the peculiarity of his argumentation without fixed or demarcated positions; and yet, by the notions of education and humanity.

Keywords: Enlightenment. Theology. Controversies. Argumentation. Humanities.

*Professor do Departamento de Filosofia da Unicentro (Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná), em Guarapuava. Doutor pela Unifesp (Universidade Federal de São Paulo). E-mail: saulokrieger@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0251-645X>.

I. Aguçando o olhar para Lessing

Ao se falar em Esclarecimento ou Ilustração, é muito possível que, não obstante o efeito irradiador de um nome como Kant, de pronto nos venha à mente o século das Luzes (*siècle des Lumières*) em sua vertente francesa. Curiosa, voluntariosa e ativa, a razão se fazia protagonista de uma atitude crítica, perscrutando campos até então devidamente resguardados. Se esse é um traço comum aos Esclarecimentos – e o plural é aqui justo e apropriado –, para além desse núcleo duro a Ilustração viveu sutilezas e encetou vertentes. A vertente francesa – sua face mais visível – não raro é de viés materialista,¹ radicalmente anticlerical e, ainda que deísta,² combativamente anticristã. Isso faz com que nossa primeira e provável associação não esteja equivocada, até muito pelo contrário. No entanto, a obra do alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), sobretudo em se tratando de *Natã, o sábio*, demanda que agucemos nosso olhar. Como se verá, o percurso intelectual de Lessing identifica-se à filosofia das luzes em seu estado mais puro, mas ainda assim traz uma série de nuances à primeira asso-

ciação. Nuanças de uma Ilustração em sua versão alemã – a *Aufklärung* no que diz respeito sobretudo à religião. O que aqui se pretende fazer ver é que o Esclarecimento não é necessariamente um movimento de combate à religião estabelecida. Ele pode se revestir mesmo de um impulso para salvá-la, ainda que seu projeto não seja religioso, e sim humanista. Justamente, entendemos que salvar a religião de si mesma com vistas a emancipar a humanidade pela razão e pela educação seria uma boa divisa para o projeto de Lessing. Quanto a *Natã, o sábio*, obra que irradiou espectros dramaturgicos, poéticos, filosóficos ou teológicos em seu tempo e para além dele, é o ponto alto desse projeto.

As nuances do pensamento de Lessing, que resultaram na gestação do *Natã*, podem ser contempladas à luz das posições que, em seu tempo e lugar, travavam intenso debate. Por mais que associemos o século XVIII aos influentes textos dos pensadores iluministas, sobretudo os franceses, na Alemanha a cena intelectual cotidiana assumia bem outra feição: escritos teológicos faziam-se altamente presentes, sendo produzidos, lidos e debatidos com avidez.

¹Entre os materialistas destacam-se o pioneiro La Mettrie (1709-1751), com seu conceito mecanicista do ser humano (extensível à alma), o hedonista Helvetius (1715-1771), a esposar um sensualismo materialista, além do ateísmo materialista de Holbach (1723-1789) e, obviamente, do ceticismo ateu do enciclopedista Diderot (1713-1784).

²O deísmo foi uma doutrina prevalecente entre os iluministas franceses, alemães e italianos, que postulava uma religião natural ou racional fundada não na revelação histórica – que caracterizava a religião revelada –, mas na manifestação natural e direta da divindade à razão humana. A religião, nessa medida, não contém e não pode conter nada que seja irracional, e, dando-se a revelação pela via racional, a revelação histórica se faz dispensável. Desse modo, se ao Esclarecimento é correto associar uma atitude crítica à religião cristã, não o é associar-lhe um ateísmo, visto que mesmo Voltaire designava-se “teísta” – e o teísmo, variante do deísmo, negava a revelação, atribuindo a Deus tão-somente as características passíveis de lhe ser imputadas pela razão. Entretanto, o grau de proximidade, porosidade e diálogo ou não diálogo com a teologia é que distinguirá o Esclarecimento alemão do francês.

A Alemanha trazia a peculiaridade de existir como nação, mas não como Estado: com seu sistema territorial e administrativo baseado no princípio *cuius regio, eius religio* – “de quem [é] a região, dele [se siga] a religião” –, os súditos deveriam seguir a religião do rei, do príncipe, duque, enfim, de quem detivesse o poder. Assim, os escritos teológicos inevitavelmente se investiam de um lastro político, detinham interesse político, que lhes conferia vigor adicional, enquanto uma autoridade política detinha a prerrogativa de censurar posições que lhe divergiam mesmo na religião.

É nessa medida que ao falar de política falava-se também de religião e, por extensão, de teologia. Mas se quisermos falar na teologia que se produzia na Alemanha de então, impregnando do teólogo ao homem comum, não é o caso de conceber um bloco único, provido de coesão. *Grosso modo*, havia a teologia ortodoxa e outra, ilustrada ou racionalista, também chamada “neologia”³. Apesar de o nome dar a entender o “conhecimento de algo novo”, o propósito dos neólogos, que eram teólogos luteranos afeitos a certas influências fi-

losóficas,⁴ estava mais em restaurar o que entendiam ser a forma original e pura da religião cristã. Na verdade, tal como os filósofos deístas, os neólogos corroboravam o conceito de religião natural, sendo esta uma religião universal dos primórdios do gênero humano, e o seu impulso original teria suscitado as religiões monoteístas e abraâmicas. Se ela admite a revelação, não a concebe como estando acima da razão humana, e entenda-se: comprometidos com o acordo entre razão e revelação e em sobrepujar a oposição entre o natural e o sobrenatural, tanto os deístas da religião natural quanto os teólogos ilustrados consideravam Deus, a alma e os espíritos como parte da natureza. Nessa medida, o conflito dos teólogos ilustrados com a teologia ortodoxa versava em grande parte sobre interpretações da Bíblia e passava pela recusa de dogmas, como o do pecado original, o da expiação para a redenção da culpa e o da Santíssima Trindade – estes, além de carentes de atestação bíblica, seriam dispensáveis para a vida prática do cristão.

A tentativa de “naturalizar” a religião pelos próprios teólogos mostrava-

³Neologia é o termo empregado para designar um grupo de teólogos protestantes em atividade em meados do século XVIII. Sua marca esteve em adotar as ideias da Ilustração ao tempo mesmo em que se mantinham fiéis aos ditames da Igreja, procurando purificar a teologia e, com isso defender o cristianismo – nesse sentido, seu intento e o do próprio Lessing iam na mesma direção. Assim, se o prefixo “neo” denota se tratar o movimento de uma *nova* concepção, em contraste com a ortodoxia teológica que então grassava, os neólogos não pretendiam um ensinamento novo, o seu ímpeto sendo restaurador: intentavam restaurar o que entendiam ser o cristianismo em sua forma original e pura. De interesse religioso e pastoral, os neólogos eram reformadores seletivamente porosos à influência de filósofos como G. W. Leibniz, Christian Wolff e de deístas ingleses como John Toland, Mathew Tindal, Anthony Collins e Anthony Shaftesbury.

⁴Entre os teólogos protestantes alemães estavam Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789), Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738-1817) e Johann Joachim Spalding (1714-1804). Johann Salomo Semler (1725-1791), considerado “pai do racionalismo alemão”, é também por vezes incluído entre os neólogos.

se em plena afinidade com os avanços da razão, sendo algo de bem inerente ao século das luzes. Os teólogos ortodoxos, entretanto, procuravam se manter à parte dos desafios, quando não dos ataques que a filosofia das luzes então representava ou que desferia à religião estabelecida. Sua teologia apegava-se a dogmas inquestionáveis e a uma fé calcada na revelação direta e inequívoca das Escrituras, de cuja verdade se fazia estreitamente dependente. Se em outro momento essa seria uma posição cômoda e prestigiosa – tanto mais sendo atrelada ao poder político vigente, como na Alemanha –, no século XVIII ela se via ameaçada: à luz de uma razão que se emancipava de anteparos como fé e verdade revelada, os dogmas perdiam sentido porque se mostravam inconsistentes ou, sobretudo em se tratando dos Evangelhos, contradiziam-se. Não obstante, num desesperado afã de se autoimunizar, os teólogos ortodoxos tanto mais se refugiavam em sua fé literal na Bíblia; aos avanços da razão iluminista, respondiam com tantas mais citações das Escrituras, no que se configurava um debate de posições estancadas.

O debate só não seria mais acalorado porque, em sua principal vertente alemã, a própria Ilustração assumia uma dimensão teológica,⁵ sobretudo em razão da filosofia do influente Christian Wolff (1679-1754). Falar de Wolff, porém demanda que antes se fale de Leibniz, de quem foi discípulo e amplificou a influência. Leibniz foi o primeiro filósofo alemão de estatura universal, inserido na tradição racionalista inaugurada por Descartes e, de modo muito peculiar, continuada por Espinosa. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) distinguiu-se do quase contemporâneo Descartes entre outros pontos por não rechaçar a filosofia escolástica – e para tal ele se valia da lógica, da dialética e, por certo, do pano de fundo do aristotelismo. No debate crucial do século XVII sobre as substâncias – sobre o que existe necessariamente e por si, sem o concurso de outra coisa –, Leibniz concebe uma noção próxima da noção escolástica e, não por acaso, eminentemente cristã.⁶ Na condição de precursor da teologia racionalista encetada por Wolff, a ampla arquitetura de seu pensamento acomodava de maneira notável os dogmas cristãos, tanto mais

⁵ Até porque na Alemanha a Ilustração se deu em grande parte nos campos da filosofia e da teologia, é preciso não confundir a Ilustração, que em certa medida era teológica, encabeçada por Wolff, com a teologia ilustrada, ou neologia, proposta não exatamente por filósofos, mas por teólogos protestantes (cf. nota 3). Os neólogos da teologia ilustrada tinham preocupação mais religiosa e pastoral do que filosófica. Podiam se apropriar de algo das filosofias de Leibniz, de Wolff e de deístas ingleses como Edward Herbert e Shaftesbury (o terceiro conde de Shaftesbury, e não o primeiro, próximo de John Locke), mas seu esforço se dá mais no sentido de imunizar a fé cristã, ante os ataques da razão iluminista, do que em aderir a essa razão (YASUKATA, 2002, p. 8 e BECKER-CANTARINO, 2005, p. 13).

⁶ Segundo formulação em seu *Discurso de metafísica*, “a natureza de uma substância individual ou de um ser completo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção” (LEIBNIZ, 2004, p. 16-17).

por fazê-lo pela metafísica otimista de seus *Ensaio de teodiceia*. Nesta obra, os mistérios a envolver Deus, homem e mundo – sobretudo o mal a despeito da bondade de Deus – passavam por uma releitura que, mesmo que filosófica e racionalista, não renunciava à fundamentação cristã: o dogma da Santíssima Trindade era substituído pelo conceito de um ser perfeitíssimo, convertido em “a mais elevada razão”, a governar o mundo estando fora dele. O mundo seria máquina do mundo, Deus, seu artífice e, como se pode depreender, Leibniz o advogado de Deus: advogado eficiente a ponto de converter o pessimismo antropológico-conceitual do pecado original no “melhor dos mundos possíveis”, onde o mal, se não podia deixar de existir, justificava-se como o mal menor.

Da mesma forma que Leibniz, Wolff não rechaçou a escolástica, e sua intenção esteve longe da radicalidade de submeter a razão ao escrutínio dela própria, como fará Kant. Dono de um prodigioso racionalismo sistemático, propunha-se a disseminar as Luzes e promover uma síntese entre o cabedal escolástico e as contribuições de Leibniz e do empirista inglês John Locke. Seu objetivo mais amplo – do qual veremos os ecos na religiosidade

de Lessing – será o desenvolvimento do ser humano como um todo, tendo em vista sua abrangente perfeição que, por progressão dinâmica, abarcaria corpo, alma, chegando ao limiar da transcendência. Sua influência, quando que finalmente arrefece entre os filósofos e teólogos protestantes, com o ponto de inflexão personificado por Kant, migrará para as universidades católicas de Alemanha e Áustria, que o adotam mesmo sob a forma de manuais, graças ao seu rigoroso método, o método wolfiano.

É por tal disseminada influência que a obra de Wolff, num primeiro momento – ao menos até Kant –, vem se confundir com a *Aufklärung* alemã. Nesse amplo contexto pautado por filosofia e teologia, a figura de Lessing assumirá um caráter muito particular. A uma visão posterior e retrospectiva, um lugar muito próprio pareceu-lhe estar reservado, e estaria marcado por um certo entrecruzamento de razão e religião como não se viu na Alemanha oitocentista, de tantos embates teológicos. Se para além do viés teológico e filosófico houve ali uma Ilustração caudalosa, com nomes expressivos em diversas áreas, como Goethe e Schiller na literatura e na poesia, com as ideias de Herder para a linguística e

⁷Moses Mendelssohn (1729-1786), filósofo judeu e proeminente representante do círculo berlinense da filosofia das Luzes, sua paradoxal conciliação entre compromisso religioso e lucidez filosófica, bem como a amizade com Lessing, teria inspirado neste o protagonista de *Natã, o sábio* e o escrito de juventude *Die Juden (Os judeus)*. E Mendelssohn efetivamente personificou o Natã ficcional ao aliar fidelidade à tradição – no caso, judaica – à clarividência da religião natural e racional, ao propor uma conciliação e tolerância que não implicasse desconsideração das diferentes posições e condições, nisto a personificar uma ideia de humanidade para além da condição de judeu e de sua profissão de fé. Em colaboração com o amigo Lessing, Mendelssohn escreveu *Pope ein Methaphisiker!*

para a poesia, com o filósofo Moses Mendelssohn⁷, para não falar no próprio Wolff e sobretudo em Kant, foi justamente Lessing que o filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911) veio a pinçar como o *primeiro alemão dos tempos modernos* a “chegar ao estado de maioridade”⁸. Ora, com essa afirmação e com a ideia de “maioridade” (“ganz mündige Mensch”) referia-se ele à clássica definição de Esclarecimento pelo filósofo de Königsberg: em ensaio concebido em resposta à pergunta “o que é Esclarecimento [Aufklärung]?”, Kant definiu a filosofia das luzes como “a saída do homem de sua menoridade, menoridade esta que é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1923, p. 35). E como não se trata de aderir a crenças pré-estabelecidas ou ao entendimento de outrem, “o culpado dessa menoridade é o próprio indivíduo” (KANT, 1923, p. 35). No que veio a se transformar em lema do Esclarecimento, Kant enuncia em seguida: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (KANT, 1923, p. 35).

Lessing teria sido assim o primeiro alemão a protagonizar autonomia e emancipação – a vivenciar o lema ilu-

minista. Um olhar atento, como o que se pretende aqui, revelará que esse juízo não estará muito apartado de outro, de autoria do poeta Heinrich Heine (1797-1856), que exalta a atuação de Lessing no campo religioso:

Eu diria que Lessing sucedeu [Martin] Luther. Após Luther nos ter emancipado do jugo da tradição e elevado a Bíblia à condição de única autoridade da Igreja, surgiu uma obstinada bibliolatria... e a letra da Bíblia se fez governante tão tirânico quanto a antiga tradição. Por ter nos emancipado desse tirânico reinado da letra, Lessing prestou-nos um grande serviço (HEINE, 1992, p. 469).

Assim, em âmbitos distintos, por mais que permeáveis como foram a Ilustração alemã e seu protestantismo, a figura de Lessing é a de um emancipador. Emancipador por saber reconhecer o âmbito de aplicação de seu próprio entendimento. E um emancipador que reconhece a sua religiosidade como um traço indelével, sem dela abrir mão. Se acima dissemos ser *Natã, o sábio* obra

(*Pope, um metafísico!*), sobre o poeta inglês Alexander Pope (1688-1744). Após a morte de Lessing, em 1781, esboça a intenção de escrever a biografia do amigo, no que é demovido em conversa particular com o filósofo e homem de letras Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), para quem Lessing teria admitido uma estreita afinidade com o espinosismo – à época uma maldição, como se verá aqui, por implicar panteísmo, ou seja, trazer Deus ao mundo. Essa intervenção de Jacobi, interlocutor privilegiado de toda a intelectualidade germânica de seu tempo, resultou justamente na “querela do panteísmo”, cujo teor e consequências serão explicitados em nota subsequente. Sobre Lessing e Espinosa ou “a querela do panteísmo”, YASUKATA, 2002, p. 118-139.

⁸Em outra passagem, o mesmo Wilhelm Dilthey destaca a eminência de três figuras, em seu diferente caráter, a pontuar a *Aufklärung*: o rei Frederico II, déspota esclarecido da Prússia, Immanuel Kant e o próprio Lessing (DILTHEY, 1921, p. 65).

cimeira de seu projeto humanista, podemos dizer agora se tratar de um efeito oriundo de tal emancipação e de tal religiosidade. Afinal, a intimamente ligar um aspecto e outro, tem-se o seu ideal de humanidade. Considerando essas três noções centrais, para bem apreender o sentido e a importância do poema dramático em questão havemos por providencial analisar, afinal, o que no percurso intelectual de Lessing teria suscitado as afirmações de Dilthey e Heine. Assim, veremos de que modo ele teria sido o primeiro alemão a chegar à maioria mesmo sem uma avidez em esposar posições iluministas ou quaisquer posições. Veremos também de que modo teria feito jus ao elogio de Heine, de libertar os alemães do jugo da letra bíblica, mas não por uma verve anticristã nos moldes de Voltaire. Assim, que se ressalte ainda uma vez: o exercício da razão iluminista não necessariamente precisa atacar a religião estabelecida, seja ela católica ou protestante. Pode se propor muito mais a salvá-la.

II. Lessing e a vocação plural do homem oitocentista

Lessing não foi teólogo. Como estudante de teologia na Universidade de Leipzig, ele a deixou em favor da filo-

sofia, da filologia, da arqueologia e, por fim, da medicina. O próprio Dilthey, acima citado, situa a sua obra e legado em algum ponto entre a teologia, a filosofia e a filologia (DILTHEY, 1921, p. 86). E o próprio Lessing, enfim, fazia questão de deixar bem claro: “Sou um diletante no campo da teologia, não um teólogo. Jamais prestei juramento a nenhum sistema em particular” (LESSING, 1993, p. 57).⁹ É de maneira a um só tempo humilde e sugestiva que ele se compara a Íon, herói da tragédia grega de Eurípedes, que trabalhava como servente no templo de Apolo: “Também eu não trabalho no templo, apenas próximo a ele. Também eu apenas tiro o pó do interior do templo. Também eu me orgulho deste trabalho banal, pois melhor fico sabendo em honra de quem faço o que faço” (LESSING, 2001, p. 172).

E se não foi teólogo, teria sido Lessing reconhecidamente um filósofo, para tão bem encarnar o espírito iluminista, segundo a invocação de Dilthey? Até se pode dizer que sim, considerando que, diferentemente do que se tinha no século XVII, o filósofo já não se expressa de modo preponderante por meio de tratados, de estritos rigor e ordenamento formal. Dissolvendo-se as delimitações estritas entre a filosofia e a literatura, ele se expressa numa diversidade de gêneros (MATTOS, 2001, p.

⁹As traduções de escritos de Lessing, bem como dos de Kant, de Dilthey, Heine e Hanna Arendt, e também os dos comentadores estrangeiros, são de nossa autoria (livre tradução).

97), como foi o caso de Diderot – que além do ensaio elegeu o teatro e a crítica –, de Voltaire – que era também romancista, contista, historiador e dramaturgo – e Rousseau, que chegou a compor uma ópera. Mas muito embora em alguns momentos, como em *A educação do gênero humano*, a obra de Lessing de fato adquira magnitude filosófica, esta não chega a se traduzir em conceitos que lhe imputem uma reconhecida condição de filósofo. Da peculiaridade de sua condição dão testemunho os próprios dicionários e manuais de filosofia: tanto não seria filósofo, que não costuma ali constar como verbete, embora apareça, até como figura crucial, em vários outros verbetes – de modo póstumo é considerado pivô da “querela de Espinosa”, logo transformada em “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*)¹⁰. Tal querela sacudiu o mundo intelectual no século XVIII na Alemanha e em muito contribuiu para o surgimento do idealismo alemão de Fichte, Hegel, Schelling, entre outros.

Lessing, por fim, certamente foi escritor, crítico e ensaísta, além de poeta, de modo que, se isoladas, tais designações revelam-se insuficientes. O mesmo

se pode dizer de seu distanciamento em relação a posições vigentes no próprio debate filosófico-teológico da época. Se a teologia ortodoxa estava fora de questão, o Esclarecimento teológico de um Wolff e de seus muitos seguidores não o convencia: Lessing mantinha-se crítico a essa contemporização entre fé e razão,¹¹ o mesmo valendo para a sua contraface teológica, da neologia. Para ele, tais modos de fundir razão e religião não raro incorriam em tergiversações superficiais, e sua tentativa de racionalizar a religião exalava ares de irracionalidade (ARENDRT, 1968, p. 15). Para o autor do *Natã*, desse modo, tanto os filósofos de propensão teológica quanto os teólogos ilustrados procederiam em prejuízo da razão e também da religião.

Para resguardar a religião e revigorar a razão, Lessing, de sua parte, abraça um procedimento eminentemente negativo, no qual a positividade pouco se dá ou se revela. Seus “não posicionamentos”, mais do que uma constante, são uma tônica. Para o teólogo católico Hans Küng, “Lessing frequentes vezes foi compreendido como estando a falar *dogmátikôs* (em princípio) quando, ao envolver-se em acirradas polêmicas, fa-

¹⁰A referida querela foi, a bem dizer, concebida ou “armada” por Jacobi (cf. nota 7 supra) que, em constante interlocução com Moses Mendelssohn, amigo e admirador de Lessing, teria invocado uma crítica deste último, recém falecido, tanto à filosofia da *Aufklärung* quanto a seu teísmo moral e racional. E complementou que Lessing lhe confidenciara um “espinosismo”, que o próprio Jacobi já lhe entrevera na obra derradeira, *A educação do gênero humano* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780), acrescentando que o autor, Lessing, teria adotado como palavra de ordem o *hei ka pan*, “tudo em um”. A intenção de Jacobi era inviabilizar as tentativas de um discurso racional sobre Deus, e isto incluía o espinosismo, pois tal discurso conduzia a um determinismo e a um fatalismo que acabariam por fundamentar a moral e a religião, que desse modo já não seriam hauridas da liberdade humana. A “querela de Espinosa”, logo transformada em “querela do panteísmo” chegou a eclipsar o aparecimento da *Crítica da Razão Pura* (1781), de Kant, e estendeu-se pelo século XIX, fazendo de Lessing, também por esta via, um elo crucial entre a *Aufklärung* e o idealismo alemão.

¹¹Lessing tem sua própria concepção a dar conta de “irracionalidades bíblicas” como os milagres de Cristo – cf. notas 18 e 19.

lava meramente em *gymnastikôs* (isto é, de maneira tática, pelo próprio exercício)” (JENS KÜNG, 1991, p. 76), como se sua lógica rigorosa e sua genuína dialética tudo quisessem fazer transparecer, a nada permitindo se ater. Se então não chegaria a uma explícita formulação de conceitos, muito menos procederia a erigir sistemas, mostrando-se afeito a posições táticas, fugidias e provisórias. Isso significa que, num debate, a posição que assumia era não propriamente a sua, mas o posicionamento oposto ao do proponente que se mostrasse mais aferrado e, consequentemente, mais intolerante e mais irascível.

Para Hanna Arendt, o que se mostra como não aderência a uma posição e como não reivindicação da verdade estaria associado a um impulso de compensação: a mobilidade do pensar viria como compensação às amarras que faziam a realidade política e intelectual da Alemanha. Para a filósofa, Lessing “sabia muito bem que vivia no país menos livre da Europa” (ARENDR, 1968, p. 9). Já observamos que na Alemanha de pequenos Estados, ou luteranos ou católicos, a censura prévia em assuntos religiosos se fazia sentir bem mais do que em outras partes da Europa. Mas Arendt bem observa que a censura, se tende a incidir diretamente sobre um pensamento expositivo e propositivo, não chega a inibir o exercício do pensar. Nessa medida, um ideário que Lessing viesse a esposar facilmente seria sobre-

pujado por sua própria tática e por seu método.

O pano de fundo histórico-cultural da Alemanha de então, em que religião e política implicavam-se profundamente, de fato nos autoriza a pensar com Hannah Arendt: o método de Lessing seria um exercício de extrema liberdade de pensamento num ambiente em que outras liberdades, como a de expressão e a de ação, deparavam com sérias restrições. Por esse quadro, o que se tem é um Lessing eminentemente crítico e nada propositivo; um Lessing, ao que parece, quase que de uma dialética estéril, sem compromisso em esposar essa ou aquela posição. Essa feição negativa de seu exercício intelectual, se não é tudo o que se tem a dizer a seu respeito, por si só daria conta do juízo que dele fez o filósofo Dilthey: por certo teve a coragem de se valer de seu próprio entendimento ao desafiar posições então dominantes e também opressoras – e o fez antes mesmo de Kant e sua formulação lapidar sobre a Ilustração. Ocorre que esse feito para nós não se esboçaria de todo sem que se apresentasse um Lessing propositivo, ainda que não abertamente propositivo. Afinal de contas, valer-se de seu próprio entendimento não necessariamente significa ser cético ou sempre contrapositivo. E Lessing tanto não era cético, que desde sempre acalentou religiosidade profunda, com a qual, como afirmou Heine, teria libertado a Alemanha do jugo das Escrituras. Compreender o

modo como o fez, e como se expressou de forma poética e cifrada com *Natã, o sábio*, demanda conhecer as circunstâncias em que a obra foi gerada.

III. Lessing ao longo de controvérsias

A concepção de *Natã, o sábio* é obra de uma Ilustração crítica à religião cristã tal como se encontrava instituída, mas de modo algum crítica à fé. Justamente, é obra da religião que se pode ter ao que a razão, de maneira sábia, depara com seus próprios limites. É obra de uma razão que abraça um Deus, do qual a concepção racional é admitida, dispensando-se a revelada. É obra de um papel subalterno imputado às Escrituras e a tudo quanto não deve ser compreendido como cerne da religião, mas como adereço vindo dessa ou daquela condição histórica. É obra do exercício dialético entre posições a que um entendimento, porque saído da condição da menoridade, recusa-se a aderir sem escrutínio – por tal escrutínio justamente pode rechaçar todas elas. E no mais, como se verá, conceber o *Natã* foi,

de fato, obra da própria ausência de liberdade, que, evento factual, culminou na censura prévia de qualquer escrito de Lessing sobre religião. Com isso já estamos falando do embate que ficou conhecido como a “querela de Goeze”.

Para entender o que foram as querelas de Lessing com os teólogos luteranos de seu tempo, as quais justamente cumularam com a “querela de Goeze”, é preciso passar da visão de sobrevoos de seu método argumentativo para um fio, por assim dizer, bibliográfico – entenda-se, a sua relação com a teologia ortodoxa. Contra esta, Lessing protagonizava de fato uma razão iluminista. Uma razão que, já não idealizando campos privilegiados de aplicação, como no século XVII,¹² avançava até mesmo sobre o terreno religioso. Neste, ele deparava uma fé que tinha pés de barro. Se o *Natã* é oriundo dessa compreensão sendo obra da maturidade, foi desde muito cedo que Lessing manifestou restrições a uma fé calcada nas Escrituras. Tal se pode depreender de uma carta que, aos vinte anos, o poeta endereçou ao pai:

¹²O caso de Espinosa, no século XVII e no tocante a esse aspecto, já é muito particular. É provável que, uma vez oriundo de um meio judeu ortodoxo, justamente o contraste entre a cultura bíblica não cristã de sua origem e a cultura bíblica predominantemente cristã de seu entorno mais amplo tenham lhe franqueado um olhar frio e crítico a campos que para Descartes e Leibniz ficaram resguardados. Nutrido pelo rigor do cartesianismo mas, mesmo antes disso, por sólidos estudos talmúdicos, logo enriquecidos por uma formação humanista e latina, Espinosa representou uma perspectiva original, desprendida e acerbamente crítica. Com essa perspectiva, aplicou seus rigorosos encadeamentos *more geometrico* aos âmbitos político, ético e religioso em plena Europa monárquica, eivada de regimes autoritários e superstições cristãs. O seu *Tractatus theologico-politicus*, publicado de forma anônima em 1670, é obra que inaugura a crítica bíblica racional, ao tempo mesmo em que introduz a revolucionária teoria de um Deus imanentista. Nem propriamente ao Deus judeu nem ao Deus cristão, a crítica presente ali é de concepção e efeito abrangentes em relação aos monoteísmos dualistas e à sua moral. Excomungado por ateísmo pela comunidade judaica de Amsterdã, em pleno século XVII Espinosa configurou ampla ameaça à fé cristã e à judaica, à moral tributária de uma e de outra, ao poder aristocrático e à própria monarquia. Sua originalidade, coragem e poderio crítico renderam a ele, em seu próprio século e no de Lessing, mais admiradores do que seguidores, e à sua filosofia, uma aura de que participam a atração e o anátema. A esse respeito, cf. YASUKATA, 2002, p. 60.

O tempo vai dizer se é melhor cristão aquele que tem os princípios dos ensinamentos cristãos memorizados e na ponta da língua, não raro sem os compreender, que vai à igreja e segue todos os costumes a que se habituou, ou se melhor cristão será o que nutre sérias dúvidas e, após examiná-las, chega a uma convicção, ou ao menos ainda busca chegar a ela (LESSING, 1987, p. 26).

Em suma, “quem é melhor cristão?”. O conteúdo deixa transparecer inquietação com a divergência entre a doutrina cristã e o modo de vida de muitos dos que se passavam por cristãos e assim eram considerados, ou seja, implícito está aí o modo de exercer, de vivenciar a sua fé. O modo do qual Lessing discordava era o do apego a práticas cristalizadas, apego este que acabava por ignorar uma série de preceitos básicos da cristandade. Mostrava-se especialmente sensível a um deles – “amai aos inimigos” (LESSING, 1987, p. 26). Esse amor que, em se tratando da espécie humana, desconhece objeto específico, remete-nos a uma ideia mais ampla, a transcender o horizonte cristão,

qual seja, a ideia da tolerância. À tolerância foram dedicados seus primeiros escritos, de um período de formação, como *O livre-pensador* (*Der Freidenker*, 1748), que denunciava a intolerância e a hipocrisia dos livre-pensadores,¹³ e o *Pensamentos sobre os morávios* (*Gedanken über die Herrnhuter*, 1750), em favor de uma seita herética protestante. Se o primeiro é um fragmento, e o segundo, um ensaio não publicado, sua importância está em deixar entrever direção e sentido que o pensamento de Lessing começava a encetar: a ideia de tolerância permeará *Natã, o sábio* como negativo da ideia que ali positivamente se põe – a de *humanidade*.

Nos anos seguintes, o percurso intelectual de Lessing continuará a indicar inflexões futuras. Como fruto de um estudo histórico-teológico sobre o pensamento religioso no período da Reforma, Lessing publicou suas quatro *Reabilitações* (*Rettungen*, 1754), cujo foco eram quatro pensadores – um literato e três teólogos. Em comum, traziam um traço biográfico-intelectual que bem revela a estratégia que então pautava sua produção: as ideias e escritos desses pensadores tinham sido injustamente ignorados ou deturpados, por ignorância ou por má fé. Nessa mesma direção, no pe-

¹³Os livre-pensadores (*freethinker*) eram filósofos e, de modo mais amplo, pensadores que, no âmbito do Esclarecimento – inicialmente em suas vertentes inglesa e francesa – assumiam uma postura de vida autônoma e independente, e isto significa, buscavam as evidências que pautariam seu pensar não em uma autoridade, mas na razão como crítica e guia de todas as experiências humanas. Nesse sentido, declinavam da fé religiosa, sobretudo dos dogmas da Igreja, compreendendo-se como ateístas, agnósticos, céticos e humanistas seculares. Em sua tradução e versão alemã (*Freidenker*), que contou com a adesão de Gottfried Wilhelm Leibniz, a conceituação do termo se fez mais difusa, e segundo ela os livre-pensadores incluíam os deístas, que propunham uma religião natural, fundada na manifestação natural da divindade à razão do homem.

ríodo em que esteve à frente da biblioteca de Wolfenbüttel, Lessing produziu um tratado sobre um teólogo francês do século XI, Berengar de Tours (*Berengarius Turonesius*, 1770). Produziu essa obra a partir de manuscritos que encontrara na célebre biblioteca – originais que, negados pela ortodoxia luterana e também pela católica, inocentavam Berengar das acusações de heresia contra a doutrina da Transubstanciação. O intento de Lessing teve reconhecimento e boa acolhida, que bem poderiam lhe bastar se o seu intuito fosse apenas o de reabilitar autores renegados.¹⁴

Entretanto, a intenção do poeta ia além de reabilitar autores assim repudiados, de cujas ideias e interpretações, aliás, quase sempre discordava. Na verdade, o autor do Natã queria demover posições que, firmemente mantidas pela teologia de seu tempo, já não se sustentavam ante uma razão ávida por exercer seu escrutínio crítico, que já não se demovia ante terreno algum. Para Lessing, as inconsistências da ortodoxia deveriam ser desveladas por um questionamento que partisse sempre de uma posição contrária – não necessariamente a sua própria. Era preciso que a ortodoxia se rendesse e, com isso, no melhor estilo dialético, que a teologia assumisse outro patamar. Nesse novo patamar, a teologia encontraria seu fun-

damento já não na letra das Sagradas Escrituras, de cuja estrita veracidade dependeria a fé, mas sim o contrário: a teologia encontraria seu fundamento na fé e, a partir desse fundamento aparentemente mais tênue, mas por certo mais seguro, as Escrituras teriam redesenhado seu papel e sua relevância. Para tanto, porém, o dramaturgo ansiava por um meio que efetivamente fosse capaz de demover as posições mais anquilosadas. Estando a teologia ortodoxa fechada ao diálogo, esse meio era a *polêmica*.

A polêmica tão ansiada acabou por se dar no período 1774-1778, celebrizando-se com o nome de “querela dos fragmentos” (*Fragmentstreit*) – a mais significativa dentre as muitas discussões teológicas do século XVIII alemão. Ainda que não de maneira imediata, o intento foi conseguido mediante a publicação dos escritos de um certo Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), que em vida fora professor de línguas orientais no Gymnasium de Hamburgo – e diga-se, ele próprio seguidor do célebre Christian Wolff. Alheio a qualquer polêmica quando vivo, suas críticas à religião cristã eram então desconhecidas, contidas que estavam em volumosos escritos não publicados. Nestes, Reimarus revelava-se um deísta radicalmente racionalista; se

¹⁴Em sua cruzada pelo livre pensar e contra a intolerância religiosa, Lessing reabilitaria ainda outra personagem amaldiçoada pela ortodoxia, com o escrito *Alguns autênticos detalhes sobre Adam Neuser* (*Von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten*), publicado em 1774. Adam Neuser fora um pastor e teólogo protestante de Heidelberg do século XVI, que propunha uma visão antitrinitária de Deus, o que equivalia a negar a divindade a Jesus Cristo.

podia ser visto como ardoroso defensor da religião cristã, ao mesmo tempo exercia uma crítica que, do ponto de vista histórico, voltava-se de modo implacável contra as narrativas bíblicas. Ora, Lessing decide publicar parte dos manuscritos de Reimarus em segundas edições, com o cuidado de tratá-lo por “autor anônimo”, a fim de preservar os filhos do próprio Reimarus. Para a segunda edição, selecionou e publicou fragmentos que, versando em especial sobre as diferenças entre os Evangelhos, atingiam o coração da doutrina da ressurreição. Por ocasião dessa publicação, num apêndice de autoria do próprio Lessing, ele revela não uma plena anuência às teses do autor anônimo, mas um posicionamento teológico próprio e equidistante. E diga-se, ao menos em parte o ensejo para a publicação foi a necessidade de compartilhar o incômodo gerado pelo falecido professor de Hamburgo.¹⁵ De fato, as teses seriam perturbadoras, e foi precisamente a sua visão sobre a ressurreição de Cristo que veio suscitar as reações e o debate na magnitude pretendida.

A controvérsia se iniciou morna e alimentada por contendores de menor expressão.¹⁶ Mas com Johann Melchior Goeze, pastor primaz da Igreja de Santa

Catarina, em Hamburgo, a polêmica ganhou contornos bastante acentuados – tanto pela posição do contendor quanto pelo teor das réplicas, que deixaram a mera corroboração da ortodoxia luterana para se converter em virulentas acusações (YASUKATA, 2002, p. 44). A estas Lessing respondia com suas *Anti-Goeze*, ao todo onze. Nos panfletos que se sucediam de parte a parte, o autor do *Natã* procurava associar a fé a uma “verdade interior” (*innere Wahrheit*); entre esta e os relatos bíblicos haveria estrita separação. Já para Goeze, tal “verdade interior” de modo algum poderia deixar de se identificar com uma fundamentação objetiva, que seria encontrada, evidentemente, na tradição das Sagradas Escrituras – caso contrário, segundo ele, obedecer-se-ia a anseios arbitrários, incorrendo-se em palavreado vazio (YASUKATA, 2002, p. 45-46). A controvérsia terminou sob o signo de um aspecto aqui já contemplado, a saber, a falta de liberdade de expressão na Alemanha da época. Se nos Estados alemães, questões religiosas eram questões políticas, Goeze recorreu ao duque de Brunswick, que em julho de 1778 submeteu as publicações de Lessing à censura prévia – sempre que o tema, como era frequente, fosse a re-

¹⁵“Revelei-o ao mundo porque já não conseguia conviver sozinho sob o mesmo texto que ele. A todo tempo ele me importunava; e confesso que nem sempre fui capaz de resistir a seus sussurros como desejava. De modo que pensei que alguém outro nos deveria aproximar de vez, ou nos separar, e esse alguém só poderia ser o público” (LESSING, 1989, p. 600).

¹⁶Os “contendores de menor expressão” foram Johann Daniel Schumann, diretor de um liceu em Hannover, Johann Heinrich Hess, arqui-diácono e superintendente em Wolfenbüttel, além de Friedrich Wilhelm Maschio e Georg Christoph Silberschlag. A esses contendores, Lessing procurava não refutar em público, por julgá-los pouco significativos. Mesmo assim não os evitava, como comprova o escrito polêmico *Gegen Friedrich Wilhelm Maschio (Uma refutação a Friedrich Wilhelm Maschio)*. Sobre tais contendores, cf. LESSING, 1989, p. 353-471, 473-586, p. 587-601 e 603-610.

ligião (YASUKATA, 2002, p. 20, 42). Coagido, então, a retornar ao “seu velho púlpito, o teatro” (LESSING, 1994, p. 193), Lessing de pronto passou a gestar *Natã, o sábio*.¹⁷ O contendor Johann Melchior Goeze ali estaria retratado, na personagem do Patriarca cristão de Jerusalém.

IV. Qual é a religião verdadeira? Natã e os níveis de argumentação

Se Lessing recusava posições estanques e previamente dadas, a escolha de gênero para o Natã – nem tragédia, nem comédia, mas poema dramático (*ein dramatisches Gedicht*) – faz-se relevante manifestação desse traço. O *Natã* se encontraria em algum ponto além da dramaturgia e da poesia, além da tragédia e da comédia, assimilando elementos de uma e de outra. Passando-se daí ao conteúdo, também aqui não há que esperar alinhamento a posições dadas de antemão. Com notável originalidade, vão permear o *Natã* os traços pelos quais o poeta concebe Deus, religião, a humanidade e, estreitamente atrelada a essa tríade, uma educação da humanidade. Mediante elementos do próprio poema dramático passaremos em revista essas concepções, para então, finalmente, dar a palavra ao próprio autor.

Numa trama situada na Jerusalém

do ano 1192, sob pleno vigor das Cruzadas, as três religiões abraâmicas – judaísmo, cristianismo e islamismo – entrecruzam-se de modo flagrante. Jerusalém é então governada pelo sultão Saladino e assediada pelos cruzados cristãos. Nela habita Natã, rico mercador judeu, com a filha adotiva, Recha, e uma criada fervorosamente cristã, Daja. O transcorrer do texto é pontuado pelas relações entabuladas por Natã com os demais personagens, que professam outras confissões religiosas. De fato, são encontros pontuados ora por traços levemente cômicos – como com Al-Hafi, de dervixe abnegado a tesoureiro do sultão, e com as superstições de Daja –, ora pelo elemento trágico, como quando Natã rememora o assassinato de esposa e filhos pelos cristãos. Porém nem trágico, nem cômico, um dos encontros de Natã pode ser visto como célula conceitual da trama. Trata-se de sua convocação pelo sultão Saladino. Este lhe propõe uma questão que, sobretudo à época e em plena Jerusalém, só poderia se mostrar candente: qual das três religiões estaria mais afinada com Deus, qual delas seria a correta, na visão de Natã, a quem chamam de sábio? Se na condição de sábio Natã seria racional como nenhum outro, a questão de Saladino invoca uma escolha racional baseada no caráter mais ou menos convincente das manifestações exterior-

¹⁷De tal maneira a obra foi suscitada pelo debate acalorado e pela subsequente censura, que chegou a ser apelidada de “12a Anti-Goeze”, levando-se em conta aí as 11 primeiras intervenções de Lessing contra o pastor de Hamburgo.

res de cada religião.

Em vez de uma resposta unilateral e inequívoca, Natã propõe um exercício de interpretação do questionamento de Saladino: uma parábola, e estamos falando na célebre “parábola dos três anéis”. É o momento em que o protagonista melhor encarna a visão de Lessing sobre a fé religiosa, e tem-se aí o núcleo a partir do qual a peça foi concebida.¹⁸ Sob a forma de uma parábola cujo argumento é originário da Idade Média, esse núcleo recebeu de Boccacio, em seu *Decameron*, uma das versões mais consagradas. Mas não apenas quanto a seu conteúdo, é de modo muito peculiar que a parábola traz à obra algo do próprio Lessing – e referimo-nos ao seu modo de argumentar, de não pura e simplesmente aceitar as posições de um debate ou uma questão nos termos em que é posta. Isto significa que o momento a ensejar a parábola espelha o modo de proceder do autor também com relação a seu desdobramento formal, ou seja, a maneira como, atravessando camadas de intenção dos personagens, a parábola se insere na trama. O que se observa é que as intenções para o questionamento de Saladino, o próprio questionamento – entre enigma, armadilha e chantagem – e a não aceitação de seus termos por Natã encontram-

se todos em níveis distintos. Se Saladino traveste a sua real intenção, o sábio promove a passagem de um nível a outro, tal como se tem no argumentar do Lessing polemista. Por não se aferrar a posições previamente dadas, Natã não se deixa embaraçar por elas; ao reconhecer nelas uma evidente obstrução, confere-lhes dimensão mais ampla. Mais simplesmente se pode dizer que, ao reconhecer equivocada e desvirtuadora a fala do interlocutor, retifica-a, apontando trilhas novas e mais apropriadas.

De fato, por mais que a questão sobre uma “verdade” das três religiões pudesse ser sulfurosa, a intenção de Saladino é menos a de extrair de Natã uma verdade racional e última sobre sua condição de judeu, e mais a de extorquir o rico mercador. “Por que judeu, e não muçulmano ou cristão?” – na verdade, uma resposta pretensamente racional à questão de cunho religioso acabaria por acarretar um ônus financeiro. Como observamos acima, a pergunta de Saladino atravessa diversos níveis: (1) o de sua penúria financeira, que o faz convocar Natã e inquiri-lo; (2) o de uma confissão religiosa, que está no cerne da questão; (3) o das escolhas racionais. Assim, do alto de seu poder e de suas ocultas razões (1), Sa-

¹⁸Na carta de Lessing a seu irmão Karl, datada de 11 de agosto de 1778 – ou seja, do mês subsequente à censura – a substituição dos fragmentos por seu “poema dramático” atesta-se expressamente: “Não quero que o verdadeiro conteúdo de minha peça seja conhecido cedo demais; mas se você ou Moses [o filósofo Moses Mendelssohn] o quiserem conhecer, basta ler o *Decameron*, de Boccacio (Gionernata 1, Novella 3): O judeu Melquisedeque”. E acrescenta, “creio ter inventado para ela [referindo-se à parábola] um episódio muito interessante, de modo que o todo resultará numa boa leitura, que por certo irritará os teólogos tanto mais do que outros dez fragmentos” (LESSING, 1994b, p. 186).

ladino inquire Natã sobre as “razões” (3) que o teriam feito “escolher” a religião judaica (2). Note-se que o sultão arditosamente procura abstrair da condição do outro, de judeu – não obstante a questão tratar de religião – e sem mais o insere na condição de sábio – “um homem como tu”.

A resposta de Natã, por sua vez, igualmente envolve a transposição de níveis de argumentação: fazendo jus à condição de sábio, ele não aceita a questão nos termos em que é posta, reconhecendo um descompasso entre o problema de fundo – as diferentes confissões religiosas – e o modo como ela se transmuta num artil. No âmbito de tal cilada, se Natã invocasse razões que, por seu privilegiado entendimento, o teriam feito permanecer na fé judaica, o sultão poderia, alegando ofensa à sua fé, exigir uma reparação – algo como um sequestro de bens. Por outro lado, para contemporizar com Saladino, Natã poderia propor ser o islamismo a melhor religião. Nesse caso, já não estaria fazendo valer seu entendimento, exercendo sua confissão de modo irracional. E o sultão poderia lhe exigir uma conversão. Mas Natã transpõe o nível do questionamento, fazendo-o passar do nível do entendimento e das escolhas racionais – que, de fato é uma das dimensões da humanidade, como se verá – para o do determinismo – como também se verá, é outra das dimensões de humanidade para Lessing.

Assim, com o ensejo da armadilha do

sultão, se lembrarmos a divisa de Kant, “tende a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento”, diríamos que Natã ali o encarna à perfeição, à medida que, tal como Lessing em sua argumentação e em suas querelas, de modo algum aderiu de maneira acrítica aos termos perfilados. Por vezes, como era o caso, valer-se de seu próprio entendimento implica recusar uma questão nos termos em que é posta, por reconhecer seu caráter antinômico. E assim como a pergunta é recusada em sua formulação, à imputada condição de *sábio* – “um homem como tu” –, Natã contrapõe os limites de bem outra condição: “Sultão, eu sou um *judeu*” (itálico nosso). Ao que um desafiador Saladino lhe interpela:

E eu sou um muçulmano. O Cristo está entre nós. Dessas três religiões somente uma pode ser a verdadeira. – Um homem como tu não há de ficar onde o acaso o lançou no nascimento, ou, se ficar, fica por entendimento, por motivos, pela escolha do melhor. Então, vamos! Divide comigo o teu entendimento (LESSING, 1779, p. 53).

Ora, valer-se de seu entendimento não implica aplicá-lo indiscriminadamente, mas sim ter o controle sobre as coordenadas de sua aplicação, saber em que exato momento, de moto próprio

e juiz de si, ele deve se abster. Nessa medida, a parábola dos três anéis assume a função de fazer a sabedoria se ratificar mesmo ao reconhecer seus limites. Na parábola, evidencia-se a impossibilidade de se demonstrar racionalmente qual dos três filhos deteria o anel verdadeiro. O pai encomendara dois anéis idênticos ao original, justamente pelo igual amor que nutria pelos três. Após sua morte, cada filho invoca razões aparentes para ser o detentor do anel original. Levam o caso a juiz, que por acaso se revela sábio, porém, acima de tudo, modesto. Como sábio, ele reconhece que entre as razões invocadas e o verdadeiro anel abre-se um abismo intransponível. Modesto que é, reconhece não ser capaz de, por seu juízo, transpor esse abismo. Abstém-se, tal qual o próprio Natã, delegando a função a um juiz futuro, mais sábio do que ele.

Ainda que sábia, a resposta tinha ares de subterfúgio, e o sultão mostra impaciência: “Os anéis! – Não brinca comigo! – Eu pensava que as religiões a que eu me referia pudessem ser distinguidas. Até pelo que se veste, pelo que se come e pelo que se bebe!”. E precisamente aqui, o poema dramático

tange o teor das próprias querelas em que se envolveu Lessing, que acabaram por suscitar o *Natã*. Em outras palavras, o autor tem seus próprios motivos para trazer à tona, e ao escrutínio do protagonista, a questão: o que faz a verdade de uma religião e a legitimidade de uma fé? De modo alegórico, submete essa questão a um entendimento que, vivenciado como divisa iluminista, incidiria entre o apego à crença numa revelação e a emancipação pela razão. Não à toa, Lessing chega a invocar a imagem de um amplo e desagradável fosso (*der garstige breite Graben*), aludido pelo juiz da parábola, entre revelação e razão ou, por outro viés, entre fé e história. Ele bem sabia que as verdades acidentais da história, ou seja, as conformações assumidas por esta ou aquela religião, jamais se fariam prova para as necessárias verdades da razão. Se os milagres, por exemplo, são verdades históricas que não se pode demonstrar, neles se deve crer com a mesma força com que se crê nas verdades de razão, que são demonstráveis. E se Lessing aceita os milagres de Cristo, sua aceitação não se dá pela via racional, e sim pela fé (DE PAULA, 2002, p. 81).¹⁹

¹⁹Deve-se ressaltar que tais concepções se assinalam sobre o pano de fundo da carta de Lessing intitulada “Sobre a demonstração em espírito e força” (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*), pela qual o autor responde a uma contestação feita por Johann Daniel Schumann a outra de suas cartas, *Papéis de um anônimo referentes à revelação*. Lessing está a contestar Schumann precisamente por este defender que a única revelação passível de ser provada a todos é a revelação judaico-cristã, já que ela se ampararia em milagres e profecias (DE PAULA, 2002, p. 75).

²⁰Justamente, para caracterizar o hiato que separa os domínios do conhecimento revelado e da razão, Lessing concebeu a imagem alegórica de um “imenso e desagradável fosso” (*der garstige breite Graben*). Com ela, retomando a distinção de Leibniz entre “verdades de razão” e “verdades de fato”, pretendia fazer ver que as verdades acidentais da história jamais poderiam ser arroladas como provas do que seriam verdades necessárias, independentes de fatos e circunstâncias. Mas uma vez que Lessing não se limita a recorrer à solução leibniziana – originalmente concebida ante o confronto entre inatistas e empiristas –, o poeta reelabora as “verdades necessá-

Daí o fosso entre fé e razão, e não será a razão em seu sentido tradicional que o poderá transpor.²⁰ Sobre tal fosso, Lessing proporá um salto a se dar por uma razão entre estratos, transposicional. E é desse salto, dessa mudança de esferas que trata o diálogo entre Saladino e Natã, com suas várias transposições de intenção e argumentação.

Expressa pelas intenções tortas do sultão, de modo mais amplo a questão de Lessing vem a ser: de que modo uma pessoa de seu tempo, em plena posse de seu entendimento, poderia se apropriar da mensagem cristã? Apropriar-se dessa mensagem incluiria os aspectos que, ao menos à primeira vista, pareceriam atentar contra a razão humana – como é o caso dos milagres de Cristo (LESSING, 1989, p. 433-445 e p. 476). A esse respeito, Lessing pondera sobre o quanto, no tempo de Cristo, seus ensinamentos teriam parecido estranhos, dado o seu caráter inovador e transgressor. Por isso, só mesmo os milagres teriam o dom de arrebatá-los – bem ao contrário do que se teria no século XVIII. Desse modo, os milagres pertenceriam à esfera das verdades acidentais da história – assim como os dogmas, os relatos dos livros sagrados, os rituais, a indumentária e os preceitos a

seguir seriam variáveis segundo coordenadas geográficas, subsumidos pelo tempo histórico e condicionados pelas diferentes religiões.

V. Entre verdades, a humanidade: Lessing e o otimismo oitocentista

Por certo não será a essas verdades que Lessing pretende vincular o exercício de sua razão. Tal exercício pauta-se justamente pela autonomia em relação a tais condições, as quais só fariam embotá-lo. Emancipada, a razão iluminista não deve se escorar em verdades bíblicas, no que demandaria uma vinculação heterônoma à sua própria condição. Fazendo jus ao ideal iluminista, tal razão deve ser autônoma. E deve manter sua autonomia mesmo ao se apropriar da mensagem cristã. Essa exigência faz Lessing conceber a já referida “verdade interna” à religião:

a religião [cristã] não é verdadeira porque os evangelistas e apóstolos a ensinaram. Eles a ensinaram porque ela é verdadeira. As tradições escritas devem ser interpretadas por sua verdade interna, e nenhuma

rias de razão”, assimilando-as às suas concepções de uma divindade imanente ao mundo (mas não a ele identificada), de humanidade e de uma evolução dessa humanidade. Nesse mesmo sentido, por “verdades de história” ele terá as roupagens circunstancialmente assumidas pelas verdades necessárias, como os relatos das Escrituras, os mandamentos, preceitos e rituais assumidos pelas religiões. Desse modo, recorre-se a uma distinção própria ao racionalismo fundacionista do século XVII, o uso que dela faz sendo bem o da razão iluminista do XVIII: à medida que tal razão não é afeita a propriamente fundar, mas a submeter campos diversos a escrutínio crítico, a categoria “verdades de fato”, que ele tem por “verdades acidentais da história”, abarca, por exemplo, aspectos do Evangelho até então transmitidos à revelia da razão, como os milagres de Cristo e sua ressurreição.

tradição escrita pode dar à religião uma verdade interna se ela não tiver nenhuma (LESSING, 1993, p. 77).

A noção de uma “verdade interna”, a transcender a fundamentação histórica desta ou daquela religião, não foi proposta por Lessing sem muita polêmica. O pastor Goeze, “o inquisidor de Hamburgo”, questionou-a com virulência, comparando-a a um “nariz de cera” (*wächserne Nase*) que cada qual pudesse moldar ao rosto a seu bel prazer. Ocorre que essa verdade nem é de caráter meramente subjetivo, como temia Goeze, nem tampouco, por ser interior e por ser verdade, teria o caráter de uma verdade matemática – pois se matemática, seria passível de demonstração. A “verdade interna” à religião se manteria invulnerável a condicionamentos históricos e às críticas que eles suscitariam. Seria alimentada e conduzida pela razão, e tanto mais se mostraria afeita aos avanços do conhecimento. Por seu caráter infável, ante ela se esgotam os argumentos. E aqui de novo deparamos com um Lessing eminentemente negativo. Tal como se teve com seu modo de questionar e argumentar, pode-se, sim, sentir a falta de um teor, de algo positivo.

O caso é que, sendo noção por demais abstrata, a verdade interna demanda ser complementada. Como já vimos com a ideia de tolerância, a se complementar pela de humanidade, a

outra face da “verdade interna” será a própria face de Deus. Do mesmo caráter não propositivo – e diga-se, racionalmente cauteloso –, Lessing se valeu para pensar uma noção de Deus que não redundasse em alinhamento irrefletido às concepções teológicas e filosóficas previamente dadas. Entre elas, em comum à teologia ortodoxa e ao deísmo iluminista, imperava a concepção de um Deus transcendente; argumentações e negatividade à parte, o olhar de Lessing desde o início apontava para um Deus de algum modo imanente. Porém, ainda uma vez sem aderir a posições pré-existentes, conceber um Deus imanente ao mundo não redundaria num Lessing panteísta, nem puramente espinosista.

Ocorre que, no século XVIII, e mesmo depois dele, pensar um Deus imanente era aproximar-se de Espinosa. No século das Luzes e do próprio Lessing, na filosofia da natureza de Goethe, avançando para o romantismo do século XIX, o filósofo judeu suscitava um misto de encanto e forte atração, por um lado, e anátema, por outro. Atraía por negar a separação estrita entre corpo e espírito, por identificar Deus e mundo, e com isso trazer sublimidade ao terreal e à natureza. Imanentista e panteísta, na identificação entre espírito e corpo, entre Deus e mundo, em Espinosa se passou a vislumbrar uma filosofia do futuro, na qual viria desaguar o racionalismo da Ilustração.

Já quanto ao anátema, Espinosa foi

amaldiçoado praticamente pelas mesmas razões, tomadas de outro ponto de vista. Seu *Deus sive natura* – “Deus, ou seja, a natureza” – era interpretado como materialismo – à medida que não existem várias realidades, mas apenas uma –, e também como determinismo – à medida que seu *Deus ou a natureza* age e existe com a mesma necessidade. Com seu racionalismo absoluto, o “filósofo intoxicado de Deus” invadia uma seara que até então competia unicamente à fé. Entre o encanto e a maldição, estudiosos da obra de Lessing apontam a nítida influência do *Tratado teológico político*, de Espinosa, n’*A educação do gênero humano* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*), escrito teológico publicado no ano seguinte ao Natã. Revelando a crença num aperfeiçoamento contínuo da espécie humana, para o qual concorreriam a revelação, a razão e a educação, suas posições ali já nada têm de experimentação com hipóteses que não seriam as suas. O aperfeiçoamento contínuo, bem entendido, dar-se-ia na esfera terrena, como se estivesse a supor a presença de Deus neste mundo.

Além desse eloquente testemunho, na literatura especializada não se põe em questão a veracidade da confissão “espinosista” de Lessing ao filósofo Jacobi. Quando este lhe mostrou o poema *Prometeu*, de Goethe, Lessing teria observado: “os conceitos ortodoxos da

divindade já não são para mim. Não os posso suportar” (YASUKATA, 2002, p. 135).²¹ Invocando esse encontro com Lessing, Jacobi teria a intenção de mostrar ao círculo iluminista de Berlim, do eminente Moses Mendelssohn, que a especulação filosófica fatalmente conduziria ao espinosismo e ao determinismo: se Deus é o mundo, sendo nele substância e os modos pelos quais se apresentam, obviamente não haveria um Deus pessoal, extramundano e acessível tão somente pela fé, como propunha Jacobi, tampouco a liberdade de agir ou não segundo seus desígnios.

Entre Lessing e Jacobi, algo que poderia ter se passado é o primeiro, conhecendo a indisposição do segundo para com Espinosa e com o que este representava, reforçar posições espinosanas para instigar o posicionamento contrário – ao modo do exercício dialético que lhe foi uma constante durante toda a vida. Entretanto, além do próprio testemunho que se tem em *A educação do gênero humano*, há evidentes pontos de contato, como com relação a Deus, concebido como imanente ao mundo, e a repulsa a um antropomorfismo, que imporia à divindade uma imagem humana. São essas diretrizes que fazem Lessing conceber Deus como uma “força mais elevada”²² a se manifestar na humanidade. Expressa-se nela de modo mais presente do que faria um Deus transcen-

²¹O relato encontra-se nas *Briefe über die Lehre Spinozas*, 1785, de F. H. Jacobi (1743-1819) (YASUKATA, 2002, p. 122).

²²Encontra-se em *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, de F. H. Jacobi (YASUKATA, 2002, p. 135).

dente, que, de fora do mundo, seria movido por desejos e intenções, pensado à imagem do homem. Mais presente, por certo, porém não pleno, e muito menos acabado: para o poeta, a divindade não se identifica a uma plenitude, tanto que se manifesta de modo histórico e condicionado, expressando-se nas diferentes escrituras sagradas, nas diferentes religiões e em seus diferentes cultos. Deus não seria presença a todo tempo desperta nem a todo tempo dormente. Assemelha-se, isto sim, à natureza e a uma vida pulsante, que por vezes se reconhece e se expande – como quando é encontrada por Natã, ao lembrar sua saída do desespero: “Mas pouco a pouco a razão recobrou-se./ Vinha falar com voz suave: ‘no entanto Deus existe! / No entanto ali também esteve o decreto de Deus!’” (LESSING, 1779, p. 85). Nesse caso, precisamente, a divindade se manifestaria quando o ódio e o desconsolo dão lugar à razão. Como quando o Sábio sai do estarecimento para reconhecer-se na vontade de Deus: “– Eu levantei! E gritei a Deus: ‘Eu quero! / Se tão-somente quereis que eu o queira!’” (Quarto ato, Sétima cena) (LESSING, 1779, p. 85).

O encontro com Deus nessa decisão é a ação de alguém que desperta de uma dormência, que se alça de sua estatura circunstancial e momentânea para encontrar a humanidade numa criança vulnerável – e cristã –, de alguém que se enche de otimismo em meio à barbárie. São traços a fazer a divin-

dade no *Natã* identificar-se a seu ideal de humanidade. Em *A educação do gênero humano* entrecruzam-se as noções de Deus, humanidade e educação da humanidade. O Deus no mundo, não identificado às coisas, mas imanente à condição humana, atuante no tempo e na história, impõe a essa condição um duplo estatuto, regido por duas dimensões fundamentais, aqui já mencionadas: a predestinação e a evolução. Em *Natã, o sábio*, essas dimensões estão presentes de modo mais ou menos cifrado: a dimensão da predestinação evidencia-se no próprio diálogo de Natã com Saladino, precisamente na referência do primeiro aos laços filiais que determinam uma confissão religiosa: “Como eu acreditaria em meu pai/ Menos do que no teu? Ou o contrário: –/ Posso exigir de ti que acuses teus ancestrais/ De mentiras para não contradizer os meus? Ou o contrário?/ O mesmo vale para os cristãos. Ou não?” (Terceiro ato, Sétima cena) (LESSING, 1779, p. 56).

É justamente o caráter pré-determinado e relativo dessa dimensão que possibilita ao Sábio desembaraçar-se da armadilha de Saladino. Entretanto, a predestinação faz-se presente também na condição de todos os demais personagens, marcando o modo como pensam ou como interagem, com o domínio ou mesmo a exclusividade do condicionamento por uma fé religiosa. Ocorre que em seu condicionamento eles se mostram mais ou menos abertos à outra dimensão que aqui entrevemos

– a da evolução. A dimensão da evolução já requer maior esforço de abstração, tanto dos personagens como, atuando em outro registro, do leitor. Ela faz com que eles se mostrem em contato com uma condição já bem mais libertadora e ampla do que professar uma fé cristã, judaica ou muçulmana: a possibilidade de evolução fá-los abstrair do que lhes é circunstancial, franqueia-lhes a presença de sua própria condição humana ou, se não tanto, confere-lhes abertura para ela. É no entrejogo desse duplo aspecto, ou seja, aferrar-se à condição mais imediata ou transcender à outra, humana e universal, que se pode reconhecer o moto por excelência do poema de Lessing.

Se o constante acenar a essa transição há de ser o mote de Natã, o sábio, a ideia de humanidade será seu norte. Mas deve-se observar que em Lessing a identificação do outro e de si mesmo como humanidade não é algo a depender primordialmente de amor ao próximo e de tolerância. Se tais sentimentos por certo vão estar presentes, não serão determinantes. Determinante é o reconhecimento do potencial da razão, que, se se mostra capaz de atuar por sobre condições históricas, deve também se mostrar sábia na contenção: por um lado, há de reconhecer seus limites, ao saber discernir o que é campo de aplicação do que é determinação histórica, e, diante desta, deve se abster ou, pelo menos, acautelar-se e reconhecer que alguns raciocínios levam a antino-

mias – como faz Natã ante o questionamento de Saladino. Por outro lado, no entanto, a razão reconhece seu potencial ao não tomar uma condição histórica como algo acabado e encerrado em si mesmo, mas como passo provisório, manifestação de Deus no homem visando à evolução da humanidade. Ao afinar-se à condição humana, a razão reconhece-se detentora de princípios universais e de condições de possibilidade para a expressão dessa ou daquela fé. Não por acaso, ao mesmo tempo em que Lessing concebia seu Natã, Kant se ocupava de sua *Crítica da razão pura* (1781). Nessa obra, o filósofo de Königsberg concebe a razão como faculdade que, longe de se ater a um objeto dado e condicionado, pelo entendimento essa razão busca para o condicionado a totalidade de suas condições, ou seja, o incondicionado. Pois no limite poder-se-ia dizer que em *Natã, o sábio* a visão esquemática de Kant é antecipada pela concepção de uma razão que não se atém ao condicionado desta ou daquela religião, oriundo de determinações históricas. Emancipadora, para as condições “judeu”, “cristão”, “muçulmano” ela busca a totalidade de condições, encontrando no incondicionado a humanidade e sua evolução.

Ora, essa ideia de razão o protagonista Natã vai incorporar como nin-guém. O aqui já referido protótipo do homem iluminista, que Dilthey impu-tara a Lessing, bem caberia ao personagem: como sábio e como judeu, não se

aferra a uma condição nem à outra, até por conhecer seus domínios estanques e seus limites. Faz uso de seu entendimento ao mover-se em interação com os demais personagens, ao procurar dissolver seus anteparos limitados, deslocando suas falas, crenças e perspectivas para os horizontes da razão. Não propriamente os corrige ou admoesta, mas sim, de modo vivaz e desembaraçado, procura encaminhá-los para vias humanamente promissoras. Pelo seu entendimento, antevê vias antinômicas, não por incidir em erros, mas por deparar com limites; estes servem menos para estancar e mais para retificar pontos de vista estanques ou limitados.

Se Natã é o homem liberto de sua minoridade, ele se relaciona com cada outro personagem não pelo abrigo de sua confissão religiosa, nem por escrituras ou dogmas situados no tempo e no espaço, mas pela razão. Uma razão *escassa* e cativa o faria se apegar ao aparente, às diferenças que acenam ao primeiro contato com um personagem cristão ou muçulmano. Uma razão *ilimitada*, se houvesse, se fosse possível, encontraria fundamentação última, e de caráter racional, para as dissensões confessionais entre os personagens – e a diferença do outro converter-se-ia em sua desrazão, atraindo motivos para o ódio. Justamente por reconhecer limites, a razão de Natã o faz, antes de ser judeu, protagonizar a humanidade por excelência – o que implica pôr em questão a noção de povo: “Acaso o cristão e o judeu

antes de homens são cristãos e judeus? Ah, quisera eu em vós encontrar um homem a quem bastasse ser chamado homem!” (Segundo ato, Quinta cena) (LESSING, 1779, p. 38).

Uma vez que do condicionado se alça à possibilidade das condições, no incondicionado Natã encontra a humanidade a condicionar judeu, cristão ou muçulmano. E porque sua sabedoria não vai de encontro à fé, nem com ela rivaliza, mas a orienta, e por fazer ver para além das roupagens, a sabedoria de *Natã* expressa à perfeição a Ilustração de Lessing e segundo Lessing. Ele não rechaça a religião cristã, tampouco lhe abona sem mais, mas com ela dialoga, aclara, relativiza seus apegos. Autor e personagem fazem-se um e outro monumentos de uma *Aufklärung* que menos teoriza e mais se vivencia por força do exame crítico. Se naquele momento a razão não é o que funda, nem o que adere, nem o que descrê, mas o que examina, se não é o ilimitado, mas o que enxerga seus limites, ela identifica a religião precisamente ao que a inspira e a enforma. A razão que examina esclarece a religião que lhe dá sentido – por mais que lhe seja apartada. No âmbito das posições e disputas teológicas, Lessing, enfim, traduziu religião em humanidade, a uma e outra conferindo sentido mais liberto, elevado e espiritual, acima das convenções e dissensões humanas. Feito nada pequeno, chega a justificar o elogio de Heine, que o comparava a Martin Luther. E pela autonomia que imputa à

razão, pela emancipação com que a vitória, o autor do *Natã* pode mesmo ter sido o primeiro a chegar à maioria na Alemanha iluminista, como afirma Dilthey. Em um caso como no outro, Lessing conferiu sua marca ao otimismo oitocentista. E assim, entre

tantos contornos, esse otimismo assume ainda mais um: os bons augúrios de se conceber um Deus próximo, presente no mundo e em sua evolução, a fazer-se desperto em suas revelações e na boa obra humana.

Referências

- ARENDDT, H. "On Humanity in Dark Times" (trad. Clara e Richard Winston). In: *Men in dark times*. New York: A Harvest Book, 1968.
- BECKER-CANTARINO, B. (org.) *German Literature in the Era of Enlightenment and Sensibility*. Rochester, NY: Camden House, 2005.
- BURNS, E. *Science in the Enlightenment. An Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC CLIO, 2003.
- DE PAULA, M. G. *Subjetividade e objetividade no debate entre socratismo e cristianismo em Kierkegaard: Uma análise a partir do Post-Scriptum*. Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em 2002.
- DILTHEY, W. *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin*. Leipzig: B G Teubner, 1921.
- HEINE, H. *Sämtliche Werke, vol. 3, Schriften zur Literatur und Politik 1*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- JENS, W. KÜNG, W. *Literature Religion: Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostoyevsky, Kafka*. New York: Paragon House, 1991.
- KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Kants Gesammelte Schriften*, vol. 8. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.
- LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LESSING G. E. Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: *Werke und Briefe*, vol. 8. SCHILSON A. (org.) Deutsche Klassiker Verlag, 1989.
- _____. "Axiomata". In: *Werke und Briefe*, vol. 9. BOHNEN K. SCHILSON, A. (org.). Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- _____. "Bibliolatrie" (1779). In: *Werke 1778-1781*, vol. 10. SCHILSON A. SCHMITT A. (org.). Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2001.
- _____. "Brief an Johann Gottfried Lessing, von 30. Mai 1749", n. 21. In: *Werke und Briefe*, vol. 11, KIEWEL H., BRAUNGART G. FISCHER K. (org.) Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1987.
- _____. "Brief an Elise Reimarus, von 6. September 1778", n. 1398. In: *Werke und Briefe*, vol. 12. In: KIESEL, H. et al. (org.). Deutscher Klassiker Verlag: Frankfurt a.M., 1994a.
- _____. "Brief an Karl Lessing, von 11. Oktober 1778", n. 1389. In: KIESEL, H. et al. (org.). Deutscher Klassiker Verlag: Frankfurt a.M., 1994b.
- _____. *Nathan der Weise*. In: [file:///C:/Users/saulo/Downloads/Gotthold%20Ephraim%20Lessing%20-%20Nathan%20der%20Weise%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/saulo/Downloads/Gotthold%20Ephraim%20Lessing%20-%20Nathan%20der%20Weise%20(2).pdf) (1779).
- _____. NISBET, H. B. *Lessing: Philosophical and Theological Writings*. Trad. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- MATTOS, F. *O filósofo e o comediante*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- YASUKATA, T. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment. Lessing on Christianity and Reason*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.

Recebido: 08/06/2020

Aprovado: 21/09/2020

Publicado: 30/12/2020

Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz: Uma Alegoria Hegeliana da Modernidade

[Stoicism, Skepticism and Unhappy Consciousness: A Hegelian Allegory on Modernity]

Henrique Raskin*

Resumo: O presente artigo busca sugerir que, já na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel desenvolve uma leitura historicista do desenvolvimento do direito na modernidade. Escrita a partir de metáforas, propomos que a tríade estoicismo, ceticismo e consciência infeliz referenciaria o percurso do pensamento moderno, perpassando a doutrina do contrato social, o construtivismo moral de Kant, e a eticidade hegeliana – lida, aqui, a partir do entendimento de que o direito se subjeta à ética contextualmente situada, manifesta na religião. As consequências para essa leitura consolidam-se na percepção de que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, traça a visão de que é preciso superar o dualismo entre consciência e natureza, a fim de compreender que a própria experiência ética fornece os termos da razão que, por sua vez, reflete e incorpora a natureza.

Palavras-chave: Hegel; Fenomenologia do Espírito. Estoicismo. Ceticismo. Consciência Infeliz.

Abstract: The present essay seeks to suggest Hegel develops a historicist reading of the development of law in modernity in *The Phenomenology of Spirit* (1807). Written through metaphors, one proposes that the triad Stoicism, Skepticism and Unhappy Consciousness would refer to the course of modern thought, spanning the doctrine of social contract, Kant's moral constructivism, and Hegelian ethics. Such reading consolidates in the perception that Hegel's *Phenomenology of Spirit* draws it is necessary to overcome the dualism between consciousness and nature, in order to understand that the ethical experience itself provides the terms of reason which, in turn, reflects and embodies nature.

Keywords: Hegel. Phenomenology of Spirit. Stoicism. Skepticism. Unhappy Consciousness.

*Coordenador e Professor de Relações Internacionais na Universidade Positivo. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: hraskin@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3496-3166>.

As cinco páginas específicas que Hegel dedica na *Fenomenologia do Espírito* para tratar do Estado de Direito são cruciais na compreensão do que ele pretende ao recuperar suas considerações sobre estoicismo, ceticismo e consciência infeliz. Acessando o mundo ético, esses três momentos, que antes caracterizam a liberdade da autoconsciência frente à exterioridade, retornam para se pensar a vida em sociedade política, enquanto locus da liberdade. Os três momentos do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz ilustram originalmente a relação opositiva da autoconsciência perante o mundo externo, a partir de uma relação gnosiológica. A ética estoica prescindiria do mundo externo; a cética passaria a negar o mundo externo; e a consciência infeliz, por sua vez, encontraria nessa ruptura entre interno e externo, entre sujeito e objeto, inquietação relativa entre o ser e o conhecer. O que mais interessa aqui, principalmente, é o fato de que, na própria *Fenomenologia do Espírito*, as categorias do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz adquirem a significação ética frente a essa natureza, ou objetividade, 'exterior'. Significa, assim, entender que a motivação epistêmica do pensar o objeto em sua cognoscibilidade é, antes, uma demanda da manifestação da liberdade na efetividade, através da ética.

A relação de identidade entre ser e pensar se firmará como axiomática na *Fenomenologia do Espírito*. Se a revolu-

ção kantiana havia radicalizado o dualismo entre as categorias do ser e pensar, naturalizando os sujeitos em suas inclinações e espiritualizando-os em sua razão contraposta, Hegel, por sua vez, ao adentrar o tema do Estado de Direito, abordará justamente essa suposta natureza, em uma tentativa de não a separar do político. Não é por acaso que, ao publicar a *Filosofia do Direito*, catorze anos depois, Hegel atribuirá à obra um título alternativo, ao passo em que insere 'ou *Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*', justaposto ao título original.

A relação entre natureza e política, como um todo, situará Hegel junto ao fio condutor do pensamento político moderno. O que buscamos sugerir é que, em última instância, Hegel está, a partir de uma metaepistemologia, intermediando ontologia e ética, natureza e espírito. Que o caminho do conhecimento em direção ao absoluto, antes, pressupõe o próprio absoluto, a ser manifesto e revelado a partir de uma dinâmica intersubjetiva. Pensar a natureza é pensar, dialeticamente, o espírito. Na tríade estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, assim, propomos que, na relação entre sujeito e objeto, Hegel esteja problematizando os principais momentos do pensamento político moderno e liberal, através dos quais sua filosofia se torna etapa de superação.

I. O Estoicismo e o Contrato Social

A união entre direito natural e ciência do Estado, feita por Hegel, ao recuperar premissas aristotélicas da natureza política do ser humano, embora aparente romper com os princípios modernos de Hobbes¹, pode ser interpretada como um movimento orgânico da própria história do liberalismo e da efetivação da liberdade no mundo moderno.

Para isso, é mister compreender, primeiro, que o desprendimento de Hobbes em relação à ética aristotélica não visava a rejeitar absolutamente qualquer traço de antiguidade remanescente no pensamento medieval. O *Leviatã*, enquanto obra-prima da modernidade, remontaria, ao contrário, o pensamento estoico² – não contra o holismo dos gregos, perpetuado na Idade Média, mas em contrapartida à teleologia escolástica que não mais satisfaria a crise de autointerpretação do sujeito na modernidade³. O que se identifica em Hobbes é justamente a ideia estoica de que a razão, a orientar os homens de acordo com o correto e o justo, pertenceria à externalidade da lei natural⁴. Portanto,

a orientação racional dos homens não seria a eles exclusiva, como na teleologia: regularia, ao contrário, a ideia da totalidade, a compor, também, os seres humanos. Nesse sentido, não faria sentido a Hobbes pensar a natureza humana como alheia às leis naturais e é por isso que Zagorin sugere que “para Hobbes, direitos naturais não são criação da lei natural, mas o direito primordial fundamentado no desejo da natureza humana mais instintivo e razoável, a paixão e o desejo de viver”⁵.

Essa correlação entre Hobbes e o estoicismo se torna fundamental quando, na *Fenomenologia do Espírito*, voltamos à questão da liberdade da autoconsciência. Ao abordar o estoicismo, Hegel não mais se refere à filosofia da natureza, porém a uma manifestação consciente na história do espírito. Sobre o princípio dessa consciência pensante, atesta que “uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante”⁶. Ou seja, o estoico, que na busca interior pela liberdade relaciona-se à exterioridade, torna-se, com isso, consciente

¹ A oposição feita por Hobbes entre estado de natureza e Estado Político é paradigmática na teoria política moderna, ao se utilizar da distinção para romper com os preceitos greco-romanos (de Aristóteles e Cícero) de natureza política e da sociabilidade humana natural. A separação entre natureza e política, assim, é instrumental para fixar a ideia de *obrigação* contida na sociedade, que para Hobbes, é um produto artificial da vontade humana de estabelecer a paz (Ver Frateschi, 2008, p. 18). Hobbes, assim, opõe aos princípios aristotélicos de natureza política, de desigualdade natural e de teleologia uma constituição do estado de natureza pautada sobre o atomismo, a igualdade relativa e a ignorância em relação aos fins alheios. O corpo político artificial, então, permitiria a criação da sociedade civil, ao permitir a conciliação entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade (Ver Frateschi, 2008, p. 30).

² Zagorin, 2009, p. 31.

³ Cf. Luft, 2012.

⁴ Zagorin, 2009, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ Hegel, PhG, 1989, p. 157/ FE, 2013, §198, p. 152.

das leis naturais que ditam sobre ele e, portanto, torna-se livre através do pensamento. Coloca que:

a essência é só o pensar em geral, a forma como tal, que se afastando da independência das coisas retornou a si mesma. Mas porque a individualidade, como individualidade atuante, deveria representar-se como viva; ou, como individualidade pensante, captar o mundo vivo como um sistema de pensamento; então teria de encontrar-se no pensamento mesmo, para aquela expansão [do agir], um conteúdo do que é bom, e para essa [expansão do pensamento, um conteúdo] do que é verdadeiro. Com isso não haveria absolutamente nenhum outro ingrediente, naquilo que é para a consciência, a não ser o conceito que é a essência⁷.

O problema para Hegel é que, embora no estoicismo já se encontre no pensamento a possibilidade da liberdade frente às leis da natureza, ainda se tem nele uma razão sem conteúdo,

apenas formal. Esse formalismo, contido no movimento filosófico de Hobbes, diz respeito a dois fatores: o conceito de razão instrumental, por um lado, e a “igualdade-consigo-mesmo”⁸ do pensar, que transfere a essência, o seu conteúdo, à própria externalidade. Primeiramente, tomemos as considerações hobbesianas sobre a natureza ‘do homem’, de acordo com a primeira e a segunda leis naturais, na obra do *Leviatã*. Se a condição natural da humanidade, para Hobbes, havia determinado entre os homens 1) a igualdade relativa das faculdades corporais e espirituais, 2) a semelhança entre seus fins de autopreservação e de benefício próprio, e, portanto, também, 3) a desconfiança mútua⁹, pode-se entender que a mesma “condição de guerra de todos contra todos”¹⁰ determinaria a regra geral da razão em sua instrumentalidade. A razão, em Hobbes, passa a ser um meio de sobrevivência e de obtenção de fins individuais.

Essa razão instrumental, enquanto uma fórmula de aplicação na natureza¹¹, é vazia de conteúdo para Hegel e, então, não poderia ser capaz de responder sobre o que é bom e verdadeiro. Explica-se aqui a amoralidade da natureza hobbesiana. Tal como no estado

⁷Ibid., p. 158/ FE, 2013, §200, pp. 153-154.

⁸Ibid., p. 159/ FE, 2013, §200, p. 154.

⁹Hobbes, 1979, cap. XIII.

¹⁰Ibid., cap. XIV, p. 78.

¹¹Cf. Hobbes, 1979, cap. XIV, p. 78. Hobbes sobre a regra geral da razão: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos”.

de natureza hobbesiano, o esforço pela paz, ou pelo bem comum, nada mais seria que o princípio da autopreservação individual – que, aliás, designaria restrições à própria liberdade, no pacto social, em nome da autoconservação¹².

O primeiro problema que Hegel considera no estoicismo traça um paralelo a essa autopreservação da individualidade, pois “a essência dessa autoconsciência é ao mesmo tempo apenas uma essência abstrata. A liberdade de autoconsciência é indiferente quanto ao ser-aí natural; por isso igualmente o deixou livre, e a reflexão é uma reflexão duplicada”¹³. Isso leva ao segundo déficit do pensamento estoico, pois a ‘igualdade-consigo-mesmo’ do seu pensamento, transfere à externalidade sua essência. O homem como “lobo do homem” representa essa terceirização da essência humana. Tal transferência, que já se vê na concepção da razão instrumental, também pode ser observada no diagnóstico e no remédio que Hobbes prescreve à guerra de todos contra todos do estado de natureza: sua filosofia política será pressuposta, em petição de princípio, pela sua concepção de natureza humana. A figura do Leviatã tem em seu fim sua causa, é um instrumento racional: por isso, “em todo Estado, lei fundamental é aquela que, se eliminada, o Estado é destruído e ir-

remediavelmente dissolvido, como um edifício cujos alicerces se arruínam”¹⁴.

É nesse sentido que Hegel atribui à sua própria concepção de Estado de Direito, então, que “o que para o estoicismo era o Em-si apenas na abstração, agora é mundo efetivo”¹⁵. O paradoxo é que, embora houvesse uma transferência da essência do estoico para a exterioridade, a sua essência passa a ser, agora, o puro pensar. Portanto, se, por um lado, o estado de natureza de Hobbes tinha exposto a dependência de sua construção política sobre uma essência exterior ao indivíduo, por outro lado, havia demonstrado a possibilidade de existir contingência nessa construção de um ente político. A partir disso, Hegel nega, conserva e supera o estoicismo, passando para a figura do ceticismo no desenvolvimento de sua própria filosofia.

Antes, entretanto, é necessário que se evidencie essa contingência do puro pensar estoico. Para os fins deste argumento, o movimento filosófico do contratualismo, em geral, poderia ser acomodado sob a figura do estoicismo da *Fenomenologia do Espírito*. Hobbes, como um dos grandes pensadores dessa escola filosófica já pôde aqui representar a dependência existente do puro pensar em relação a uma essência externa ao pensamento: no que

¹²Ibid., cap. XVII.

¹³Hegel, PhG, 1989, p. 158/ FE, 2013, §200, p. 153.

¹⁴Hobbes, 1979, cap. XXVI, p. 174.

¹⁵Hegel, PhG, 1989, p. 356/ FE, 2013, §479, p. 325.

diz respeito ao político, por exemplo, sua prescrição tem como pressuposição uma natureza exterior a ele – o estado de natureza pré-político. A fragilidade dessa composição se mostra, justamente, na diversidade de pensamento quando estudamos como um todo o movimento contratualista moderno. Tomando as figuras de Hobbes, Locke e Rousseau, por exemplo, vemos o quanto o argumento de Hegel sobre a insuficiência de um critério da verdade como algo dado estava correto. Os três pensadores, que em suas obras buscavam o estado de natureza como fundamento de sua filosofia política, embora utilizassem método semelhante, chegavam a resultados muito diferentes, para não dizer conflitantes. A proposta desta tese, no entanto, investiga não a ruptura, mas a continuidade do liberalismo, ainda nascente em Hobbes, até a filosofia política que Hegel desenvolverá.

Entre as vidas de Hobbes, Locke e Rousseau, há quase duzentos anos de história. Isso naturalmente estabeleceria divergências político-filosóficas que, sob olhar desavisado, permitiria fazer jogos de oposição entre os pensadores. Como dito anteriormente, houve profundas distinções entre os filósofos, que até hoje influenciam o pensamento político contemporâneo de formas praticamente antagônicas. Porém, tendo como objetivo compreender de

que forma o pensamento liberal na modernidade contém em si a semente da filosofia hegeliana, é preciso identificar a continuidade entre os pensadores – um *continuum* que, ao mesmo tempo em que os relaciona como diferentes, os conecta com um sentido comum. Devido ao método contratualista, o estado de natureza adquire esse papel conciliador e, visando a alcançar a união entre Direito Natural e Ciência do Estado na *Filosofia do Direito*, buscamos encontrar no desenrolar do absoluto essa progressiva aproximação entre natureza e política, já presente na *Fenomenologia do Espírito*.

O estoicismo, recuperado por Hobbes, viria a relacionar o pensamento e a natureza como “diferença que é pensada, ou que não se diferencia imediatamente de mim”¹⁶. Ora, o estoico pensa a natureza como o outro, embora pertença à sua totalidade, da mesma forma com que Hobbes pensa a Natureza como oposta ao Estado. Locke, tendo sido influenciado por Hobbes, segue o mesmo caminho no que diz respeito ao método hipotético-dedutivo de, a partir de uma concepção ontológica da natureza humana, derivar um modelo político-filosófico. Locke, diferentemente, não atribui ao estado de natureza a ausência de sociedade, de modo com que a oposição entre estado de natureza e Estado político seja mais tênue, menos brusca do que propunha

¹⁶Ibid., p. 157/ FE, 2013, §199, p. 153.

a tese do *Leviatã*. Locke, que através de juízos empíricos já delimitava em um estado pré-político a consciência do bem e do mal, do justo e do injusto, no *Segundo Tratado Sobre o Governo* determina a razão instrumental como reguladora, e não como orientadora ao conflito¹⁷. O Estado político, que para Hobbes significaria a retirada do homem de seu estado de natureza, em Locke, tem uma relação mais próxima com seu momento ‘anterior’, pois o acordo em torno da criação de um governo surgiria com a finalidade de devolver aos homens a perfeição de seu estado natural, prejudicado por julgamentos subjetivos que levariam à ‘justiça com as próprias mãos’. Nessa concepção, não há uma oposição tão brusca como havia em Hobbes, pois a natureza humana é não apenas mantida, mas também visada a ser recuperada pelas instituições do Estado.

Rousseau, como o último dos que aqui poder-se-ia classificar no conceito de estoico, significaria ainda um passo além de Locke na aproximação entre natureza e Estado – rumo à categoria do que entendemos por ceticismo¹⁸. Ainda no que diz respeito à ideia de contrato como fundamento individualista do Estado político, Rousseau vê, no *Contrato*

Social, a contenção ou subtração da degeneração que um suposto estado social havia causado perante à ordem natural do homem autônomo. A frase “o homem nasceu livre, e em toda parte se encontra sob ferros”¹⁹ parece, em primeira instância, remontar a estrutura argumentativa da necessidade da artificialidade do Estado político frente a problemas ou demandas no estado de natureza. Entretanto, é apenas no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* que se explicita o significado normativo de se conceber o estado de natureza frente às relações sociais que, invariavelmente, representariam artificialidade. Rousseau, conforme os outros contratualistas clássicos, ainda fundamenta sua filosofia política sobre uma concepção individualista de estado de natureza; no entanto, já podem-se identificar em sua obra traços que acusem, à própria ideia de estado de natureza, um instrumento normativo de fundamentação do político. Ou seja, a natureza, explicitamente, em Rousseau, opõe-se à sociedade e ao Estado político; entretanto, sua outra faceta expõe que essa oposição trata de uma natureza hipotética e impossível de provar²⁰. A verdadeira natureza, no entanto, é contaminada desde o início pela artificiali-

¹⁷Cf. Locke, 2005, pp. 453-454: “No que não se pode deixar de admirar aí a sabedoria do grande Criador que, tendo dado ao homem a capacidade de previsão e de planejar para o futuro, bem como de suprir as necessidades presentes, tornou necessário que a sociedade entre homem e mulher fosse mais duradoura do que entre os machos e fêmeas de outras criaturas, de modo que seu esforço seja estimulado e seus interesses mais bem unidos, para fazer provisões e acumular bens para sua progênie comum”.

¹⁸Poder-se-iam enxergar, nele, já uma transição ao que Hegel descreverá como o pensamento cético que atribuiremos a sua crítica à filosofia kantiana.

¹⁹Rousseau, 2002b, Livro I, cap. I, p. 10.

²⁰Rousseau, 2002a, p. 41.

dade das relações sociais e, portanto, não apenas criada, mas também passiva de alteração. Conforme, Rousseau escreve:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles aí chegou. Uns não vacilaram em supor no homem desse estado a noção do justo e do injusto, sem se inquietar de mostrar que ele devia ter essa noção, nem mesmo que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando, primeiro ao mais forte, autoridade sobre o mais fraco, fizeram logo nascer o governo, sem pensar no tempo que se devia ter escoado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos, falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que tomaram na sociedade: falavam do homem

selvagem e pintavam o homem civil. Não ocorreu mesmo ao espírito da maior parte dos nossos duvidar que o estado de natureza tivesse existido, quanto é evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava também nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve toda filosofia cristã, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se encontrassem no puro estado de natureza, a menos que, não tenham nele caído de novo por algum acontecimento extraordinário: paradoxo muito embaraçante para ser defendido e absolutamente impossível de ser provado²¹.

O estoicismo, bem como o contratualismo moderno, apresentam sua contradição e “não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo”²², pois são a abstração do pensar. Vê-se isso, claramente, na arbitrariedade da determinação do que é a natureza humana. São, então, superados pelo ceticismo através da “reflexão da autoconsciência para dentro do pensamento simples

²¹Ibid., pp. 40-41.

²²Hegel, PhG, 1989, p. 159/ FE, 2013, §200, p. 154.

²³Ibid., p. 159/ FE, 2013, §202, p. 155.

de si mesma”²³, significando essa transição para o ceticismo a aniquilação do outro lado do ser-aí determinado. Dessa forma, a liberdade duplicar-se-ia na autoconsciência. Se o estoicismo dos contratualistas significava a liberdade do pensamento em relação às leis da natureza, o ceticismo, aqui, será correspondido pela revolução do idealismo kantiano, cuja principal consequência seria a aniquilação e substituição da entidade externa pela representação que o sujeito pensante tem dela. A duplicação da liberdade, ou seja, o dualismo transcendental de Kant, no ceticismo, radicalizará a relação com a natureza que os contratualistas tinham, a ponto de não apenas negar conhecê-la, mas de assumir no sujeito o próprio processo de sua construção. Pretendemos, aqui, associar o ceticismo ao construtivismo moral kantiano.

II. O ceticismo e a revolução kantiana

Hegel critica, no ceticismo, a independência pessoal do direito, pois nele “vigorosa como essência absoluta a autoconsciência como o puro Uno vazio da pessoa”²⁴. Para ele, a ausência de conteúdo na pessoa significaria a cisão própria ao dualismo, onde “o conteúdo é completamente deixado livre e desordenado, já que não está presente o espí-

rito que o subjugava e mantinha coeso em sua unidade”²⁵. A aniquilação da objetividade externa, pelo ceticismo do sujeito, representa uma das mais fortes críticas de Hegel a Kant, pois é justamente essa cisão, presente no dualismo, que careceria da unidade entre ontologia e ética, entre natureza e Estado. Ainda é necessária, contudo, no ceticismo do idealismo transcendental a afirmação da “pessoa absoluta”, a que sarcasticamente Hegel denomina “senhor do mundo”, atestando que “como [a consciência descomunal que se sabe como deus efetivo] é apenas o Si formal – que não é capaz de domar essas potências [de conteúdo] – seu movimento e gozo de si mesmo é também uma orgia colossal”²⁶. Ou seja, embora o ceticismo tenha superado o estoicismo, que abstraía a natureza, a apropriação cética da natureza pelo sujeito ainda não se mostra suficiente para Hegel pois, ainda que o idealismo kantiano busque estabelecer leis da natureza através do imperativo categórico, esse “senhor do mundo” a que se refere, não mais passaria do que uma simples arbitrariedade carente-de-essência.

No entanto, ainda que insuficientemente para Hegel, a formulação de leis da natureza, através do imperativo categórico, aproxima o ético da natureza, sendo esta uma construção do sujeito pensante, mesmo que de forma pura-

²⁴Ibid., p. 356/ FE, 2013, §480, p. 326.

²⁵Ibid., p. 356/ FE, 2013, §480, p. 326.

²⁶Ibid., p. 358/ FE, 2013, §481, p. 327.

mente pedagógica. Weber, ao contemplar a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, aponta para o fato de que, para Kant, “devemos agir ‘como se’ nossa máxima pudesse se transformar em lei universal da natureza, [...] [sendo esse] um projeto que vai muito além das nossas forças humanas finitas”²⁷. A natureza, aqui, submete-se ao agir moral do sujeito, de tal forma em que, sendo os valores morais constitutivos do Eu transcendental, isso signifique “que a máxima que não estiver de acordo com a forma da lei da natureza, [seja] moralmente impossível”²⁸. Por isso, a própria natureza, em Kant, poderia dizer respeito à construção de um projeto ético, conforme encontra-se na *Crítica da Razão Prática*: “Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza, de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade”²⁹. Kant, na citação, não nega a existência da natureza; entretanto, preconiza submeter qualquer “ordem independente de valores [...] [à constituição] pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática (humana)”³⁰, conforme Rawls denominará posteriormente autonomia constitutiva. Rawls que, todavia, concebe em Kant a unidade da lei natural e da liberdade moral, legitimada pela unidade das ra-

zões pura e prática, admite, como consequência disso, a superação de Kant em relação ao movimento cético, que tenderia a questionar a coerência da razão. A crítica de Hegel ao formalismo kantiano e o próprio desenvolvimento do idealismo absoluto, no entanto, viariam a questionar o transcendentalismo e a razão de Kant como imunes à crítica filosófica. Vejamos mais uma consideração na *Fenomenologia* sobre o ceticismo e questionemos se a razão formal não se reduz à arbitrariedade do pensamento subjetivo:

Em sua realidade, esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma. Como o ceticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito [mesmo] encontra uma subsistência multiforme – a posse – e como o ceticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de propriedade. Mas no ceticismo, a efetividade assim determinada se chama aparência em geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito, tem um valor posi-

²⁷Weber, 2009, p. 43.

²⁸Ibid., p. 44.

²⁹Kant, CRPr, 1986, A 122, *apud* Weber, 2009, p. 44.

³⁰Rawls, 2000, p. 145.

tivo. Esse valor negativo consiste em que o efetivo tenha a significação do Si enquanto pensar, enquanto universal em si. Ao contrário, o valor positivo consiste em que o efetivo seja o “Meu” na significação da categoria, como uma vigência reconhecida e efetiva³¹.

Para Hegel, o valor do Estado de Direito não repousa nessa cisão entre sujeito e objeto, entre pensamento e natureza – ainda que essa fosse pertencente ao entendimento. Será, não no ceticismo, mas apenas a partir da consciência infeliz, que a independência estoica dos modernos encontraria sua verdade. Tendo no ceticismo o reconhecimento da inessencialidade do sujeito frente ao dualismo da natureza e do ético, emergiria um mal-estar, uma infelicidade no sujeito³². A efetividade hegeliana que, contra o idealismo kantiano, supera “o ponto de vista unilateral da consciência como consciência”³³, tem, no Estado de Direito, o retorno da efetividade do Si à pessoa. Observa-se, em Hegel, portanto, o *Aufheben*, no que diz respeito à natureza e ao Estado, em relação ao estoicismo e ao ceticismo. A unidade que, já em Hobbes, provocava o movimento entre estado de natureza e Estado civil –

através da progressiva relação que perpassa Locke, Rousseau e Kant, ou seja, a história do liberalismo na modernidade – em Hegel alcança a reconciliação, que, finalmente, poderia significar a efetivação da liberdade.

O estoicismo e o ceticismo significam, na *Fenomenologia do Espírito*, uma progressão histórica da sujeição da objetividade à subjetividade, parábola do pensamento político moderno. A categoria de consciência infeliz, por sua vez, síntese entre estoicismo e ceticismo, não se encerra em uma subjetividade absoluta, em um sujeito autossuficiente, mas acusa, justamente, um desconforto, uma infelicidade³⁴. Esse talvez seja um dos grandes legados da *Fenomenologia do Espírito*, que, de maneira revolucionária, não se atém à figura do homem abstrato, do sujeito transcendental, do indivíduo atomizado, mas o entende em sua situação contextual, em suas circunstâncias concretas, de incompletude. Se a *Fenomenologia* endereçará não a busca pura pelo conhecimento, mas o processo da descoberta humana das categorias da vida prática³⁵, ter-se-á como resultado do estoicismo e do ceticismo não a autossuficiência, mas uma cisão. Uma infelicidade proveniente do dualismo que se fortalece na oposição sujeito-objeto,

³¹Hegel, PhG, 1989, p. 357/ FE, 2013, §480, p. 326.

³²Cf. Wahl, 1951.

³³Hegel, PhG, 1989, p. 359/ FE, 2013, §483, p. 328.

³⁴Wahl, 1951, p. 8.

³⁵Ibid., p. 7.

espírito-natureza, identificada sobretudo desde Kant.

III. A consciência infeliz e a filosofia hegeliana

A infelicidade, advinda da cisão da consciência, será justamente o propósito da reconciliação que Hegel buscará encontrar ao fim da *Fenomenologia do Espírito*. A superação do dualismo sujeito-objeto será, portanto, um problema ético. Não é à toa que, tal como se falara em estoicismo e ceticismo para designar categorias do conhecimento filosófico, a religião exercerá um papel central na intermediação ao saber absoluto. Será ela o caminho ético à felicidade, à plenitude e ao absoluto, na *Fenomenologia do Espírito*.

A apropriação de Jean Wahl em relação à filosofia hegeliana recorta a consciência infeliz enquanto uma leitura da tradição judaico-cristã, em sua incapacidade de prover satisfação perante o destino dos indivíduos. Traz-se à luz o dualismo implícito no estoicismo e no ceticismo que, no entanto, mantém-se conservado. Eis, da mesma maneira, a percepção do dualismo no contratualismo e no idealismo transcendental que Hegel percebe como um problema.

Por que a religião ocupa esse espaço na *Fenomenologia*? E porque a tradi-

ção judaico-cristã representará a cisão na consciência? A transcendência terá papel central na definição de Hegel da consciência infeliz e é por esse motivo que se faz necessária a abordagem das religiões ocidentais para entender a questão. O rompimento que as religiões judaica e cristã têm frente ao paganismo significa, na história da humanidade, a obtenção da consciência de sua infelicidade³⁶. Não que o paganismo fosse suficiente, ou visado por Hegel: o paganismo não permite haver autoconsciência. Porém, a transcendência do divino no monoteísmo e o consequente dualismo entre ser e pensar do transcendentalismo kantiano trarão a infelicidade de uma consciência incapaz de encerrar-se em si mesma, de obter autonomia. Representará o dualismo do transcendentalismo um conflito interno à consciência, tido na humanidade judaico-cristã³⁷.

O retorno à unidade, que busca Hegel ao radicalizar a crítica da razão kantiana, significará, sobretudo, retornar à felicidade da consciência. Aqui torna-se clara a relação entre a metaepistemologia da *Fenomenologia* e o seu propósito ético. A crítica ao dualismo sujeito-objeto é uma crítica à transcendentização da razão e, assim, da autonomia. Hegel quer retornar à unidade original: um estado anterior ao da percepção da infelicidade, o paganismo, po-

³⁶Ibid., p. 12.

³⁷Ibid., p. 15.

³⁸Ibid., p. 18.

rém dotado da razão revelada pelo cristianismo³⁸. Busca, assim, o melhor dos dois mundos: o holismo antigo, mas vinculado à razão moderna. Dessa maneira, procura corrigir o pessimismo de sua época, o desconforto da desconexão do ser com o dever-ser; do orgânico com o moral; da natureza com o espírito.

A dialética entre Senhor e escravo, que metaforizara as relações de reconhecimento em sociedade, ilustrará o significado e a relevância das categorias epistêmicas na vida e ética religiosas. Se, a nível epistemológico, o dualismo sujeito-objeto seria superado pela intersubjetividade, a nível ético o dualismo Deus-homem seria superado pela plenitude da “consciência feliz”. A unidade da imanência não separa a existência da essência – como faria o estoico, como radicalizaria o cético, ou como de forma reveladora provocaria a dialética do Senhor e do escravo. A consciência feliz, assim, para se efetivar, precisaria reconciliar o dualismo em uma compreensão de que a transcendência, na realidade, emerge a partir de dentro.

É por essa razão que o princípio da consciência infeliz se dá na origem do monoteísmo, o judaísmo, que Hegel chamará de religião da servidão. Eis o princípio religioso da dualidade Senhor-escravo, onde tudo serve a Deus³⁹, em rompimento com o pa-

ganismo. O judeu, escravo, intermedia a essência, o Senhor, e o mundo. Domina a natureza, dota-se de cultura, sem, no entanto, adquirir a autoconsciência: a essência permanece externa, escravizante, transcendental. Por isso, conforme Hegel, a figura do judeu não busca e nem conseguirá a felicidade. “Entre impulso e ação, prazer e ato, vida e crime, crime e perdão há um abismo, um julgamento estrangeiro. Confiou [o judeu] toda a harmonia da essência, todo amor, todo espírito e toda a vida a um objeto exterior”⁴⁰. A lei religiosa, aqui, é apenas a consciência da destruição da natureza. O homem não é, ele apenas intermedia. Por um lado, é passivo perante Deus; por outro, encontra-se ativo apenas na materialidade. A religião judaica, assim, seria o sintoma da vontade humana de fuga da realidade⁴¹.

Para Hegel, a revelação de Jesus viria a partir do judaísmo e, contraditoriamente, em oposição a ele. Jesus traria o significado histórico da vontade da independência, a partir da libertação da subjetividade. Realizaria uma troca: do dever judaico pelo amor cristão. Ou seja: o advento da subjetividade será o advento da sensibilidade, em que se busca retornar à união com a natureza. Em primeiro lugar, universaliza o humano – rompe com a particularidade da nação. Em segundo lugar, reintegra o

³⁹Ibid., p. 25.

⁴⁰Ibid., p. 28, tradução nossa.

⁴¹Ibid., p. 28.

homem à sua própria ação: é dizer que “o homem não deve mais se colocar fora ou acima de suas ações por ter consciência delas, por se felicitar ou se culpar [...]. Ele deve agir com um tipo de espontaneidade inconsciente [...]. Não busca mais aprovação, porque o amor é a base”⁴². Jesus, assim, representa a revelação de um “Eu”, a subjetividade⁴³.

Jesus é, para Hegel, a primeira personificação da consciência feliz, embora sua chegada logo se converta novamente em consciência infeliz⁴⁴. Ele não veio para trazer a paz, mas a espada: veio para opor o filho ao pai, a filha à mãe, os cônjuges entre si; trouxe o combate entre o puro e o impuro no espetáculo da dor, no qual o que é santo sofre por culpa do que não o é. A mistura entre o sagrado e o profano, assim, prevalece contra a aceitação do destino e, por isso, a humanidade retorna ao estado de servidão que se via no judaísmo. Jesus só pôde encontrar a liberdade “no vácuo”: veio para atingir o destino universal e, para isso, teve de sacrificar a própria sina⁴⁵.

Por isso a Igreja na Idade Média representará um retorno à infelicidade do

judaísmo. A igreja da Idade Média fará do material – o pão, o vinho –, símbolos do imaterial⁴⁶. O judeu buscava a infelicidade, o sofrimento na materialidade, ao ser passivo perante um Deus transcendental, sua essência. Com o cristão, não será diferente: o amor revelado por Jesus será tido na passividade dos fieis frente à Igreja. O amor, que para Jesus estaria na natureza, se converterá contra a natureza. Conforme Hegel, a Igreja se oporá ao seu Senhor e separará a comunidade da totalidade⁴⁷; o cristão, tal como o judeu, estará oposto à natureza e, assim, não encontrará a liberdade⁴⁸; a religião de Jesus, na Idade Média, voltará a ser uma religião positiva, presa à materialidade da Igreja e governada por uma essência divina externa. Escreve, então, que “o cristianismo despovoou *Valhala*⁴⁹, limpou os bosques sagrados e fez da fantasia do povo uma superstição vergonhosa”⁵⁰.

O Deus cristão permaneceu mestre do céu e mestre da terra, e, assim, Hegel afirma que é como se Jesus tivesse vindo “em vão”⁵¹. O dualismo medieval fez permanecer a visão judaica de

⁴²Ibid., p. 31, tradução nossa.

⁴³Ibid., p. 32.

⁴⁴Ibid., p. 35.

⁴⁵Ibid., p. 35.

⁴⁶Ibid., p. 36.

⁴⁷Ibid., p. 37.

⁴⁸Ibid., p. 39.

⁴⁹Reino pagão do rei nórdico.

⁵⁰Wahl, 1951, p. 41, tradução nossa.

⁵¹Ibid., p. 42.

⁵²Ibid., p. 43.

que somente o homem-Deus pode ser virtuoso, e não o homem-mesmo⁵². Por ter os olhos virados para o céu, a consciência cristã permaneceria infeliz: “as belas sensações humanas lhe são tornadas estrangeiras. O cristianismo é a religião da dor”⁵³. Eis a maneira com que Hegel interpretará o pensamento moderno: “uma luta entre opostos e ao mesmo tempo uma luta por manter cada um desses opostos e sua oposição”⁵⁴. A essência do cristianismo originalmente detinha a ideia de reconciliação. A vinda de Jesus faria dela justamente a religião da esperança, frente ao desespero judaico⁵⁵. No entanto, a alma permanece dividida no cristianismo medieval, repousada sobre a simbologia do transcendental e do divino.

Por ter vindo Jesus para mostrar que o homem é um deus caído e que a santidade está na atividade⁵⁶, concebe Hegel o protestantismo como uma segunda revelação, a reconciliação de uma subjetividade ativa⁵⁷. A compreensão da filosofia hegeliana por Wahl se dará na tomada da consciência individual da sabedoria humana, bem como na própria noção de cultura, para que a humani-

dade se torne consciente de si mesma⁵⁸ – adquirindo o presente, consumindo sua natureza inorgânica em si mesma, e apropriando-se dela⁵⁹. O protestantismo como marco do mundo moderno significará uma nova chance de reconciliação da subjetividade consigo mesma⁶⁰.

O iluminismo do século XVIII significará a concretização dessa superação: o homem finalmente conceber-se-á como Senhor, em oposição à passividade medieval. Desde a vinda de Jesus, não ocorria tal retorno à subjetividade. No entanto, haverá uma percepção que, para a filosofia hegeliana, será decisiva. Embora se interprete como Senhor da razão, dotado de essência, o iluminista moderno não supera o período infeliz da consciência. Pelo contrário: Hegel aponta que a dor da consciência só aumentou neste período. A subjetividade, que deveria retornar ao homem uma consciência feliz, traz mais angústia e sofrimento⁶¹. Repousa, aqui, o problema do individualismo.

Eis, talvez, a revelação que dá sentido, para Hegel, à sua filosofia: os Aufklärer, embora retornem à subjetividade cristã, não têm consciência de

⁵³Ibid., p. 44, tradução nossa.

⁵⁴Ibid., p. 45, tradução nossa.

⁵⁵Ibid., p. 48.

⁵⁶Ibid., p. 50.

⁵⁷Ibid., p. 51.

⁵⁸Ibid., p. 58.

⁵⁹Ibid., p. 59.

⁶⁰Ibid., p. 51.

⁶¹Ibid., p. 52.

⁶²Ibid., p. 53.

sua infelicidade. Por esse motivo, continuam infelizes⁶². Pergunta-se, então: de que adianta o subjetivismo kantiano, se ele serve para transcender a razão? A interioridade dos iluministas conserva o dualismo entre o divino e o mundano; encontram, em si mesmos, uma essência, mas uma essência externa, estrangeira. Por esse motivo, Hegel concebe que Jesus condenaria Kant: não basta agir por mero dever⁶³. O fato da razão iluminista permanece judaico, sustentado por um dever-ser externo. Há felicidade em Kant, mas uma felicidade apenas conceitual, distante: o reino dos fins como abstração. Surge, assim, o propósito de Hegel: reunir o espiritual e o temporal, de tal forma a efetivar a felicidade abstrata. Transformar a incognoscível coisa-em-si iluminista no atingível espírito absoluto é justamente compreender que com o ser pode-se efetivar o dever-ser. Essa era a revelação da religião em Jesus, e esse será o papel da filosofia de Hegel.

A *Fenomenologia do Espírito* tem, assim, a importância de demonstrar especulativamente como se transforma o pensamento particular em universal⁶⁴. Isso se vê na projeção do judaísmo para o cristianismo, e se vê na progressão da certeza sensível ao saber absoluto. Há

um significado histórico na passagem do Senhor/escravo, para o estoicismo, para o ceticismo, e para a consciência infeliz. O espírito, assim, “é a existência, a razão que se tornou um mundo vivo, o indivíduo que é um mundo”⁶⁵. Enquanto fenomenologia, não se trata, porém, da história do mundo. Trata-se da construção da consciência que se forma no saber. O humano como filho do seu tempo⁶⁶.

A crítica ao estado de natureza e o sistema da Eiticidade, conforme veremos posteriormente, significarão a impossibilidade de se fazerem abstrações sobre o humano sem atentar para o contexto espaço-temporal do qual se faz parte. Da mesma forma, não se pode conceber o mundo cristão ocidental sem a subjetividade do indivíduo⁶⁷. Eis a dialética da individualidade universal⁶⁸: não há indivíduo humano sem coletividade, ao mesmo tempo em que não há história humana sem subjetivação. “O movimento da individualidade é [justamente] a realidade do universal”⁶⁹.

Evidencia-se, assim, a crítica de Hegel ao liberalismo individualista de sua época – sobretudo o da Revolução Francesa. “O remédio havia matado o paciente”, pois a abstração filosófica, descontextada do contexto histórico, se mos-

⁶³Ibid., p. 55.

⁶⁴Hyppolite, 1983, p. 50.

⁶⁵Ibid., p. 54, tradução nossa.

⁶⁶Ibid., p. 56.

⁶⁷Ibid., p. 290.

⁶⁸Ibid., p. 66.

⁶⁹Ibid., p. 312.

trara ineficaz e inacurada, frente ao momento de modernização dos territórios germânicos. Em consonância ao espírito romântico, via-se que o projeto universalizante, centralizado na figura do sujeito moral, não se mostrava capaz de libertar os indivíduos efetivos, membros da vida comunitária. É assim que, logo no prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel escreve: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional”⁷⁰. Essa talvez seja a citação mais emblemática do seu pensamento, a máxima do idealismo absoluto que contém, em si, um caráter revolucionário e conservador ao mesmo tempo – a serem conciliados, uma vez que separadamente, em si mesmos, são falsos. Hegel estabelece, com ela, uma perspectiva do movimento, da mudança, para o pensamento europeu. “O que é racional, isto é efetivo” é o lado revolucionário da frase, a perspectiva classicamente iluminista, em que a razão indica e prescreve a efetividade do devir; é a justificativa da normatividade. No entanto, quando Hegel complementa com “e o que é efetivo, isto é racional”, ele conduz o leitor ao outro lado da moeda, o contraposto conservador da ra-

zão: o que já vigora, também, contém um princípio racional, tanto que assim o é. Queiram ou não os filósofos, eles estão fadados a se situarem no tempo e no espaço, no aqui e agora⁷¹. Com isso, Hegel transmuta a filosofia da moral transcendental em uma filosofia da ética efetivada, desenvolvendo um pensamento acerca do ser, do concreto, do efetivo que não se opõe, mas manifesta, em sua possibilidade finita, o dever-ser, o abstrato e o absoluto, infinitos. O ideal, o dever-ser, para se fazer efetivo, deve emergir do que já é, do que efetivamente existe, e não da pura transcendência abstrata.

Surge, assim, a pergunta: à luz das transformações sócio-políticas nos territórios germânicos, como, de fato, modernizar-se e, ao mesmo tempo, efetivar a liberdade, sem perder a cultura e o contexto que constituem os germânicos? Como conciliar ser e pensar, história e progresso, tradição e modernização, de maneira efetiva e concreta, substantiva? Será esse o propósito da filosofia de Hegel: demonstrar, a partir do contexto, as condições para a efetivação da liberdade à luz da história do pensamento político moderno.

⁷⁰Hegel, PhR, 1989, p. 24/ FD, 2010, p. 41.

⁷¹Cf. Hegel, PhR, 1989, p. 28/ FD, 2010, p. 44: “quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”.

Referências

- FRATESCHI, Yara. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [PhR]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [FD]. Tradução: Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- _____. *Fenomenologia do Espírito* [FE]. Tradução: Paulo Meneses. 8ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Phänomenologie des Geistes* [PhG]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática* [CRPr]. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV]. Leipzig: Reclam, 1986.
- LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LUFT, Eduardo. "Subjetividade e Natureza". In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. *Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã*. Porto Alegre: Evangraf, 2012.
- RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Tradução: Maria Lacerda de Moura. 2002a. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>>.
- _____. *Do Contrato Social*. Tradução: Rolando Roque da Silva. 2002b.
Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>>.
- WAHL, Jean. *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. Presses Universitaires de France: Paris, 1951.
- WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. 2ª edição. Porto Alegre: EdiPucrs, 2009.
- ZAGORIN, Perez. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Recebido: 26/01/2020
Aprovado: 13/07/2020
Publicado: 30/12/2020

Espécie Monstro: Variações sobre Darwin

[Species Monster: Variations on Darwin]

Marco Antonio Valentim*

Resumo: O ensaio investiga o conceito darwiniano de espécie a partir de *A origem das espécies* e de algumas de suas versões científicas e filosóficas. O objetivo principal é demonstrar o caráter essencialmente problemático do conceito, cujo estatuto oscila, no plano lógico, entre a categoria e a imagem, e, no plano vital, entre tipo e aberração. Argumenta-se para tanto que a teoria darwiniana da evolução da vida comporta uma teratologia, segundo a qual origem das espécies é pensada como potencial de diferenciação das formas vivas, sendo a monstruosidade o seu caráter mais originário. Por fim, conclui-se com a hipótese metafísica, inspirada pelo neoevolucionismo, e aplicada retroativamente à teoria darwiniana, de que as espécies naturais, enquanto formas de vida, são obra da imaginação metabólica e simpoiética dos viventes.

Palavras-chave: Espécie. Monstruosidade. Adaptação. Simbiose. Imaginação.

Abstract: The essay investigates the Darwinian concept of species from *The Origin of Species* and some of its scientific and philosophical versions. The main objective is to demonstrate the essentially problematic character of the concept, whose status oscillates logically between category and image, and vitally between type and aberration. It is argued, therefore, that the Darwinian theory of the evolution of life includes a teratology, according to which the origin of species is conceived as the potential of differentiation of the living forms, being monstrosity its most original character. Finally, it concludes with the metaphysical hypothesis, inspired by neoevolutionism, and applied retroactively to the Darwinian theory, that natural species, as life forms, are the work of the metabolic and sympoietic imagination of living beings.

Keywords: Species. Monstrosity. Adaptation. Symbiosis. Imagination.

*Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: mavalentim@gmail.com. ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-7950-1673>.

Para Walter Menon

ENTREVISTADOR: Kurt Vonnegut, em sua entrevista a “Art of Fiction”, em 1977, descreveu a antropologia como sua única religião.

URSULA LE GUIN: Isso não é o suficiente para mim, mas sei exatamente o que ele quer dizer, e é a isso que me ateno. Se eu tivesse que escolher um herói, seria Charles Darwin – a dimensão de sua mente, que incluía toda aquela curiosidade científica e busca de conhecimento, e a aptidão para juntar isso tudo. Há uma genuína espiritualidade em torno ao pensamento de Darwin. E ele também sentiu isso.

—Paris Review, Art of Fiction, 221

Não tenho como entrar aqui em detalhes que sustentem minha teoria a esse respeito, mas, se o homem é capaz, em pouco tempo, de dar porte e beleza ao garnisé, segundo padrões estéticos próprios, não vejo por que duvidar que fêmeas de pássaros, ao selecionar por milhares de gerações os machos mais melodiosos e mais belos de acordo com seu próprio padrão de beleza, pudessem produzir efeitos notáveis.

—Darwin, *A origem das espécies*, Capítulo 4

Especiação e especificação¹

O Capítulo 2 de *A origem das espécies*,² “Variação na natureza”, oferece uma exposição do conceito de espécie como conceito eminentemente proble-

mático, começando com uma retomada da significação vaga e usual de três divisões taxonômicas – espécie, variedade e aberração:

¹Gostaria de agradecer à/ao parecerista as pertinentes críticas que me permitiram refinar o argumento propositalmente aberrante que tentei construir, bem como a generosa sugestão de certas passagens de *A origem das espécies* cuja referência explícita tornou possível melhor embasá-lo, apesar das ressalvas da/o parecerista ao mesmo argumento.

²Salvo indicação em contrário, utilizarei aqui sempre a primeira edição da obra (1859). Como se sabe, ao longo de sucessivas edições, Darwin alterou substancialmente o texto original, fazendo com que sua própria concepção basilar sofresse consideráveis desvios de orientação. O mais significativo deles talvez seja o teor fortemente teleológico que a teoria da seleção natural passa a exibir a partir da sexta edição (1872), última publicada por Darwin em vida. Se a primeira edição de *A origem das espécies* enseja uma concepção em que o caráter *estocástico* da evolução das formas vivas é determinante, a sexta edição, como que arrastada por *A descendência do homem* (1871), faz intervir, como interpreta Pimenta, “o conceito de uma atividade tecnológica intencional” da natureza, com consequências de ordem metafísica drásticas para a teoria: “Em 1872, ao introduzir a ideia da evolução [nominalmente ausente das primeiras edições] e abrir assim a possibilidade de pensar, como será feito em 1876, o primado da estrutura frente à adaptação, Darwin recua, como dissemos, frente a Cuvier e se aproxima da posição de Lamarck. E, ao sublinhar a contingência da adaptação e a necessidade da evolução, introduz uma teleologia de fundo que compromete o princípio do equilíbrio que governa a produção das formas vivas na primeira edição de *A origem das espécies*. [...] Resta saber em que medida não haveria, em sua obra tardia, uma nova teleologia, não heurística, voltada a explicações particulares, porém teórica, ligada à sua concepção geral de seleção natural complementada por evolução, teleologia esta que respaldaria, por seu turno, uma teologia de tipo inaudito, em que a figura de Deus dá lugar à do homem” (2019, pp. 80-81). Uma vez que meu interesse neste ensaio vai na contramão de tal desenvolvimento, procurei, com base na primeira edição de *A origem das espécies*, explorar uma virtualidade do darwinismo refratária à te(le)ologia referida por Pimenta.

Nenhuma das suas definições foi até aqui capaz de satisfazer a todos os naturalistas, embora cada um deles saiba vagamente o que quer dizer quando fala em espécie. Em geral, o termo inclui um elemento desconhecido, relativo a um ato de criação independente. O termo “variedade” é quase tão difícil de ser definido quanto o anterior; mas geralmente implica uma ascendência comum, que, no entanto, é difícil de ser comprovada. Há também as ditas aberrações, que são, em geral, gradações de variedades. Por “aberração” [*monstrosity*] costuma-se entender um desvio considerável em uma parte da estrutura, prejudicial ou não benéfico à espécie, e que não costuma ser transmitido (DARWIN, 2018, pp. 95-96).

A partir de uma série de exemplos, Darwin faz notar que “os naturalistas não chegam a um acordo sobre o que é espécie e o que é variedade” (2018, p. 97). Mais ainda, já afirmava, no Capítulo 1, que “não há como separar aberrações [*monstrosities*] de meras variações por linhas nítidas de distinção” (2018, p. 50). O filósofo naturalista não se limita a comprovar que o conceito de espécie resulta em geral indeterminado e arbitrário, ao ser aplicado às diferen-

tes formas de vida (2018, p. 100), mas vai mais além ao indicar a própria variabilidade das formas vivas como fundamento real para a indeterminação desse conceito. É o evidencia, entre muitas outras, a seguinte passagem da obra, na qual Darwin toma a tendência inexorável dos seres vivos à variação “monstruosa” de forma como razão pela qual a distinção entre raças domésticas (supostamente mais homogêneas, graças à seleção artificial humana) e espécies naturais (supostamente menos estáveis, devido à ausência de desígnio na natureza) se mostra, em última instância, insustentável:

Quando observamos as variedades ou raças hereditárias de nossos animais e plantas domésticas e as comparamos a espécies estreitamente aparentadas, percebemos que cada raça doméstica possui, em geral, um caráter menos uniforme do que espécies de fato. Raças domésticas de uma mesma espécie têm às vezes um caráter aberrante [*a somewhat monstrous character*], pois, embora difiram entre si ou de outras espécies do mesmo gênero em numerosos detalhes, não raro também diferem muito, em algum outro aspecto, seja umas das outras, seja, com mais frequência, de espécies naturais estreitamente aparentadas. [...] ra-

ças domésticas de uma mesma espécie diferem da mesma maneira como, em menor grau, espécies estreitamente aparentadas de um mesmo gênero em estado de natureza. É algo que me parece irrecusável, pois não se encontram raças de animais ou plantas domésticas que não tenham sido classificadas pelos juízes mais competentes como apenas variedades e, por outros juízes igualmente competentes, como descendentes de espécies aborígenes extintas. Se é que um dia a distinção entre raças domésticas e espécies foi acentuada, ela não poderia se manter para sempre (2018, p. 58).³

Trata-se da tese darwiniana segundo a qual indivíduos de uma mesma espécie podem variar tanto quanto subespécies dentro uma mesma espécie e, no limite, tanto quanto espécies dentro de um mesmo gênero. “Formas ambíguas” são a regra, não a exceção; aliás, elas são, para Darwin, “as que mais nos interessam” (2018, p. 98). Segundo ele, isso seria atestado, inclusive, pelo próprio comportamento do naturalista, ora “propenso a multiplicar as espécies”, tal como os criadores de animais, ora deixando-se “impressionar” por sé-

ries de variedades a ponto de, em um ímpeto classificatório, deduzir precipitadamente certa homogeneidade para reuni-las sob uma mesma unidade específica (2018, pp. 101-102, 104).

É como se, fascinado pela variabilidade exorbitante das formas vivas, o naturalista trabalhasse irresistivelmente contra a “lei transcendental da especificação” formulada por Kant no Apêndice à Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*. Apesar de exprimir o fato de “a razão exigir que nenhuma espécie seja em si mesma encarada como a última”, fazendo com que o conhecimento empírico tenda sempre a uma “especificação incessantemente progressiva dos conceitos [empíricos]” (KANT, 1980, pp. 324-325, B684), a referida lei serve, de acordo com o espírito da epistemologia transcendental, à constituição sistemática do conhecimento empírico em vista da unidade suprema da razão. Assim, ao explicar o estatuto da lei de especificação, Kant ressalta o seu caráter *a priori*, de modo que a diversidade das formas naturais resulte de uma pressuposição transcendental, a que afirma a homogeneidade do múltiplo sob conceitos genéricos:

Tal lei da especificação tampouco pode ser tirada da experiência, pois esta não pode

³Em sentido similar, lemos no Capítulo 4 de *A origem das espécies*: “Nossos animais domésticos mostram peculiaridades adquiridas (como a barbela dos pombos-correio machos, as protuberâncias, como chifres, em galos de certas linhagens) que não parecem úteis para a batalha nem atraentes na corte; e casos análogos se apresentam na natureza, como um tufo de pelos no peito do peru macho, que não é nem útil nem ornamental e que, se tivesse surgido sob domesticação, seria considerado uma aberração [*monstrosity*]”.

fornecer perspectivas tão vastas. A especificação empírica detém-se logo na distinção do múltiplo, caso pela já precedente lei transcendental da especificação enquanto princípio da razão não tenha sido guiada a procurar essa distinção e a supô-la sempre de novo, mesmo que não se revele aos sentidos. Para descobrir que terras absorventes são de diferentes espécies (terras calcárias e muriáticas), precisou-se de uma regra precedente da razão que impusesse ao entendimento a tarefa de procurar a diversidade ao mesmo tempo em que pressupusesse a natureza tão rica que levasse a supô-la. Pois nós possuímos entendimento apenas sob a pressuposição da diversidade na natureza, como sob a condição de que os objetos da mesma possuam em si homogeneidade, pois precisamente a multiplicidade daquilo que pode ser reunido sob um conceito perfaz o uso desse conceito e a ocupação do entendimento (1980, p. 325, B685).

Ora, se, para Kant, a especificação e a variedade são pressupostas *a priori* em função da unidade sistemática do conhecimento empírico da natureza, para Darwin, a homogeneidade é precedida pela variabilidade das formas naturais,

de modo a exprimir a “durabilidade” sempre instável dos seres vivos agrupados em populações (PIMENTA 2018, p. 20). A especificação não é, pois, resultado de uma pressuposição racional, mas um efeito lógico da especiação enquanto variação das formas “na natureza”.

Segundo Darwin, as espécies são, portanto, “simples variedades bem definidas e estáveis” (2018, p. 108). A característica fundamental de uma espécie enquanto forma viva é a variabilidade, seu potencial de discrepância em relação a um padrão – sua capacidade de adaptação – frente às “condições de vida, orgânicas e inorgânicas” (2018, p. 147), sempre sujeitas à mudança:

Assim, as espécies mais prósperas, ou, se preferirmos, as espécies dominantes, que se disseminam mais amplamente pelo mundo, as mais difundidas em seu país de origem e as com o maior número de indivíduos são aquelas que com mais frequência produzem variedades bem definidas, ou, como prefiro chamá-las, espécies incipientes. O que não chega a surpreender: pois, para adquirirem um grau mínimo de permanência, as variedades têm necessariamente de lutar com outros habitantes do país, o que significa que as espécies já dominantes serão provavelmente

as que produzirão uma prole que estará destinada a herdar, com algum grau de modificação, as vantagens que possibilitaram a seus progenitores sobrepujar os rivais (2018, pp. 106-107).

Quer dizer, a especificidade de uma espécie, sua homogeneidade variável, não satisfaz, em primeiro lugar, à exigência racional de sistematicidade, mas ao imperativo vital de sobrevivência. Assim, quando encontramos na natureza formas estáveis, contemplamos o registro de uma configuração instantânea da “luta pela vida” em que certas espécies se mostram dominantes, mais bem definidas, em comparação com outras. E essa configuração é, por princípio, instável “com o passar do tempo”:

É certamente o caso quando tomamos as variedades como espécies incipientes, e minhas tabelas claramente mostram que, quando quer que tenham sido formadas muitas espécies de um mesmo gênero, as espécies desse gênero apresentam um número de variedades, isto é, de espécies incipientes, acima da média. [...] o que a geologia plenamente mostra é que, com o passar do tempo, os gêneros menores com frequência se multiplicam muito, enquanto os gêneros maiores chegam ao

máximo, declinam e desaparecem (2018, p. 109).

Para Darwin, bem longe de toda e qualquer lei transcendental, o único critério possível para determinar a classificação dos seres vivos em espécies ou variedades é a “quantidade de diferença” entre as formas – o que constitui, por si só, um fator dinâmico. Certamente, a quantidade de diferença entre espécies de um mesmo gênero é menor que a quantidade de diferença entre espécies de gêneros diferentes, mas o ponto é que os gêneros maiores, com mais espécies, espécies dominantes, tendem à maior variabilidade e, assim, a uma maior quantidade de diferença. É assim que Darwin resume a exposição do seu conceito essencialmente problemático de espécie:

Variedades têm os mesmos caracteres gerais que espécies e, com duas exceções, não podem ser distinguidas delas. Primeiro, a descoberta de formas de ligação intermediárias, que, no entanto, não afeta os caracteres das formas ligadas; e, segundo, a ocorrência de certa quantidade de diferença, pois, por mais que duas formas que pouco diferem sejam classificadas como variedades, mesmo que elos intermediários não tenham sido descobertos, a quantidade de diferença considerada

necessária para dar a elas o estatuto de espécie permanece indefinida. [...] as espécies de gêneros maiores têm poderosa analogia com variedades. Podemos compreender por que supondo que as espécies tenham se originado como variedades; mas seria algo inexplicável se cada espécie tivesse sido criada independentemente. As espécies mais prósperas e mais dominantes em cada gênero são as que mais variam na média; e, como veremos à frente, variedades tendem a ser convertidas em novas espécies distintas. Os gêneros maiores tendem, assim, a crescer ainda mais, e, na natureza, as formas de vida já dominantes tendem a predominar ainda mais, com a produção de numerosos descendentes dominantes modificados. Mas também os gêneros maiores, por passos que serão explicados, tendem a se fragmentar em gêneros menores. E assim as formas dividem-se pelo mundo em grupos subordinados a grupos (2018, p. 112).

Se permanece “indefinida” qual seja a quantidade de diferença necessária para distinguir-se inequivocamente entre espécie e variedades, é porque “variedades tendem a ser convertidas em novas espécies distintas”. *A distinção*

entre espécie, variedade e aberração não consiste senão em um efeito de perspectiva. Pimenta resume com perspicácia o significado da instabilidade constitutiva do conceito de espécie em *A origem das espécies*:

A introdução de uma perspectiva nova na história natural permitirá a Darwin abandonar, logo de saída, um velho dogma, estabelecido desde Aristóteles e vigente ainda no século XIX. Pois, doravante, não se tratará mais de ver nos seres vivos individuais a especificação de uma estrutura geral que os perpassa e os condiciona. Não haverá mais, no limite, espécie alguma: tudo são indivíduos em constante variação, que compõem grupos, integrados em populações que vivem em proximidade e competem umas com as outras, sofrendo mutações (ou “conversões”, como também se exprime Darwin), cuja durabilidade, garantida pelo êxito, permite que sejam tomados como espécies ou como variedades (2018, p. 20).

“Não haverá mais, no limite, espécie alguma”: com isso, a lógica taxonômica – seja essencialista, segundo o exemplo aristotélico, ou transcendentalista, segundo o modelo kantiano – vacila diante da dinâmica de variação específica.

Entre a vida e o conceito, a escolha de Darwin é inequívoca.

Replicação e metabolismo

Wilson enxerga o traço logicamente aberrante da conceitualidade darwiniana como resultado de uma “carência”. Partindo da distinção entre “dois modelos de evolução” – mudança “vertical” de uma mesma espécie ao longo tempo versus desmembramento de uma espécie em múltiplas outras –, ele adverte que Darwin teria privilegiado o primeiro modelo em sua explicação da origem das espécies. Para o biólogo, esse modelo, apesar de corresponder ao processo básico da dinâmica evolutiva, supostamente não daria conta de elucidar a especiação enquanto origem da diversidade biológica, um “subproduto da evolução”, pois “especiação exige evolução vertical, mas evolução vertical não requer especiação”:

Uma espécie pode ser alterada tão extensamente pela seleção natural que se torna uma espécie diferente, disse Darwin. No entanto, por mais tempo que transcorra, por mais mudanças que ocorram, continua a haver somente uma espécie. Para criar uma diversidade que vá além da simples variação entre organismos concorrentes, a espécie precisa desmembrar-

se em duas ou mais durante o curso da evolução vertical. Darwin compreendeu de uma maneira geral a diferença entre evolução vertical e o desmembramento das espécies, mas carecia do conceito de espécie biológica fundamentado no isolamento reprodutivo. Como resultado, não descobriu o processo pelo qual ocorre a multiplicação. Suas ideias sobre diversidade permaneceram obscuras. Nesse sentido, o título abreviado *Da origem das espécies* é ilusório (2012, pp. 67-68).

Uma distinção rígida entre mudança vertical e desmembramento simultâneo parece assim pressupor que as espécies sejam originariamente autoidênticas – pressuposição que destoa claramente da ideia darwiniana segundo a qual as espécies são variantes. O conceito de especiação que decorre disso antepõe a identidade à variação como sua condição. Mas o que, para Wilson, garante que a autoidentidade de uma espécie? Resposta: o seu “isolamento reprodutivo”. A razão para o fracasso de Darwin em sua suposta tentativa de estabelecer um conceito inequívoco de espécie – requisito indispensável, segundo Wilson, para uma explicação suficiente da origem da diversidade das formas vivas – residiria na negligência do papel da reprodução na constituição de uma espécie natural:

A maioria das espécies de animais e de plantas, incluindo *H. sapiens*, preserva sua identidade simplesmente não se cruzando com outras espécies. Mas como ocorre essa segregação? O processo, como nós o compreendemos, é surpreendentemente simples. Toda mudança evolutiva que reduz as chances de produzir híbridos férteis é capaz de produzir uma nova espécie. O motivo é que o surgimento de híbridos férteis é um procedimento complicado e delicado, mais ou menos como pôr em órbita um veículo espacial. Um imenso número de partes precisa funcionar corretamente, e a sincronia de operação dessas partes precisa ser quase perfeita ou a missão fracassará. Consideremos um macho da espécie A e uma fêmea da espécie B tentando criar uma progênie híbrida fértil. Como são geneticamente diferentes um do outro, as coisas podem dar errado. Os dois indivíduos talvez queiram acasalar-se em lugares diferentes. Poderão tentar se cruzar em diferentes estações do ano ou horas do dia. Seus sinais nupciais podem ser mutuamente incompreensíveis. E, mesmo se os representantes das duas espécies chegarem a

se acasalar, a progênie talvez não consiga chegar à maturidade – ou, chegando à maturidade, poderá revelar-se estéril. O surpreendente não é que a hibridação possa falhar, mas que chegue a ocorrer. A origem das espécies é, portanto, simplesmente a evolução de alguma diferença – qualquer diferença – que, sob condições naturais, impeça a produção de híbridos férteis entre populações (2012, p. 71).

Portanto, para Wilson, uma espécie é algo como um anti-híbrido. A diferença de uma espécie é o que garante sua autoidentidade, mas essa diferença, por sua vez, resulta da segregação entre as espécies – e não de sua variabilidade intrínseca. Os híbridos, assim como as aberrações, seriam anti-evolucionários. A constituição identitária de uma espécie dependeria, pois, da resistência ao hibridismo enquanto monstruosidade pretensamente infértil. Apenas assim, o “conceito biológico de espécie” permitiria “evitar o caos” (WILSON, 2012, p. 72).

Ora, a concepção de Wilson destoa fortemente da de Darwin, na qual parece prevalecer, não por mero descuido, a afirmação do caráter essencialmente variável, diferencial, das espécies. Longe de evitar o caos taxonômico, Darwin compreende a identidade específica como o limite mínimo, o grau

zero da variabilidade incessante e irrestrita das formas vivas. Logo, ao contrário do que supõe Wilson, o conceito darwiniano de espécie natural não seria carente de critério, nem sua explicação da origem das espécies, uma promessa não cumprida, pois, ao que tudo indica, mudança vertical e desmembramento são, para Darwin, processos em última instância indiscerníveis. *Toda mudança é, pelo menos potencialmente, especiação*. Se “não há, no limite, espécie alguma”, é porque se trata sempre de “indivíduos em constante variação”. A hibridação seria a condição, por assim dizer, normal.

Diante da variedade profusa das formas vivas, seria mesquinhez pressupor, em prol de uma racionalidade que tolhe a criatividade da natureza, que a variação dependa primordialmente da reprodução, que a especiação seja simplesmente resultado do isolamento reprodutivo. Isso já é de todo questionável pelo fato de tomar-se a reprodução como condição mais fundamental da vida. Em *O que é vida?*, Margulis e Sagan argumentam, a partir do conceito de *autopoiese* (MATURANA VARELA, 2002), que a capacidade de “replicação”, embora necessária à evolução, jamais seria uma condição suficiente. Por exemplo, “os seres humanos que já não podem ou que nunca puderam, ou que simplesmente optam por não se reproduzir” – “é claro que eles também vivem” (MARGULIS SAGAN, 2002, p. 32). As mulas são estéreis, mas nem

por isso menos vivas, pois, assim como os humanos que não se reproduzem, elas se sustentam a si mesmas por meio do metabolismo. Por outro lado, não sendo capazes de metabolizar nada, dependendo de organismos autopoieticos para se reproduzir, “os vírus não têm vida” (2002, p. 32). Da mesma forma, é certo, como argumentam os autores, que, para Darwin, “os seres que não conseguem reproduzir-se antes de morrer são excluídos pela seleção natural” – e contudo:

A identidade e autossustentação requerem o metabolismo. A química metabólica precede a reprodução e a evolução. Para que uma população evolua, seus membros têm que se reproduzir. No entanto, para que um ser orgânico possa se reproduzir, primeiro ele precisa se sustentar. Durante a vida de uma célula, cada uma das aproximadamente cinco mil proteínas diferentes faz um intercâmbio completo com o meio circundante, milhares de vezes (2002, pp. 32-33).

A interação metabólica com o ambiente – variação intensiva do organismo – opera como condição fundamental para a autossustentação e daí para a reprodução e a evolução. Mais uma vez, agora a partir da microbiologia, mostra-se que, no ser vivo, a autodiferença é

mais originária que a identidade específica, assim como a interação metabólica em relação ao isolamento reprodutivo. Averso à “segregação” postulada por Wilson, o metabolismo é uma obra monstruosa de hibridação.

Porém, para rebater a objeção de Wilson, não seria imprescindível recorrer à revisão do conceito de vida propiciada pela microbiologia evolucionista. Darwin mesmo esboçara previamente uma refutação, argumentando que o isolamento reprodutivo é, no limite, refratário ao princípio mesmo da seleção natural:

Não questiono que o isolamento tem importância considerável na produção de novas espécies; ao mesmo tempo, inclino-me a pensar que o fator decisivo é a extensão da área, especialmente no que diz respeito à produção de novas espécies, que se mostrarão mais resistentes por um longo tempo e serão capazes de se disseminar por áreas amplas. Em uma grande área aberta, são maiores as chances de que ocorram variações favoráveis, devido ao grande número de indivíduos de uma mesma espécie que ali vivem, e também serão infinitamente complexas as condições de vida, em virtude do grande número de espécies já existentes; portanto, caso alguma entre elas

se modifique ou se aprimore outras também terão de fazê-lo em grau equivalente, ou serão exterminadas. Além disso, tão logo cada nova forma tenha sido aprimorada, ela poderá se disseminar pela área aberta e contínua, entrando em competição com outras. Novos domínios surgirão, e a competição para ocupá-los será mais severa em uma área grande do que seria em uma isolada. [...] Por isso, concluo que, embora pequenas áreas isoladas sejam, sob muitos aspectos, bastante favoráveis à produção de novas espécies, o curso da modificação é provavelmente mais rápido em grandes áreas. E, por fim, mais importante, entre as novas formas produzidas em grandes áreas, as que enfrentaram muitos rivais e os venceram serão aquelas que mais se disseminam, que dão origem à maioria das novas variedades e espécies e têm, assim, um importante papel na reconfiguração do mundo orgânico (2018, pp. 172-173).

De acordo com isso, a competição seria uma circunstância eminentemente favorável à evolução da vida não apenas por convidar as espécies à luta incessante, mas *sobretudo* por intensificar o complexo de relações com outras espé-

cies e com o ambiente em que se acham entretidas. A competição configuraria, portanto, uma causa de “perturbação” ao curso desimpedido das espécies, indispensável à sua formação:

A atuação da seleção natural depende, com ainda mais frequência, da lenta modificação de alguns habitantes que perturbe as relações entre eles e outros habitantes. Tudo depende de haver circunstâncias favoráveis, e a variação parece sempre um processo extremamente lento. O cruzamento livre é um entrave que a retarda (DARWIN, 2018, p. 176).

Logo, bem ao contrário do isolamento, a competição se mostra explicitamente como modalidade – ora suave, ora violenta, nem sempre cruel, por vezes até dotada de beleza, mas sempre complexa – de *coadaptação* como fator principal de formação das espécies:

Se o homem, com seus débeis poderes, é capaz de tantas realizações por meio de seleção artificial, não vejo limite para a quantidade de modificação, ou ainda, para a beleza e a infinita complexidade das *coadaptações* entre os seres orgânicos, uns aos outros e em relação às suas condições de vida, em vir-

tude do poder de seleção da natureza, que atua em longos períodos (2018, p. 176).

Uma origem desconhecida?

Apesar de tudo, a concepção na qual Wilson baseia a objeção a Darwin tem raízes na ortodoxia do próprio darwinismo. Abrindo sua *suma evolucionista*, Wallace afirma que “para apreciar plenamente o objetivo e o assunto de *A origem das espécies* [...] é mister formar uma concepção clara do significado do termo *espécie*” (2012, p. 19) – o que, porém, vai na contramão da conclusão com que Darwin encerra o Capítulo 2 de *A origem das espécies*: “a quantidade de diferença considerada necessária para dar às formas vivas o estatuto de espécie permanece indefinida”. A consequência lógica dessa conclusão para o conceito evolucionista de espécie é drástica, ensejando um nominalismo radical, incompatível com o propósito de definir “claramente” aquele conceito:

Considero o termo “espécie” um nome arbitrário, dado por conveniência a um grupo de indivíduos muito semelhantes e que, nessa medida, não difere essencialmente do termo “variedade”, dado a formas menos distintas e mais oscilantes. O termo “variedade”, por sua vez,

em comparação a formas meramente individuais, também se aplica arbitrariamente por mera conveniência (DARWIN, 2018, p. 105).

Não obstante, um elemento biológico substancial ressalta nas definições de espécie favorecidas por Wallace, formuladas respectivamente pelo botânico De Candolle e pelo zoólogo Swainson:

[De Candolle:] Espécie é uma coleção de todos os indivíduos que se assemelham entre si mais do que com qualquer outra coisa, que podem por fecundação mútua produzir indivíduos férteis e que se reproduzem por geração, de tal sorte que podemos por analogia supor que todos eles procedem de um único indivíduo.

[Swainson:] Espécie, na acepção usual do termo, é um animal que, no estado natural, se distingue – por certas peculiaridades de forma, tamanho, cor ou outras circunstâncias – de outro animal. Ela dissemina, “segundo seu tipo”, indivíduos que se assemelham perfeitamente ao pai; suas peculiaridades, portanto, são permanentes (WALLACE, 2012, pp. 19-20).

As definições se espelham quase per-

feitamente: em ambas, são determinantes as funções da semelhança e da permanência, da reprodução e da filiação. A pretexto de ilustrá-las com exemplos, o próprio Wallace acusa o limite dessas definições para a elucidação da origem das espécies:

A gralha (*Corvus frugilegus*) e o corvo (*Corvus corone*) são duas espécies distintas porque, em primeiro lugar, elas sempre diferem entre si em algumas pequenas particularidades de estrutura, forma e hábitos, e, em segundo lugar, porque as gralhas sempre produzem gralhas, os corvos produzem corvos, e os dois tipos de ave não se cruzam. Concluiu-se, por conseguinte, que todas as gralhas do mundo descendem de um único par de gralhas, e que, de igual modo, os corvos descendem de um único par de corvos, ao mesmo tempo que se considerou impossível que corvos pudessem descender de gralhas, ou vice-versa. A “origem” do primeiro casal de cada tipo é um mistério [...] uma “origem” desconhecida” (2012, p. 20).

Mas, e se tal “origem desconhecida” se encontrasse justamente na monstruosidade criativa dos indivíduos em constante interação metabólica e variação autopoietica? Será que essa característica não

implica uma tendência formalmente contrária – embora efetivamente solidária – à reprodução filiativa, algo como uma *aliança interespecífica diferencial*?

É o que propõem Deleuze Guattari, ao explicar o conceito metafísico de devir por referência ao neoevolucionismo, do qual Lynn Margulis (1998), com sua teoria da endossimbiose evolucionária, é uma das principais vozes (HARAWAY, 2016, pp. 58 e ss.):

O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, e no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de devir entre raízes jovens e certos microorganismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). Se o neoevolucionismo afirmou sua originalidade, e em parte em relação a esses fenômenos nos quais a evolução não vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e cessa de ser uma

evolução filiativa hereditária para tornar-se antes comunicativa ou contagiosa. [...] O neoevolucionismo parece-nos importante por duas razões: o animal não se define mais por características (específicas, genéricas, etc.), mas por populações, variáveis de um meio para outro ou num mesmo meio; o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas. Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica (DELEUZE GUATTARI, 1997, p. 19).

Sem dúvida, há consequências do neoevolucionismo que se voltam contra a doutrina não apenas “darwinista” mas também darwiniana da evolução arborescente da vida (DARWIN, 2018, pp. 179-201), com a “transferência horizontal” de caracteres entre espécies distintas – “*momentum* involucionário” (HUSTAK MYERS, 2012) – vindo a sobrepujar a descendência vertical com modificação (JABLONKA LAMB, 2014, pp. 385-392). Incapaz de tratar delas no momento, gostaria de ressaltar o traço “rizomático” referido pelos filósofos, segundo o qual a origem das espécies residiria na comunicação e no contágio como relações transversais entre populações heterogêneas. Nesse sen-

tido, as espécies naturais seriam, antes de mais nada, aspectos perspectivais, *espectros*, de povos em aliança diferencial e transfiguração simbiótica. *Monstros*.

Teratologia

Tudo isso resulta de que a origem das espécies mede-se fundamentalmente por sua capacidade natural de variação. A vida consiste na variação incessante de formas orgânicas. Trata-se de uma variação *paralógica*, que não se regula necessariamente pelo ideal racional de unidade sistemática. Levando essa tese ao limite, torna-se possível então perguntar: visto que, com o passar do tempo, gêneros se transformam em espécies, e espécies em gêneros, será possível propor em contrário que, segundo a mesma dinâmica, variedades se tornam monstruosidades, e monstruosidades, variedades? Há, na origem de toda espécie, sempre um monstro? Se, em seu surgimento, toda espécie foi uma variedade discrepante, e se, em sua forma atual, toda variedade bem definida é uma espécie incipiente, parece haver uma tendência generalizada à monstruosidade na configuração das formas de vida: *o monstro, e não o típico, seria a forma originária do vivente* (VALENTIM, 2018, pp. 189-212). Em vez de uma sub-antropologia, a biologia de *A origem das espécies* implica uma teratologia.

Ao mencionar a lógica aberrante

dos monstros, penso aqui no conceito de monstruosidade proposto por Foucault em seu comentário ao “quase-evolucionismo do século XVIII” como “presságio” do darwinismo (1992, p. 168). “Ruido de fundo, murmúrio ininterrupto da natureza”, o filósofo coloca o monstro ao lado do fóssil na condição de antípodas para a explicação da dinâmica evolutiva:

O monstro faz aparecer a diferença: esta e ainda sem lei e sem estrutura bem definida; o monstro e o fulcro da especificação, mas não e mais que uma subespécie na obstinação lenta da história. O fóssil e aquilo que deixa subsistir as semelhanças através de todos os desvios que a natureza percorreu; funciona como uma forma longínqua e aproximativa da identidade; marca um quase-caráter no mover-se do tempo. [...] Quer como um movimento incessantemente delineado, mas estancado desde seu esboço, e perceptível somente nas bordas do quadro, nas suas margens descuidadas: e assim, sobre o fundo do contínuo, o monstro narra, como em caricatura, a gênese das diferenças e o fóssil lembra, na incerteza de suas semelhanças, as primeiras obstinações da identidade (1992, p. 172).

Assim, enquanto o fóssil opera como fundamento das identidades ao longo do *continuum* da vida, o monstro, “fulcro da especificação”, consiste no fator explicativo das discontinuidades, com a monstruosidade sendo algo como um coeficiente de multiplicação da diferença.

Podemos supor que a taxonomia virtualmente aberrante de Darwin se assemelha à “enciclopédia chinesa” referida no célebre início de *As palavras e as coisas* – enciclopédia comentada por Borges em “O idioma analítico de John Wilkins” (2007, pp. 121-126) – antes que à taxonomia sistematicamente tipológica de Lineu:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nos a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde será escrito que “os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitoes, e) sereias, f)

fabulosos, g) caes em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar o jarro, n) que de longe parecem moscas”. No deslumbramento dessa taxonomia, o que de subitito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, e o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar *isso* (FOUCAULT, 1992, p. 5).

Contudo, é preciso fazer ressalva de que, ao contrário de corroborar a originalidade do monstro, ou seja, sua prioridade em relação ao típico, tanto quanto sua precedência real em relação à própria *táxis*, Foucault tende a “antropologizar” a monstruosidade, subentendendo-a como dispositivo lógico voltado à explicação sistemática da natureza:

A monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste, ao contrário, em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O impossível não é a vizinhança das coisas, e o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se. Os animais “i) que se agi-

tam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo” – onde poderiam eles jamais se encontrar, a não ser na voz imaterial que pronuncia sua enumeração, a não ser na página que a transcreve? Onde poderiam eles se justapor, se não no não-lugar da linguagem? (1992, pp. 6-7).

Com isso, Foucault parece seguir à risca a sentença borgiana: “Sabidamente, não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural” (BORGES, 2007, p. 124). No entanto, a que razão, ou desrazão, se deve esse caráter arbitrário e conjectural? *Por que atribuir, ou reduzir, a uma operação de codificação racional da natureza pela linguagem o que, em sentido contra-antropológico, poderia, ou mesmo deveria, ser reconhecido como refluxo transformador da vida sobre o conceito?* Como afirma Donna Haraway, se “a natureza é um *tópos* e uma poderosa construção discursiva”, trata-se, por outro lado, de uma construção “efetuada nas interações entre atores material-semióticos, humanos e não[-humanos]” (2004, p. 66). Sem sequer aventar a possibilidade de tal “construtivismo” multiespecífico, a arqueologia foucaultiana permanece assim bem mais obediente ao espírito da lei transcendental da especificação que a teratologia darwiniana.

Com efeito, para Kant, o monstro as-

signala nada menos que o limite mais extremo e estranho à razão pura, sob a (anti-)forma da “adversidade a fins” (LEMOS, 2014, p. 200) da natureza: “Um objeto é *monstruoso* se, pela sua grandeza, anula o fim que constitui o seu conceito” (KANT, 2002, p. 99, AA 90). Por sua vez, contrariamente à orientação transcendental, seja esta crítica ou arqueológica, a filosofia zoológica de Darwin, graças à sua sensibilidade precoce às “promessas dos monstros” (HARAWAY, 2004), esboça uma conceitualidade por si monstruosa – uma “fizoofia” (NODARI, 2017).

Phantasía animal

Podemos agora entrever, ousando pensar a partir e talvez além de Darwin, um fundamento, digamos, selvagem para a especificação dita “arbitrária”. Trata-se da “capacidade [dos viventes] de produzir imagens e serem afetados por elas” (COCCIA, 2010, p. 11) – por assim dizer, uma origem imanente das espécies vivas, segundo a qual as suas formas lógicas não seriam senão refrações espectrais de imagens corpóreas. A ambiguidade está inscrita na própria etimologia do termo: afora seu significado lógico-taxonômico, espécie significa ao mesmo tempo forma, figura, imagem. Enquanto a forma é substancial e categorial, a imagem é intencional e performática. Como aponta Cervelin, tradutor de *A vida sensível*:

Em um primeiro momento, *species* poderia significar o complexo das características coincidentes em muitos indivíduos, ou seja, o termo “especie” tal qual utilizado pela taxonomia biológica. Por outro lado, a etimologia do termo latino e o seu uso pelo discurso filosófico apontam para outras significações que dizem respeito ao pensamento das imagens e do intelecto, à figura exterior que pode ser vista, à forma, ao aspecto, à aparência, às imagens impressas na imaginação (2010, pp. 6-7).

Para Coccia, o significado imagético – diríamos, *spectral* – de espécie é, sem dúvida, o mais concreto:

A vida animal – a vida sensível em todas as suas formas – pode ser definida como uma faculdade particular de se relacionar com as imagens: ela e a vida que as próprias imagens esculpiram e tornaram possível. Cada animal não é senão uma forma particular de abertura ao sensível, uma certa capacidade de apropriar-se dele e de interagir com ele. [...] Se é a faculdade sensitiva que dá nome e forma a todos os animais, as

imagens desempenham um papel semelhante ao alimento, ao delinear a maneira pela qual cada um vive. A vida precisa, na mesma medida, tanto do sensível e das imagens quanto da nutrição. O sensível define as formas, as realidades e os limites da vida animal (2010, pp. 10-11).

Entendidas como imagens imanentes aos seres vivos, que se espelham mutuamente para a produção dos seus corpos, as formas intencionais não são exclusivamente humanas; por sua vez, ao operar como categorias aplicadas aos viventes, *as formas taxonômicas são intrinsecamente antropocêntricas*. Mas o que, segundo Coccia, explicaria a prevalência desse significado abstrato, substancial e taxonômico, na compreensão das espécies? Vejamos:

A proibição de reconhecer qualquer autonomia ontológica às imagens e um dos inúmeros mitos fundadores que a modernidade produziu e cultivou. No gesto aparentemente insignificante pelo qual Descartes procurou liberar “o espírito de todas aquelas pequenas imagens que flutuam no ar, as ditas formas [*species*] intencionais, que tanto cansam a imaginação dos filósofos”, travase na realidade uma das bata-

lhas decisivas do pensamento moderno contra o proprio passado. [...] Foi somente o abandono da forma [*species*] intencional que possibilitou fazer coincidir o sujeito com o pensamento (e com o pensado) em todas as suas formas. [...] Aos olhos dos modernos a forma [*species*] intencional se apresentava como um obstaculo inutil que impedia pensar a percepcao subjetiva: a existencia do sensível, separada tanto do sujeito quanto do objeto, torna efetivamente impossivel toda reducao da teoria do conhecimento em psicologia, em teoria do sujeito. E toda teoria das imagens se torna entao um ramo accidental da antropologia. Do mesmo modo, somente o abandono dessas “imagens” por todo ato espiritual permite considerar a reflexao do sujeito sobre si mesmo como o fundamento de todo conhecimento (2010, pp. 12-14).

Desse modo, a “autonomia ontológica” das imagens, persistente na filosofia pré-moderna, seria recusada na modernidade em proveito da constituição do homem como sujeito autônomo do conhecimento em seu pretense domínio sobre a natureza:

A propria consistencia do co-

gito ergo sum cartesiano e ameaçada pelas formas [*species*] intencionais. Elas exprimem, de fato, o modo com que o objeto insiste no sujeito, uma especie de lasca de objetualidade infiltrada no sujeito, ou o sujeito enquanto projetado em direcao ao objeto e a realidade exterior, nao psiquica (literalmente tendido em direcao a eles). Se e gracias a essas *species* que podemos sentir e pensar, qualquer sensacao e qualquer ato de pensamento demonstrariam nao exatamente a verdade do sujeito ou a sua natureza, mas sim a simples existencia das imagens (2010, p. 14).

Todavia, como diria Lévi-Strauss, a potência selvagem das espécies enquanto formas vivas persiste no pensamento domesticado, assombrando-o: se a presença das imagens no sujeito autônomo do conhecimento atesta a “insistência” do objeto no sujeito, é porque os animais, *humanos* e *não-humanos*, inter-vêm incessantemente, como que agentes infiltrados, na intimidade pretensamente inviolável da subjetividade metafísica. As formas animais subsistem como verdadeiros espectros na imaginação subjetiva, tornando possível, inclusive, a própria abstração classificatória, ou especificação, pela qual se procura dominá-las. Mais além, reconhecida como faculdade extra-humana de

constituição dos corpos vivos, *a imaginação consiste no fundamento monstruoso da especiação*, pois precede não só a reprodução, que é fisicamente dependente do corpo-imagem, mas preside também o metabolismo, na medida em que este implica a troca “material-semiótica”, “simpoiética” (HARAWAY, 2016, pp. 58-98), de imagens entre os corpos animais. Onde o nexos real entre imaginação, especiação e “monstruação”, explícito no conceito de *metamorfose*:

Cada espécie é a metamorfose de todas aquelas que a precederam. Uma mesma vida que se fabrica [*se bricole*] um novo corpo e uma nova forma a fim de existir diferentemente. Eis a significação mais profunda da teoria darwiniana da evolução, que a biologia e o discurso público não querem entender: as espécies não são substâncias, entidades reais. Elas são “jogos de vida” (no mesmo sentido em que se fala de “jogo de linguagem” para o discurso), configurações instáveis e necessariamente efêmeras de uma vida que ama transitar e circular de uma forma à outra. Não tiramos ainda todas as consequên-

cias da intuição darwiniana: afirmar que as espécies estão ligadas por uma relação genealógica não significa simplesmente que os seres vivos constituem uma grande família. Significa, sobretudo, estabelecer que a identidade de cada espécie é puramente relativa. Toda identidade específica define exclusivamente a fórmula de continuidade (e de metamorfose) com outras espécies (COCCIA, 2020, pp. 15-16).⁴

Por conseguinte, quando Darwin acusa como insuperável a defasagem da taxonomia em relação às formas vivas, é como se, na contramão do antropocentrismo moderno, testemunhasse a origem *imane*nte das espécies na capacidade imaginativo-metamórfica dos seres vivos. A evolução seria, antes de tudo, obra da *phantasia* animal. *A origem das espécies* poderia ser lido não apenas como uma investigação genealógica das formas de vida, mas também como um tratado “factual-especulativo” (HARAWAY, 2004, p. 63) acerca da imaginação animal em suas múltiplas transfigurações. A sua questão central seria, então: como os viventes produzem por si e entre si mesmos suas próprias espécies? *Se não há criação*

⁴Coccia reatualiza aqui uma intuição original de Haeckel, para quem a filosofia natural de Goethe, estruturada sobre o equilíbrio instável entre metamorfose (“força centrífuga de formação”) e especiação (“força centrípeta de formação”), antecipa prodigiosamente o “transformismo” darwiniano (2012, pp. 30 e ss.).

independente de formas vivas, é porque, além de sensíveis, elas são imanentemente criativas, sencientes.

Por mais aberrante que possa parecer, tal hipótese interpretativa explica, entre outras coisas, a peculiar profusão de imagens animais mescladas a entidades conceituais que tanto caracteriza a *filosofia* de Darwin – trama única de vida e conceito, tão amarrada a ponto de se tornarem quase indiscerníveis quanto ao papel que suas respectivas formas desempenham como funções lógicas na argumentação (PIMENTA, 2018, pp. 24-26). De fato, a prosa darwiniana mimetiza ostensivamente o seu próprio objeto, tornando-se tão “intricada” quanto ele (DARWIN, 2018, p. 175), ao proceder mediante seleção, variação, divergência, operações que regem, segundo o filósofo naturalista, a (trans)formação complexa das espécies.

Trata-se, enfim, de algo que não deveria soar menos que óbvio: conforme o espírito da própria teoria, *A origem das espécies* é forma viva, perspectiva de certa espécie em meio ao conjunto das espécies naturais, e obra animal, pensamento primata sobre a vida na Terra. Animal-Darwin.

Coda

Para terminar, caberia, apesar de tudo, questionar a equivalência firmada por Coccia, e considerada mais acima, entre continuidade e metamorfose na dinâ-

mica da vida. Se a metamorfose, como parece ser o caso, implica, em algum nível, disrupção monstruosa, *catástrofe*, a referida equivalência demanda ser complexificada, com a metamorfose a ser pensada para além da antinomia metafísica entre continuidade e descontinuidade. Trata-se, a rigor, de uma dificuldade que o metamorfismo de Coccia herda da própria teoria darwiniana, segundo a qual “a natureza não procede por saltos”.

Consideremos, por exemplo, a seguinte passagem do Capítulo 6 de *A origem das espécies*, “Dificuldades relativas à teoria”, na qual Darwin, examinando o problema da transição de forma dos seres vivos diante da continuidade da vida, afirma:

Em muitos casos, é extremamente difícil conjecturar por meio de quais transições um órgão teria chegado ao seu estado atual, e, no entanto, considerando-se que a proporção entre formas vivas e conhecidas e formas extintas e desconhecidas é muito pequena, constato, não sem admiração, que dificilmente se encontra um órgão para o qual não aponte um grau transicional conhecido. É uma observação confirmada pelo velho adágio da história natural, *Natura non facit saltum*, máxima admitida por quase todos os naturalis-

tas mais tarimbados; ou, como bem colocou Milne-Edwards, a natureza é pródiga em variedades e avara em inovações. Seria assim na teoria da criação das espécies? Estariam ligados entre si, invariavelmente, todas as partes e órgãos de muitos seres independentes, cada um deles supostamente criado à parte e designado a um lugar na natureza? Por que haveria a natureza de dar saltos de uma estrutura a outra? Na teoria da seleção natural, compreende-se claramente por que ela não o faria, pois atua aproveitando-se de variações sucessivas mínimas e jamais poderia saltar, mas avança sempre, a passos curtos e lentos (2018, pp. 278-279).

Na segunda versão do mesmo capítulo, publicada na 6a. edição de *A origem das espécies* sob o título “Objecções variadas à teoria da seleção natural”, a mesma distinção, entre variação de caracteres por meio de modificações sucessivas mínimas e inovação de estrutura mediante descontinuidades abruptas, é reforçada a ponto de a possibilidade de algo como a metamorfose catastrófica dos seres vivos ser rechaçada como de ordem sobrenatural, anti-científica:

Quem defende que uma forma

antiga qualquer sofreu uma transformação súbita, graças a uma força ou tendência interna, tem de assumir, contra toda a analogia, que muitos indivíduos variaram dessa mesma maneira. Mas a ideia de grandes mudanças estruturais abruptas contraria as transformações pelas quais a maioria das espécies parece ter passado. Pior ainda, o proponente das transformações súbitas será levado a conceber que muitas estruturas lindamente adaptadas a todas as outras partes de uma criatura, e às condições circundantes, foram produzidas de repente; mas não terá como explicar essas complexas e maravilhosas coadaptações; e terá forçosamente de admitir que não há vestígio, no embrião, dessas grandes e súbitas transformações. O que equivale, parece-me, a abandonar os domínios da ciência para adentrar os do miraculoso (2018, pp. 777-779).

Não obstante, como se sabe, Darwin apoia sua pressuposição da continuidade suave entre as formas vivas, a da uniformidade evolutiva, na pretensa “imperfeição do registro geológico” (2018, pp. 379 e ss.) – hipótese refutada pela geologia e pela paleontologia “neocatastrofistas” que se lhe seguiu

ram,⁵ em favor daquilo que, em 1955, Velikovsky chamou exemplarmente de “*evolução cataclísmica*”:

A uniformidade, que Darwin considerava o principal apoio da teoria da evolução, quase fez com que sua teoria saísse da realidade. As grandes catástrofes do passado, acompanhadas por descargas elétricas e seguidas de radioatividade, poderiam ter produzido mutações múltiplas e repentinas do tipo que se consegue hoje em laboratório, porém em escala imensa. O passado da huma-

nidade, bem como o do reino animal e o do reino vegetal, também deve agora ser considerado à luz da experiência de Hiroshima [ou Chernobyl, ou Fukushima, ou mesmo Wuhan...], e não mais ser visto da vigia do *Beagle* (1981, p. 253).

Face a tudo isso, restaria elaborar (tarefa para outra ocasião) um conceito de metamorfose adequado à dinâmica catastrófica da vida na Terra – sobretudo agora, quando, no Antropoceno, por obra da civilização industrial, o colapso da biosfera avança a passos largos.⁶

Referências

- BORGES, J. L. *Outras inquisições*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CERVELIN, D. “Nota sobre a tradução brasileira”. In: E. Coccia. *A vida sensível*. Tradução de Diego Cervelin. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010, pp. 6-7.
- COCCIA, E. *A vida sensível*. Tradução de Diego Cervelin. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010.
- _____. *Métamorphoses*. Paris: Bibliothèque Rivages, 2020.
- DANOWSKI, D. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- DARWIN, C. *On the Origin of Species By Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859.
- _____. *A origem das espécies por meio da seleção natural, ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Organização, apresentação e tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. “1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...”. In: G. Deleuze F. Guattari. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997, pp. 11-113.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HARAWAY, D. “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. In: D. Haraway. *The Haraway Reader*. New York and London: Routledge, 2004, pp. 63-124.

⁵Para uma interpretação da polêmica biogeológica entre uniformitarismo e catastrofismo na perspectiva da Sexta Grande Extinção, atualmente em curso, enquanto evento emblemático do Antropoceno, cf. KOLBERT, 2015, pp. 103-104: “O que por vezes é rotulado de neocatastrofismo, mas que hoje em dia é em grande parte considerado geologia padrão, defende que as condições da Terra mudam muito devagar, exceto quando isso não acontece. Nesse sentido, o paradigma vigente não é cuvieriano nem darwiniano, mas combina elementos importantes de ambos – ‘longos períodos de tédio interrompidos pelo pânico ocasional’. Embora raros, esses momentos de pânico são desproporcionalmente importantes. Eles determinam o padrão da extinção, ou seja, o padrão da vida”.

⁶Cf., entre outros, DANOWSKI VIVEIROS DE CASTRO, 2014; KOLBERT, 2015; HARAWAY, 2016; MARQUES, 2016; LATOUR, 2020.

- _____. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- HAECKEL, E. *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck*. Nachdruck des Originals von 1882. Paderborn: Salzwasser Verlag, 2012.
- HUSTAK, C. MYERS, N. "Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters". *Differences*, Providence, 2012, v. 23, n. 3, pp. 74-118, May.
- JABLONKA, E. LAMB, M. J. *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Revised Edition. Cambridge and London: The MIT Press, 2014.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- KOLBERT, E. *A sexta extinção: uma história não natural*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.
- LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução de Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- LE MOS, F. "Kant e o Monstro". *Kriterion*, Belo Horizonte, 2014, v. 55, no. 129, pp. 189-203, Janeiro/Junho.
- LE GUIN, U. K. Ursula K. Le Guin Interviewed by John Wray. *The Paris Review – The Art of Fiction*, New York, 2013, no. 221, Issue 106, Fall.
- MARGULIS, L. *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York: Basic Books, 1998.
- MARGULIS, L. SAGAN, D. *O que é vida?* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- MARQUES, L. *Capitalismo e colapso ambiental*. 2a. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2016.
- MATURANA, H. VARELA, F. *De máquinas e seres vivos: autopoiese – a organização do vivo*. Tradução de Juan Acuña Llorens. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.
- NODARI, A. "Filozoofia". *Canguru*, Curitiba, 2017, no. 2, pp. 21-27, Julho/Setembro.
- PIMENTA, P. P. "Apresentação: O grande livro de Charles Darwin". In: C. Darwin. *A origem das espécies por meio da seleção natural, ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora, 2018, pp. 9-36.
- _____. *Darwin e a seleção natural: uma história filosófica*. São Paulo: Edições 70, Discurso Editorial, 2019.
- VALENTIM, M. A. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.
- VELIKOVSKY, I. *Terra em ebulição*. Tradução de Aldo Bocchini Neto. São Paulo: Melhoramentos, 1981.
- WALLACE, A. R. *Darwinismo: uma exposição da teoria da seleção natural com algumas de suas aplicações*. Tradução de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Edusp, 2012.
- WILSON, E. O. "Novas espécies". In: E. O. Wilson. *Diversidade da vida*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 67-95.

Recebido: 20/11/2019
Aprovado: 20/07/2020
Publicado: 30/12/2020

Ruptura, Dobra e Emenda do Eu: Esboço para uma Teoria da Subjetividade

[Rupture, Fold and Amendment of the Self: An Outline for a Theory of Subjectivity]

Cássio Robson Alves da Silva*

Resumo: O impulso que direciona o eu para a objetividade do conhecimento é o mesmo que se volta sobre si mesmo no interior da subjetividade. O propósito deste trabalho é mostrar que esse movimento empreendido pelo indivíduo, ou seja, o desdobrar-se do eu sobre si mesmo (a dobra), é sucedido pela atividade livre do pensamento na qual o eu recupera (emenda) o que se perdeu na busca especulativa. Assim, tal recuperação apresenta-se através de manifestações legítimas da subjetividade (dúvida e desespero), as quais podem ser concebidas como a negatividade constituinte da existência humana. Para tanto, confronta-se a filosofia do dinamarquês Kierkegaard, de caráter não sistemático, com outras concepções sistemáticas do real presentes na história da filosofia, tais como as de Leibniz e o idealismo alemão, a fim de obter um esboço para se pensar a questão do eu como abertura da subjetividade diante da tarefa do existir humano.

Palavras-chave: Subjetividade. Kierkegaard. Dobra. Emenda. Vazio.

Abstract: The impulse that directs the self towards the objectivity of knowledge is the same as that which turns on itself within subjectivity. The purpose of this paper is to show that this movement undertaken by the individual, that is, the unfolding of the self on itself (the fold), is succeeded by the free activity of thought in which the self recovers (amends) what was lost in the speculative search. Thus, such recovery is presented through legitimate manifestations of subjectivity (doubt and despair), which can be conceived as the negativity that constitutes human existence. To this end, it is a matter of confronting the philosophy of the Danish Kierkegaard, of a non-systematic character, with other systematic conceptions of the real present in the history of philosophy, such as those of Leibniz's and German idealism, in order to obtain an outline to think about the self as an opening of subjectivity in the face of the task of human existence.

Keywords: Subjectivity; Kierkegaard; Fold; Amendment; Emptiness.

*Mestre e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente realiza doutorado na mesma instituição. E-mail: cassioalvesdasilva13@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9014-3416>.

Introdução ou a fissura inicial da subjetividade

Há pontos obscuros, turvos, nebulosos, espécie de mundo das ideias ainda em gênese, em formação e que às vezes não chegam nunca a desenvolver-se.

João da Cruz e Sousa

Há metafísica bastante em não pensar em nada.

(Alberto Caeiro) Fernando Pessoa

A grande questão impulsionadora deste trabalho pode ser colocada da seguinte maneira: como o indivíduo percebe a si mesmo numa compreensão filosófica da realidade? Observaremos, à luz de Kierkegaard, de sua contraposição ao fazer sistemático¹ da filosofia, o que resta da existência humana após a tentativa de conjugar a finitude com a saída racional do homem em direção à totalidade infinita.

Na esteira de Nietzsche e bem antes de Emil Cioran assimilar, no século XX, os espasmos do homem em decorrência da vontade de transcendência, Kierkegaard já intuía as tensões do indivíduo imbuído nessa empreitada. Longe de reconstituir os traços sistemáticos expostos à crítica de Kierkegaard, tentaremos entender a subsistência do eu

compreendida como afastamento gradativo de uma noção abstrata da existência (*Existenz*) humana para podermos, assim, aproximarmos-nos do conteúdo concreto subjetivo e examinar a pluralidade de relações dessa dimensão.

O que restaria da subjetividade após a tentativa de abarcar a totalidade do real enquanto objetividade infinita? Para falarmos da constituição do eu diante de tal questão, podemos dizer que o horizonte do pensamento filosófico em geral está marcado por uma importante definição consagrada por Aristóteles e retomada por outros pensadores ao longo da história da filosofia.

O homem, no seu primeiro esforço inteligível, segundo Aristóteles (2007, p. 116), sofre o impacto originário do

¹Sobre a relação entre sistema e subjetividade. Cf. GROSOS, 1996.

ser por intermédio do intelecto passivo (*nous patétikos*) e toda a realidade mostra-se em seguida habilitada ao conhecer através do intelecto ativo (*nous poiétikos*). Ao contrário do que pode parecer, assimilar a ambiguidade desse *nous* não pressupõe, veremos, que o espírito (em grego: *pneuma*) já esteja determinado. Esta bifurcação oportuniza uma *transição patética* (em dinamarquês: *Overgange patetiske*)², pois não sabemos onde situar definitivamente o eu, uma vez que, após sofrer a ação do inteligível, o intelecto encontra-se também compelido ao tratamento abstrato enquanto atividade do pensamento, podendo confundir-se com outras realidades.

Mas o que é o eu? Nos termos do pensamento moderno, poderíamos dizer que o eu é a consciência de si, mas esta identificação é de todo modo disjuntiva, pois o “sou consciente de mim mesmo é”, segundo Kant (1995, p. 30), “um pensamento que contém já um duplo eu, o eu como sujeito e o eu como objeto (*Objekt*)”. Ainda que preservando a clássica cisão aristotélica, Kant (1995, p. 30, grifo do autor) vai além precisamente pelo fato de que distingue o “Eu, que pensa e intui, a pessoa” do “Eu do objeto que por mim é intuído” ou, em outros termos, distingue o eu lógico do eu psicológico, enquanto cons-

ciência empírica, “capaz de múltiplos conhecimentos”. Para evitar equívocos, podemos dizer que o eu, tal como coloca Kant, está situado como subpartição de uma partição englobante que é a relação entre finito e infinito, tempo e eternidade, etc. O que investigaremos é o efeito disjuntivo dessa bipartição, a fim de evidenciar como isso se manifesta na existência (*Tilvaerelse*) humana e como os esforços reparadores de tal disjunção podem ser muitas vezes insuficientes.

Podemos encontrar, na *Monadologia* de Leibniz, um equivalente desse procedimento inicial. A articulação dos termos distintos, seja em Aristóteles, seja em Kant, ganha significado ambíguo quando constatamos que “uma alma não pode ler em si mesma senão aquilo que está nela representado distintamente, e não poderia subitamente desenvolver todas as suas *dobras* [*replis*], pois vão ao infinito” (LEIBNIZ, 2009, p. 36, grifo nosso). Doravante, tomaremos, para além do ponto de partida kantiano acima mencionado, a identidade entre pensar e ser³, evocada por Leibniz (2009, p. 30), como algo amplamente problemático. No *Pós-escrito*, obra para a qual voltaremos adiante, Kierkegaard (2013b, p. 130) mostra tal problemática como abertura:

²Kierkegaard refere-se à transição patética como contraponto às transições dialéticas, comuns na filosofia moderna (Pap. IV C 11-13). Ao longo do nosso texto esse contraste será evidenciado.

³“Ao pensar em nós mesmos pensamos no Ser, na substância, no simples e no composto, no imaterial e mesmo em Deus, concebendo como aquilo que em nós é limitado, n’Ele é sem limites” (LEIBNIZ, 2009, p. 30).

A ideia sistemática é o sujeito-objeto, é unidade de pensar e ser; a existência, ao contrário, é precisamente separação. Disso não se segue de modo algum, que a existência seja irrefletida, mas a existência abriu espaço entre sujeito e objeto, entre pensar e ser.

A resolução das determinações do pensamento padece de uma dissolução interna capaz de um impulso produtor, gerador de estados inquietantes, ainda que estes sejam conjecturados e logo represados dentro de um plano rigorosamente sistemático. Por isso, em Leibniz (2009, p. 29), quando a ausência do distinto perturba a unidade simples⁴, logo surgem as condições necessárias para que seja superada a vertigem (*vertige*) oriunda dessa etapa turva do pensar. Em nossa discussão evitaremos assumir essa posição de modo definitivo embora saibamos que, segundo Schelling (1998, p. 23, tradução nossa), é preciso alegrar-se quando se oferece qualquer ponto de unificação. Mas o alento é momentâneo, visto que é necessário esclarecer, com Kierkegaard (1979, p. 200) e contra a cisão de Kant e a superação do atordoamento (*étourdissement*) leibniziano, que “aquele eu, do qual ele teria se despojado, [...] provoca agora sua tristeza.” Desse modo levare-

mos até o limite as consequências dessa postura e abertura de espaço entre esses termos acima sublinhada.

A razão não para, pois o que havia sido determinado como sujeito, no primeiro momento, logo passa ser objeto num segundo momento e, portanto, de fato *desaparece* e cede posto a outra coisa, a qual, por sua vez, não está destinada a permanecer, senão a ceder lugar a outra coisa mais elevada. (SCHELLING, 1998, p. 107, tradução nossa, grifo do autor).

Esta citação de Schelling ecoa fortemente no jovem Johannes Climacus, um dos pseudônimos de Kierkegaard. Ainda profundamente influenciado pelo pensamento moderno (de que a filosofia começa pela dúvida), ele entendia, na obra *É preciso duvidar de tudo*, de 1843, que essa passividade inicial pode surgir da tentativa de conceber a consciência de si mesmo como indeterminação diante da multiplicidade infinita, no sentido de mantê-la aberta a toda exterioridade, inclusive a do eu pronto a ser objetificado.

Ora, “a consciência do filósofo precisava, assim, abraçar as mais vertiginosas contradições: sua própria personalidade, sua pequena *emenda*

⁴Cf. LEIBNIZ, 2009, p. 29: “Donde se vê que, se nada tivéssemos de distinto e, por assim dizer, elevado e de um mais alto gosto em nossas percepções, permaneceríamos em constante estado de atordoamento”.

[*Amendement*] – a filosofia de todo o mundo como desenvolvimento da filosofia eterna” (KIERKEGAARD, 2003, p.

53, grifo nosso). Vejamos, portanto, para quais direções aponta a emenda em suas respectivas dobras internas.

As múltiplas dobras

Gradativamente, percebe-se que a subjetividade ganha conteúdo quando o eu concreto e singular coloca-se, também, como conteúdo diante da multiplicidade infinita cognoscível. Desse modo, o impulso que direciona o eu para a objetividade do conhecimento é o mesmo que se volta sobre si no interior da subjetividade. Todavia, a dúvida seria o primeiro elemento causador da ruptura qualitativa do pensamento convertido em consciência de si mesmo. Se para Kant (1995, p. 31, grifo nosso), “toda observação psicológica interna, por nós empreendida, nos pode servir de prova e exemplo de que isso é assim, pois se exige que [...] afetemos o sentido interno – o que pode ir até a *fadiga*”, para Climacus (2003, pp. 64-65, grifo nosso), por outro lado, tudo se daria de modo que, diz ele ironicamente, “quanto mais importante aquele que repete a proposição, mais profundo é o corte [em dinamarquês: *Afbrydelsen*]”, ou ainda, que “a proposição foi confirmada pela repetição, mas confirmada justamente para separar”.

Não obstante corramos o risco de confundirmos o começo da subjetividade com o começo da filosofia, constatamos que esse movimento empreendido pelo indivíduo (em dinamarquês: *den Enkelte*), ou seja, o desdobrar-se do eu sobre si mesmo (a dobra), é sucedido pela atividade livre do pensamento através da qual o *eu* recupera (emenda) o que se perdeu no corte originário da dúvida, entendida aqui como incompatibilidade entre instâncias qualitativamente opostas. Também traduzido por interrupção, o termo *Afbrydelsen* sugere que a questão do começo como dúvida renove a cada instante a consciência de si enquanto singularidade concreta, “como um homem que empurra morro acima uma carga pesada muitas vezes sucumbe a peso, de modo que seu pé escorrega e a carga rola morro abaixo [...]”, distanciando o indivíduo de uma concepção abstrata de si mesmo (KIERKEGAARD, 2003, p. 54).

O sentido interno do qual falava Kant, pode também ser denominado de

Quid pro quo.
Pois EU é um outro.

Arthur Rimbaud

interioridade, mas com a diferença de que, em termos kierkegaardianos, não se exclui o aspecto heterogêneo de cada indivíduo em função da homogeneidade de uma consciência pura. Sobre isso objetaria Vigilius Haufniensis, outro pseudônimo de Kierkegaard (2010, p. 149), afirmando, na obra *O Conceito de Angústia*, de 1844, que essa fissura kantiana, causada pela determinação da reflexão na produção de um eu lógico e um eu psicológico, é, na verdade, o esquema para exclusão ou a ausência da interioridade, pois “a infelicidade mesmo do saber consiste em que tudo se tornou terrivelmente grandioso” ou, na melhor das hipóteses, para usar as palavras de Adorno (2010, p. 347), tornou-se uma “interioridade sem objeto”.

A partir dessa crítica, Kierkegaard, por meio de seus pseudônimos, almeja impedir que o eu também se eleve ao nível de subjetividade abstrata dado que, dessa forma, – na saída de si como tentativa de abarcar a multiplicidade infinita – “seria preciso, afinal que indivíduo fosse onisciente e o mundo estivesse pronto” (KIERKEGAARD, 2003, p. 56). A dificuldade de aceitar a consciência pura como inteligibilidade absoluta tem como consequência direta a aceitação da interioridade do indivíduo. Inversamente e de modo limitador, isso se dá em virtude de que “tornar-se consciente do eterno em toda concreção histórica [...]” está “reservado à divindade” (KIERKEGAARD,

2003, p. 56), e tal estado de coisas encontraria conformação apenas no sistema monadológico de Leibniz (2009, p. 41) “sendo cada Espírito como uma pequena divindade em seu domínio” ou no sistema hegeliano. De modo bastante assertivo Kierkegaard (2010, pp. 150-151) resume o que até agora dissemos da seguinte maneira:

O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si, do próprio indivíduo, não a autoconsciência pura, mas a autoconsciência que é tão concreta que nenhum autor, nem o de vocabulário mais rico, nem o mais hábil nas descrições, jamais conseguiu descrever um único tipo desses, enquanto que cada um dos homens é um deles. Esta autoconsciência não é contemplação, pois quem acredita nisso ainda não compreendeu a si mesmo, já que vê que ele próprio ao mesmo tempo está em devir, e portanto não pode ser algo conclusivo para a contemplação. Esta autoconsciência é portanto ato [...].

Desse modo, tem razão Adorno (2010, pp. 169, 179, grifo nosso) quando diz que:

Se em Kant, ‘a consciência em

geral' insiste, para aquém da *fratura* [em alemão: *Bruches*], como garantia da ontologia, Kierkegaard renuncia à validade científica de 'resultados' e contrasta com a causalidade da experiência exterior a consciência particular do ser humano individual como consciência concreta.

Ainda retomando as inflexões da consciência acima mencionadas, podemos dizer que a instabilidade do espírito, além de ser sentida pela ausência do eu, sofre um déficit ontológico irreparável, cujo *pathos* alcança a linguagem, bem como o âmbito ético. A não correspondência imediata entre possibilidade e necessidade, entre ação e ideia, afeta a consistência do eu e o mantém no lastro da ruptura entre sujeito e objeto de tal modo que, "em relação à possibilidade, a palavra é o *pathos* supremo" e "em relação à realidade efetiva a ação é o *pathos* supremo" (KIERKEGAARD, 2016, p. 107, grifo do autor).

Com efeito, Kierkegaard (2010, p. 148), ao assumir a individualidade concreta, reforça o distanciamento radical entre tempo e eternidade, finito e infinito, homem e deus, cuja diferença ontológica se exprime de duas maneiras: numa direção, para o indivíduo, "a

ideia de uma existência de Deus tem, logo que é colocada como tal para a liberdade do indivíduo, uma onipresença que para a individualidade delicada tem alguma coisa de constrangedora" e, justamente por isso, lhe falta interioridade. Numa outra direção, reconhecendo a malfadada pretensão de se efetivar enquanto espírito absolutamente determinado (Deus), o homem é, no entender de Schelling (1991, p. 44), o ser "dotado de si-mesmo e de um caráter específico (cindido de deus) e precisamente essa ligação constitui a personalidade." Aqui, o ponto de partida do eu é marcado por uma *alteração* da personalidade como contraste dialético diante de si mesmo e diante de Deus.

Só poderíamos falar de um eu ativo se, unilateralmente, não houvesse a imposição desesperada que faz com que o eu seja mais do que se é. Em última instância, ao relacionar-se consigo próprio, diz Kierkegaard através de Anti-Climacus (1979, p. 233), em *Doença para a morte*, de 1849, "sem levar o seu desespero [*Fortvivlelse*] ao ponto de, experimentalmente, se erigir em Deus, nenhum eu derivado pode, contemplando-se, dar-se por mais do que é". O eu passivo, da mesma forma, também desespera, pois vai confinar-se em sua sujeição interior. Em ambos os casos a constituição do eu poderia ser o resultado de uma ação recíproca⁵ ou de

⁵A ação recíproca é uma categoria predominante no idealismo alemão, geralmente utilizada para explicar a relação causa e efeito entre determinados termos.

uma receptividade mútua de instâncias qualitativamente opostas.

Todavia, a esse respeito, Kierkegaard critica a noção de ação recíproca pelo fato desta ser apenas uma categoria relacional operada no âmbito da abstração. As consequências dessa dinâmica dar-se-iam, segundo Kierkegaard, de modo que a consciência indeterminada diferenciaria-se da dialética quanto aos fatores da síntese do eu. É aqui que o eu se desespera e o surgimento da ação recíproca não passa de uma unilateralidade da razão. Os meandros desse desenvolvimento podem ocorrer de duas maneiras. Em primeiro lugar, para Kierkegaard (1979, p. 195), “o homem é espírito”, porém, indaga ele, “o que é espírito? É o eu”. Em segundo lugar, por indicar o espírito como o núcleo do eu, traz consigo também a sua condição “como relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Ao trazer a relação para interioridade, a síntese implica um dos termos dialeticamente e “sob este ponto de vista, o eu ainda não existe”, sendo o desespero “a discordância interna numa síntese cuja relação diz respeito a si própria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

Ora, se o eu na tentativa de tornar-se si próprio se desespera na infinidade de uma consciência em geral, nega a si enquanto finito em função de uma transparência que o faria mergulhar no absolutamente infinito. Porém, isso, para

a ação recíproca, é pura abstração e não evitaria, do ponto de vista do eu, a unilateralidade do desespero que se perde no infinito, cujo risco de personificação faria o eu, transparente de si próprio, mergulhar até Deus. Assim, “o unilateral rejeita, clara e indefinidamente, o que não quer possuir”, porque desespera voltando a si de mão (espírito) vazia ou, o que é pior, como adiante veremos, porque “a unilateralidade do pensamento produz uma aparência de se possuir tudo” (condição prometeica) (KIERKEGAARD, 2016, p. 66):

Em toda vida humana que se julga já infinita, e o quer ser, cada instante é desespero. Porque o eu é uma síntese de finito que delimita e de infinito que ilimita. O desespero que se perde no infinito é portanto imaginário, informe; porque o eu não tem saúde e não está livre do desespero, senão quando, tendo desesperado, transparente a si próprio, mergulha até Deus. (KIERKEGAARD, 1979, p. 208).

Trata-se de algo sutil e ao mesmo tempo problemático, pois esta saída infinitizada – sendo ela delegada exclusivamente pela vontade – poderia, por um lado, como vimos, fazer com que o eu mergulhasse até Deus e, por outro lado, tal mergulho é justamente a impossibilidade de identificação do eu

com tal Ser, caso contrário este movimento configuraria a irrupção do mal ou da loucura (o mal da razão?).

Num outro momento, Kierkegaard associa a expansividade da reflexão aos momentos mais variados da inteligência e o faz, seguramente, recuperando a importância da imaginação nos enlaces da filosofia de Fichte (1984, p. 114) na qual o filósofo alemão atesta que a “imaginação é uma faculdade que oscila no intermédio entre determinação e não-determinação, entre finito e infinito”. Kierkegaard (1979, p. 208), não por acaso, declara reconhecimento da imaginação dizendo que “ela é a reflexão que cria o infinito” e nisso o “velho Fichte tinha razão”.

No entanto, essa concessão (STEWART, 2017, p. 16)⁶ é apenas parcial, considerando que Kierkegaard não leva a cabo a inteireza do sistema fichteano. Entretanto, os momentos são gradativos e o eu acaba sendo um produto desta oscilação, dado que é “o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 209). O indivíduo é para Kierkegaard não apenas a experiência da imaginação submetendo, seja pela especulação filosófica, seja pela filosofia transcendental, o querer, o conhecer ou o sentir; o indivíduo que se entrega

indefinidamente a essas atividades “se perdeu no imaginário” e “todo eu corre igualmente o risco de nele se perder, e, abandonando-se voluntariamente, se deixe levar” (KIERKEGAARD, 1979, p. 209).

É neste regresso a si que pode residir a possível validade da assertiva de Adorno de que o eu concreto de Kierkegaard encontraria sentido numa práxis subjetiva. Nesse sentido, pode-se tomar a interioridade como núcleo de onde parte a decisão da existência, não como mero intermédio “dado que não lhe é permitido extrair as suas determinações do mundo objetivo” e, por isso, “ele vem a ser definido de dentro para fora a partir da mesma ‘interioridade’ à qual ele deveria atribuir ‘sentido’” (ADORNO, 2010, pp. 175-176). Impactado pelo seu contraste implacável com a objetividade exterior, o eu, “como si mesmo, permanece privado de determinação; como *ponto de corte* [em alemão: *Schnittpunkt*] das linhas conceituais, ele nunca vem a ser concebido como este si-mesmo.” (ADORNO, 2010, p. 177, grifo nosso).

Por outro lado, é por não ser determinável como algo puramente exterior que a interioridade se instaura como realidade concreta fornecendo-lhe uma determinação específica, aquém do formalismo abstrato. Em contrapartida, isso ocorre em virtude de que, num tra-

⁶Jon Stewart (2017, p. 16) lembra que “Kierkegaard tem sido saudado tanto como crítico do Idealismo Alemão quanto como seguidor dele”.

tamento puramente conceitual do sujeito, pensar a si mesmo é já conceber-se como objeto habilitado à identificação e este é metodologicamente, desde o seu mais tenro surgimento, colocado como algo desconhecido, de natureza quase inapreensível. Nesse instante, o eu é dissociado de si mesmo para, então, assumir uma forma objetificada e receber passivamente a condição de realidade incógnita submetida aos procedimentos lógicos e suas respectivas inferências genéricas. No entanto:

O existente não é um X abstrato que realiza algo e depois vai mais além [...]; mas o existente se torna concreto no vivenciado e, quando vai mais além, tem isto consigo e pode perdê-lo a qualquer instante; ele tem junto a si, não do modo como a gente tem algo no bolso, mas em virtude desta coisa determinada, ele é o que é de modo mais especificamente determinado, e se a perdesse perderia sua própria determinação mais específica. Pela decisão na existência, um existente, mais especificamente determinado, tornou-se o que é; se deixa isto de lado, não é como se perdesse algo, de modo que não se perdesse a si mesmo e só tivesse perdido algo, mas então perdeu a si mesmo e deve começar do começo. (KIERKEGAARD, 2016, p. 204).

Mais do que circunscrever esse movimento numa mera tautologia, o eu percebe-se a si mesmo [*Self*] sem a necessidade de recorrer extrinsecamente à instância niveladora de uma subjetividade abrangente. Portanto, vale ressaltar, novamente com Adorno (2010, p. 175), que não somente “a virada de Fichte ao ato como unidade de teoria e práxis, conduz para fora da tautologia”.

O progresso, neste caso [...] está em que o desespero já não provém sempre dum choque, dum acontecimento, mas pode ser devido a essa reflexão sobre si próprio, e não é então uma simples submissão passiva a coisas exteriores, mas, em parte, um esforço pessoal, um ato. Manifesta-se aqui, efetivamente um certo grau de reflexão interna, e portanto um regresso ao eu; e esse começo de reflexão inicia a ação de escolha pela qual o eu se apercebe da íntima diferença com o mundo exterior. (KIERKEGAARD, 1979, p. 224).

Com Kierkegaard, evidentemente, embora não se trate de uma determinação absoluta, a importância dessa determinação específica tem como característica marcante uma condição prome-teica resultante dos desdobramentos do

eu na busca por ser si mesmo. Assim, os impasses ontológicos presentes nesse procedimento já foram evidenciados, quais sejam, o risco de uma identificação com Deus na possível transparência absoluta de si próprio ou ainda a opacidade igualmente absoluta de modo que o mal seja engendrado como demência demoníaca tendo como base a “insurreição egoica da existência humana” (GROSOS, 1996, pp. 16-17) decorrente do fracasso da identidade (BUTLER, 2018). O caráter demoníaco é inerente ao “pensar que a eternidade poderia lembrar-se de o privar da sua miséria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 235). Porém, sabe-se que “o indivíduo não deixa de ser um humano, não se despoja do hábito da finitude” (KIERKEGAARD, 2016, p. 203).

Kierkegaard (2016, p. 203) sugere que é necessário abandonar o religioso (enquanto orientação para Deus) na crise da doença, embora saiba que a doença não seja para a morte. Se pela vontade o indivíduo não se torna o que se é, sob pena de engendrar o mal ou a loucura, se não se constitui efetivamente enquanto eu sob pena de estar continuamente desesperado, qual é, todavia, a fonte de justificação da existência do eu fora ou pelo menos distante da representação de Deus?

Hegel, no seu escrito sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling (Differenzschrift)*, atesta

que “o postulado do amor e da fé soa mais agradável e mais suave do que uma exigência maravilhosa de uma intuição transcendental” (2003, p. 118). É possível que Kierkegaard tenha escutado tal recomendação, pois em obras centrais (*As obras do Amor e Migalhas Filosóficas*, por exemplo) o filósofo dinamarquês chega a esboçar tais postulados, os quais se mostrariam válidos na confrontação das antinomias e paradoxos por parte do indivíduo confinado entre duas estruturas (finito e infinito, tempo e eternidade, verdade e não-verdade, possibilidade e necessidade, etc.). Malgrado isto, nosso propósito se detém em momentos metodologicamente anteriores da obra de Kierkegaard e propõe analisar as insuficiências e intermitências do homem diante dessas contradições ontológicas, isto é, antes da afirmação de qualquer certeza absoluta conquistada pela fé, pelo amor ou pela razão.

Não seria demasiado evocar – mesmo de modo anacrônico – a prosa poética de Rimbaud e tomar para si a seguinte exortação: “Cautela, meu espírito. Nada de projetos violentos de salvação” (RIMBAUD, 1998, p. 181). Não estariam perdendo de vez a esperança na salvação aqueles que negam a violência, uma vez que é dos violentos o Reino dos Céus?⁷ Por ora, essa questão pode permanecer suspensa.

Para o que nos importa, por Kier-

⁷Mt 11, 12.

kegaard não circunscrever o indivíduo concreto, o eu, suprassumido como etapa intermediária de um sistema filosófico totalizante, é que Michael Theunissen (2005) denomina-o como precursor de um anteprojetado de modernidade. É bem verdade que ele concentra sua análise exclusivamente na questão da melancolia (em alemão: *Schwermut*; em dinamarquês: *Tungsind*) presente nos primeiros escritos de Kierkegaard, mas isto retrata o sentimento negativo em relação ao enrijecimento conceitual da época profundamente influenciada pelo idealismo alemão.

Numa carta de 16 de janeiro de 1842 ao amigo Emil Boesen, Kierkegaard (1956, p. 104) já expressava seu descontentamento com desenvolvimentos dialéticos, base metodológica para a construção de sistemas filosóficos. Neste período, via o estético como seu “verdadeiro elemento”. Por estético entenda-se o movimento através do qual “um indivíduo rejeita a si mesmo para salvar algo grande”. O complemento não necessariamente sequencial, o ético, dar-se-ia, então, quando o indivíduo “desiste de tudo para salvar a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 108).

De acordo com Deleuze (2013, p. 31), a natureza da dobra possui um componente, um “elemento genético ideal da curvatura variável” que é a inflexão, ou seja, um redirecionamento qualitativo constituindo, assim, o movimento das sinuosidades existentes na dobra. Em outros termos, essa inflexão fornece as

condições para que a subjetividade consútil possa reestabelecer internamente elos perdidos a partir de vincos corroídos pelas desilusões especulativas. Essa concepção converge com o que Henri-Bernard Vergote (1982, p. 318, tradução nossa) afirma sobre a passagem do estético para o ético na filosofia de Kierkegaard, entendendo-a como mudança de posição do espírito, “modificando”, assim, “correlativamente a posição de todas as constituintes da personalidade”. Inequivocamente, o impulso dessa inflexão, por exemplo, fez com que o guarda-livros de Frater Taciturnus trocasse, na elasticidade de sua ideia fixa, a razão pela loucura (VALLS, 2004, p. 49); ou que o jovem Johannes Climacus, entusiasmado pelo pensar, colocasse tudo em jogo, quer se tornasse sábio, quer se tornasse louco (KIERKEGAARD, 2003, p. 94).

A psicologia kierkegaardiana não busca, no entanto, nulamente rivalizar com as ciências empíricas. Mas ela almeja completá-las reinterpretando a parcialidade de seus resultados numa visão de homem como animal metafísico. (VERGOTE, 1982, p. 319, tradução nossa).

Contudo, os esforços de Kierkegaard não estão direcionados, por assim dizer, à construção de uma metafísica *stricto sensu*. Isto o faz distanciar-se paulatinamente do projeto de metafísica subje-

tiva de Fichte e também do empirismo metafísico presente no último período da obra de Schelling, com sua *Filosofia da Revelação*.⁸ Nesta, Schelling enfatiza a importância da filosofia positiva na justificação da doutrina do cristianismo e é aqui onde reside a decepção de Kierkegaard, ouvinte das aulas do filósofo alemão em Berlim.

Enfim, para adiar a salvação e para reforçar, como síntese, o apelo antinômico da própria existência humana, Kierkegaard nos faz acreditar que “independentemente de todo saber a respeito de si mesmo”, o existir se constitui como desespero, estando o homem direcionado para o finito ou para o infinito (ADORNO, 2010, p. 186). Entretanto, sabe-se que o direcionamento para este último prefigura as consequências da atitude prometeica dentro do arranjo subjetivo em relação à realidade objetiva, podendo surgir como frequente reconciliação formal, como emenda, sem, no entanto, jamais constituir-se enquanto conteúdo válido para pensar e solucionar as contradições do indivíduo com o real.

O que deriva dessa concepção não é o resultado de possíveis nivelamentos ou conformidades obtidas na aceitação de si mesmo, pois estas poderiam em última instância, pelo anseio deses-

perado de determinação – e ainda não sendo possível a determinação pela decisão concreta –, adequar-se apressadamente aos primeiros arquétipos fornecidos pela abstração. Os representantes do idealismo alemão transferem a não correspondência direta entre os termos opostos para uma zona de não determinação, cujo estatuto ontológico seria absorvido por uma *contraimagem* (em alemão: *Gegenbild*), em Fichte (2014, p. 36), ou por um *contradivino* (em alemão: *widergöttliche*) em Schelling (KIERKEGAARD, 2014, p. 144). Em Kierkegaard, tal zona de não determinação pode irromper como hermetismo.

O problema é constantemente renovado, pois o que se apresenta como resolução é uma emenda, um mero fechamento, fazendo com que o eu se encerre no vazio do hermetismo; “então, ou o seu desespero condensa-se numa forma superior, mas sempre hermética, ou desesperar-se-á destruindo o disfarce exterior que como incógnito [como um X] envolvia sua vida” (KIERKEGAARD, 1979, p. 230).

Por força de oposição, sendo este hermetismo definitivo, “aqui rouba-se o fogo roubado dos deuses por Prometeu... aqui rouba-se a Deus a ideia de que ele nos contempla” (KIERKEGAARD, 1979, p. 232). No que concerne

⁸Aliás, numa outra carta ao seu amigo de infância Emil Boesen, desta feita em 6 de fevereiro de 1842, Kierkegaard relatava não estar satisfeito com os rumos tomados por Schelling. Cf. KIERKEGAARD, 1956, p. 104 e SCHELLING, 1998, pp. 120-122. Sabe-se que entre novembro de 1841 e fevereiro de 1842 Kierkegaard fora ouvinte nas aulas de F. W. J. Schelling em Berlim, onde o filósofo alemão ministrava suas lições sobre a *Filosofia da Revelação* (*Spätphilosophie*). As anotações do filósofo dinamarquês foram preservadas e designadas originalmente como *Apontamentos sobre a Filosofia da Revelação de F. W. J. Schelling* (Notesbog 11. *F. W. J. Schellings forelæsniger over åbenbaringsfilosofien*).

a qualificação subjetiva, o eu acaba por desvanecer-se no nada por encerrar pre-remptoriamente a relação com toda e qualquer exterioridade; fecha-se, portanto, à multiplicidade infinita, ao geral, a Deus e a qualquer tipo de nivelamento imposto abstratamente (sociedade, história-universal, rebanho, gênero humano, massa, eternidade). Absorvido pelo universal, o indivíduo luta para não alienar-se de si mesmo, empreendendo dobras e mais dobras, para, enfim, efetivar a emenda e se esta “não cicatrizar, ele salvaguarda a cada instante uma probabilidade de salvação” (KIERKEGAARD, 1979, p. 228).

A essa excepcionalidade prometeica acrescenta-se a constante suscetibilidade ao vazio. Ora, o indivíduo, sempre estranho à prolixidade da razão provocada pela ruptura entre sujeito-objeto, sente-se absorto numa universalidade abstrata. Tornando-se redutível ao nivelamento, o indivíduo corre o risco de perder a si mesmo.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel (2005, p. 79) afirma que o “Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é”. Entretanto, aqui, objetaria Kierkegaard, “o indivíduo já não pertence a Deus, nem a si mesmo, nem a sua amada, nem a sua arte, nem a sua ciência” e “sabe que está pertencendo a uma abstração”, pois o “nivelamento é o equivalente reflexivo da Modernidade à ideia de destino na Antiguidade” (KIERKEGAARD, 2012, pp. 60-61, tradu-

ção nossa).

Trata-se, em suma, de uma tranquilidade sepulcral, visto que “cada homem é um mundo inteiro de representações que estão sepultadas na noite do Eu” (HEGEL, 2005, p. 79), doravante, como vimos, convertida em desespero. A manifestação deste desespero, editada por Victor Eremita, consta nos papéis de A, outro pseudônimo de Kierkegaard (2013a, p. 60), como *pathos* existencial: “Miserável destino! [...] entedias-me acaba por ser, entretanto o mesmo, *um idem per idem* [o mesmo pelo mesmo]”. Por fim, antes de encaminharmos nosso trabalho para conclusão, é preciso brevemente dizer que até o valor de verdade torna-se ambíguo quando relacionado com a subjetividade.

Quer se defina verdade, mais empiricamente, como concordância do pensar com o ser, ou, mais idealisticamente, como concordância do ser com o pensar, importa, em qualquer dos casos, que se dê minuciosa atenção ao que se entende por ser e que ao mesmo tempo se atente a que o espírito humano consciente não seja atraído com engodos para o indeterminado, não se venha a tornar fantásticamente alguma coisa tal que nenhum ser humano jamais foi ou pode ser, um fantasma com o qual indivíduo se ocupa ocasionalmente, sem contudo jamais

elucidar para si mesmo. (KIERKEGAARD, 2013b, p. 197).

Além de remeter à relação entre pensar e ser evocada em nossa introdução, a questão da verdade e da não-verdade incide sobre o indivíduo a mesma tensão dialética presente no interior da formação do espírito sem, no entanto, fixar na ideia nenhum dos termos. Para esclarecermos isto, convém, já que estivemos até aqui em constante diálogo com Adorno, fazer uma ressalva. Como Ál-

A emenda do eu à guisa de conclusão

Em toda discussão empreendida até aqui buscou-se evitar o que, através de Herbert Marcuse (2011, p. 218), conhecemos como “o tratamento terapêutico do pensamento [*therapeutic treatment of thought*]” para, assim, subverter internamente a lógica conformista e conclusiva de alguns sistemas filosóficos. Tal estratégia tornou-se possível, pois, ao invés de operarmos subordinados às

vario Valls alerta, o fato de Adorno incorrer apressadamente na tese de que Kierkegaard seria um idealista, reside, por um lado, na máxima kierkegaardiana de que “a subjetividade é a verdade”, mas, por outro lado, apoia-se no equívoco de ocultar em sua tese que “a subjetividade [também] é não verdade” (VALLS, 2017, p. 243). Uma vez mais – é necessário insistir nisso – as relações entre os termos qualitativamente opostos mantêm-se disjuntiva, não obstante haja esforços unificadores.

[...] Se tivéssemos a coragem de olhar cara a cara as dúvidas que concebemos sobre nós mesmos, nenhum de nós proferiria um “eu” sem envergonhar-se.

Emil Cioran

Como a vida é oca e vazia de significação!

Søren Kierkegaard

demarcações sistemáticas, optou-se por evidenciar os “limiões de intensidade ontológica” (GUATTARI, 2006, p. 46) e mostrar como o indivíduo se relaciona com eles.

Buscamos, ainda, articular o desempenho do eu diante da ruptura (fissura) originária do espírito entre sujeito-objeto e denominamos isso de dobra. Por conseguinte, optou-se por nomear

emenda os possíveis reparos e consequências daquela fissura, bem como das dobras empreendidas. Percebemos que a dobra, como sobreposição dos termos outrora apartados converteu-se numa elasticidade dialética. É válido realçar, porém, que tais esforços acabavam por hipostasiar, em algum momento, uma das instâncias qualitativamente opostas e o eu, o indivíduo, comprimido entre elas, mecanicamente estava impelido a determinar seu próprio conteúdo sem, no entanto, poder identificar-se completamente com ele. Em nossa tese, o eu, contorcendo-se nesse procedimento, cai no vazio de si mesmo, não consegue destituir deus (ou pelo menos uma saída prometeica) e, como corolário deste assunto, engendraria o mal ou a loucura (em dinamarquês: *Galskab*).

Vinculamos o início de nossa discussão aos importantes empreendimentos de Aristóteles e, sobretudo, de Kant. Deste último extraímos o *prius* de nossa discussão atribuindo-lhe a ruptura formal e sem precedentes do eu lógico e do eu psicológico. Ao tentarmos articular os reparos dessa ruptura, trouxemos necessariamente Kierkegaard para o debate a fim de fazer com que o eu não orbitasse longe do seu ponto gravitacional que é, para o filósofo dinamarquês, a existência concreta de cada indivíduo. Nesse sentido, Kierkegaard, por mais longe que estivesse de Kant, aproximava-se dele por assumir as antinomias e estava sempre acompanhado

da tentação de erigir uma metafísica para resolvê-las. Sobre esse espectro metafísico, vale ressaltar que “a orientação para Deus dota o eu de infinito, mas essa infinitização, neste caso, quando o eu for devorado pelo imaginário, apenas conduz o homem a uma embriaguez do vácuo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 209). Para avançarmos na discussão, nossos argumentos perpassaram pela contraposição de Kierkegaard ao idealismo alemão e aos seus projetos metafísicos, cuja tentativa de reconciliação sistemática dos termos apartados não evitou, todavia, que as contradições incidissem sobre o indivíduo as mais variadas manifestações subjetivas, dentre as quais destacamos o desespero.

Por essa razão, no século seguinte, Deleuze (2018, p. 127), afirmaria que “a saída do kantismo não está em Fichte ou em Hegel, mas somente em Hölderlin, que descobre o vazio do tempo puro [eternidade?] e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura [*fêlure*] prolongada do eu e paixão constitutiva do Eu”. Poderíamos, pelo que vimos principalmente nos momentos derradeiros deste artigo, sem grandes prejuízos hermenêuticos atribuir a patente desta descoberta do vazio também à Kierkegaard. Diante disto, com Julia Watkin (1990, p. 73), é correto dizer que o filósofo dinamarquês:

Não tenta fornecer uma geografia ou metafísica do Reino celeste transcendente. Como um

possível destino para cada indivíduo, propõe um estado real de estar em frente ao reino da imanência em que ele [Kierkegaard] e seus pseudônimos indicam e sublinham a sua existência factual.

Resta-lhe explorar sua interioridade como separação radical e o que ocorre é o fechar-se sobre si mesmo no contendo do vazio, ainda que não definitivo. Percebemos que à emenda cumprir relativizar todos os desdobramentos até que o eu, além de isolar-se, possa também impor o mesmo isolamento, a mesma passagem ao nada às demais instâncias, inclusive a Deus. Só podemos falar de emenda caso esta seja entendida como o envolvimento da vacuidade sentida numa alteridade radical marcada pela resignação no/do vazio.

Em dinamarquês, a palavra resignar (*opgive*) guarda semelhanças morfológicas e proximidades semânticas com a palavra tarefa (*opgave*), problema a ser

resolvido; *opgive* indica que se entrega, se renuncia algo (*noget Opgivet*) ou desiste de algo. Isto é, ao resignar-se no retorno das frustrações metafísicas, o indivíduo entrega algo que não possui (a si mesmo), pois continuamente está em vias de desaparecer no reino do vazio da exterioridade. O eu não é um dom (*gave*). Precisamente por isso – por se resignar em detrimento de algo maior – é que a tarefa (*opgave*) da subjetividade está posta e o eu coloca-se constantemente como problema a ser resolvido: emenda da vacuidade não cicatrizada. Homens ocios no reino do vazio. Kierkegaard mostrou-se original por explorar e deflagrar a vacuidade como momento mesmo da tensão dialética do eu. Tal originalidade, de tão irreversível, mantém suas irradiações no enlace de uma subjetividade particionada pela adequação às exigências sistemáticas e dicotomias tradicionais, ao mesmo tempo que tenta uma reelaboração ante os insucessos desses mesmos procedimentos.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.
- _____. *Kierkegaard: A construção do estético*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls, São Paulo: Unesp, 2010.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2007.
- BUTLER, Judith. *La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard*. Tradução: Leandro Sánchez. Medelín: Ennegativo, 2018.
- CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- _____. *Nos cumes do desespero*. Tradução: Fernando Kablin. São Paulo: Hedra, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Tradução: Luiz Orlandi. Campinas: Papirus Editora, 2013.
- _____. *Diferença e Repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz Terra, 2018.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Os Pensadores*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *O destino do erudito*. Tradução: Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.
- GROSOS, Philippe. *Système et Subjectivité: étude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Schelling, Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

- GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução: José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- KANT, Immanuel. *Os progressos da Metafísica*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KIERKEGAARD, Søren. *Lettres des fiançailles*. Tradução: Marguerite Grimault. Paris: Falaize, 1956.
- _____. *Os pensadores*. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Tradução: Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O conceito de ironia: constantemente referido à Sócrates*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Journaux et Cahiers de notes*. Vol. I. Tradução: Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions L'Orante; Éditions Fayard, 2007.
- _____. *O Conceito de Angústia*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- _____. *La época presente*. Tradução: Manfred Swensson. Madrid: Trotta, 2012.
- _____. *Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte*. 1ª ed. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013a.
- _____. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol.I. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013b.
- _____. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Tradução: Óscar Parcero Oubiña. Madrid: Trotta, 2014.
- _____. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol.II. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *La Monadologie*. Paris: Librairie Classique Eugène Belin, 1886. Disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5551698p>>: acessado em [22/10/2019].
- _____. *A Monadologia e outros textos*. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Letra Livre, 2011.
- RIMBAUD, Arthur. *Prosa Poética*. Tradução: Ivo Barroso. São Paulo: Topbooks, 1998.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *A essência da liberdade Humana*. Tradução: Mária C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. *Filosofía de la Revelación*. Tradução: Juan Cruz Cruz. Pamplona: Cuaderno de anuário Filosófico, 1998.
- STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- _____. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução: Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- THEUNISSEN, Michael. *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*. Tradução: Antonio de la Cruz Valles y Naomi Kubota. Valencia: Náyade, 2005.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: Escritos, 2004.
- _____. *Kierkegaard, Préludes Brésiliens*. Paris: L'Harmattan, 2017.
- VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et Répétition*. (2 v.). Paris: Cerf/Orante, 1982.
- WATKIN, Julia. "Kierkegaard view of death". In: *History European Ideas*, Vol. 12, Nº 1, pp. 65-78, 1990.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El resto indivisible*. Tradução: Ana Bello. Buenos Aires: EGodot Argentina, 2013.

Recebido: 07/01/2020
Aprovado: 16/07/2020
Publicado: 30/07/2020

Considerações sobre a Relação entre Filosofia e Ciência em Alexandre Koyré a partir de uma Questão

[Considerations about the Relationship between Philosophy and Science in Alexandre Koyré from one Question]

Filipe Monteiro Morgado*

Resumo: A partir de uma questão apresentada na “Introdução” deste artigo, procuraremos elucidar a relação entre os pensamentos filosófico e científico conforme escritos de Alexandre Koyré. Dividimos nosso texto em quatro partes, que abordam: (1) a disputa de Koyré contra a filosofia da ciência positivista e a epistemologia de Émile Meyerson, estas duas defendendo a existência de verdades imutáveis; (2) a oposição de Koyré às epistemologias continuistas, apresentando o citado pensador como um descontinuista dado seu diagnóstico da historicidade da razão; (3) a tese koyreana que busca explicar a gênese do matematismo da física clássica como uma ilustração do primado teórico da ciência e da sua descontinuidade; (4) a resposta à questão inicial do nosso artigo, a partir da ideia da inseparabilidade entre filosofia e ciência e da ideia de descontinuidade da razão.

Palavras-chave: Alexandre Koyré. Filosofia. Ciência.

Abstract: Based on a question presented in the “Introduction” of this article, we will seek to elucidate the relation between philosophical and scientific thoughts, according to Alexandre Koyré’s writings. We divide our text into four parts: (1) Koyré’s dispute against the philosophy of positivist science and Émile Meyerson’s epistemology, both defending the existence of immutable truths. (2) Koyré’s opposition to the continuist epistemologies, presenting himself as a discontinuist given his diagnosis of the historicity of reason; (3) the koyrean thesis that seeks to explain the genesis of classical physics mathematism as an illustration of the theoretical primacy and discontinuity of science; (4) the answer to the initial question of the article, through the ideas of reason discontinuity and inseparability between philosophy and science.

Keywords: Alexandre Koyré. Philosophy. Science.

*Bacharel, licenciado e mestre (bolsista CAPES) em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: filipemonteirromorgado@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2732-7164>.

Introdução

No artigo que ora lhes apresentamos, abordaremos o pensamento do francorosso Alexandre Koyré (1892-1964), filósofo e historiador da filosofia, religião e ciência, almejando responder a um inquérito, qual seja: por que Koyré vislumbrou uma descontinuidade na história das ciências já na revolução científica do século XVII? Por dois motivos, a opinião koyreana pode suscitar certa estranheza: (1) quando se fala em corte epistemológico, refere-se a uma fissura na razão científica e (2) “científico” é entendido como algo que só passou a existir a partir do advento da ciência moderna. A fim de dirimir essas razões de estranheza, mostraremos que, conforme o pensamento koyreano, a ciência moderna nasceu de veras no século XVII, mas que a razão científica data de muito antes, já estando presente na filosofia.

A ciência moderna, uma ciência tematizada, teve sua consolidação, de acordo com nosso epistemólogo francorosso, a partir de uma brusca *mutação intelectual* culminada no século XVII. As pesquisas koyreanas atinentes à história das ciências primam pelo período inicial do pensamento científico moderno, em que surge a física clássica¹. Podemos considerar o referido

epistemólogo um racionalista, posto que enfatiza a atuação da matemática na ciência e, no pensamento filosófico, o matematismo; mas, a despeito do racionalismo, ele defenderá que a razão não é terreno habitado por absolutos e verdades imutáveis. As verdades científicas mudam.

Muito embora o imo das investigações koyreanas fosse a ciência moderna em suas origens, o epistemólogo não deixou de compreender, pioneiramente, que a história das ciências deve ser entendida como descontínua (BULCÃO, 2010, pp. 102-103), havendo, já na aurora da ciência moderna, alguma ruptura, fissura na razão. Dado o período que investigava (o início da ciência moderna), Koyré *parecia* encontrar-se em dupla desvantagem na tarefa de efetuar o diagnóstico da descontinuidade do desenvolvimento científico: (1) a primeira e quase óbvia desvantagem ocorre em virtude do epistemólogo francorosso ter efetuado um pioneirismo e, como todo trabalho pioneiro, trata-se de algo difícil de ser efetivado; (2) a segunda dá-se em razão de seu objeto de pesquisa ser mais a ciência em seu momento originário (século XVII) e não aquela em cujo interior já haviam ocorrido bruscas modificações (a título de exemplo, temos a segunda metade

¹Utilizaremos a mesma nomenclatura de *Études Galiléennes* (1939), que, ao menos em sua edição de 1966, indica, em nota de rodapé, a expressão “física clássica” para a pré-quântica e para a quântica, “física moderna”. Quando falarmos em “ciência moderna”, entretanto, estaremos referindo-nos à física clássica e moderna (KOYRÉ, 1966, p. 12), haja vista entendermos que elas têm algo em comum: a ênfase ao matematismo no tratamento do mundo físico. A física clássica ou pré-quântica é a de Galileu, Descartes, Newton, Laplace, etc. e a física moderna, a de Max Planck, Albert Einstein, Werner Heisenberg, etc.

do século XIX e o início do século XX). Ora, se comparado a pensadores cujo objeto de estudo é a ciência moderna já drasticamente modificada, que gozava então de salutares *mutações teóricas* em relação ao estado inicial da ciência matematizada, o filósofo-historiador francorruso parece encontrar-se em desvantagem na empreitada de diagnosticar a descontinuidade inerente ao progresso científico. Então, inquerimos: qual motivo fez o nosso epistemólogo entender que, já nos primórdios da física clássica, ocorrera uma descontinuidade no interior da racionalidade científica? Por agora, nossa resposta é lacônica: porque ele nunca achou possível separar, de maneira absoluta, a filosofia (e até mesmo a teologia) da ciência, frisando que uma revolução científica está sempre acompanhada de uma subversão filosófica (KOYRÉ, 2011c, p. 264), levando-o a considerar que já ocorrera, na história humana, outras rachaduras na razão, sendo a revolução científica do século XVII uma delas.

Primeira parte: a teoria como primado da ciência

Acima, valemo-nos de expressões como “teoria”, “ideias”, “quadro de ideias”. Fizemo-lo propositalmente, pois, desde quando iniciou suas pesquisas a respeito da história do pensamento científico, Koyré considerou a ciência como sendo, sobretudo, teoria, atividade in-

telectual, expurgando da explicação a respeito da sua gênese a ênfase dada à técnica, ao caráter prático da ciência moderna. Tal consideração possui resultados, sendo um deles a consideração de que, em ocorrendo uma mudança no cenário intelectual, abrem-se caminhos a novidades também na ciência, haja vista ela ser uma das suas integrantes. Foi o que ocorreu no século XVII: a ciência moderna foi fruto de uma radical *mutação intelectual* engendrada por um quadro de ideias produzido pela filosofia. Em *Études Galiléennes* (1939), Koyré escreve:

Com efeito, o estudo da evolução (e das revoluções) das ideias científicas [...] nos mostra o espírito humano lutando com a realidade; revela-nos seus defeitos, suas vitórias; mostramos qual esforço sobre-humano custou-lhe cada passo sobre a via da intelecção do real, esforço que resultou, por vezes, em uma verdadeira “mutação” do intelecto humano; transformação graças àquelas noções, às penas “inventadas” pelos maiores gênios, tornadas não somente acessíveis, mas ainda fáceis, evidentes para os estudantes (KOYRÉ, 1966, p. 11).

Na nota 6 do artigo “Galileu e Platão” (1943), assevera-se: “A ciência de Descartes e de Galileu foi, bem enten-

dido, extremamente importante para o engenheiro e o técnico. Afinal, ela provocou uma revolução técnica. Entretanto, não foi criada e desenvolvida nem por engenheiros, nem por técnicos, mas por teóricos e filósofos” (KOYRÉ, 2011e, p. 166). O tom do “Prefácio” à obra *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito* (1957) não é diferente: considerando rasas as interpretações que propunham explicar a revolução científica do século XVII a partir de uma “suposta conversão do espírito humano da *teoria* para a *praxis*, da *scientia contemplativa* para a *scientia activa et operativa*, o que transformou o homem de espectador em proprietário e senhor da natureza” (KOYRÉ, 2006, p. 1), Koyré fala em “mudança espiritual”, em “quadro de ideias”. Assim, podemos notar que o historiador-filósofo salienta o caráter teórico para explicar as origens da ciência moderna, não o seu cariz prático, ativo, técnico e tecnológico; isso porque sustenta que a técnica, o poder prático da ciência, não é senão criação da própria ciência, sendo esta a possi-

bilitadora da tecnologia e da técnica tal como se configuram na Modernidade. A física clássica não se confunde com a técnica, embora esta seja uma marca sumária daquela. A ciência moderna aperfeiçoou a técnica e promoveu a tecnologia. Os engenheiros não guiaram Descartes e Galileu; estes encetaram o caminho que aqueles deveriam seguir.

Havia ciência na Antiguidade e na Idade Média, mas não nos moldes modernos. Uma acentuada modificação no quadro das ideias ocorreu, forjada por filósofos, teólogos e – se assim já os podemos denominar – cientistas, acarreando o surgimento do que conhecemos como “ciência moderna” ou “física clássica”, abjurando o pensamento científico antigo e medieval, erigindo novos padrões de racionalidade. Quando Koyré dá primazia à teoria, vai de encontro aos positivistas, refratando tanto o ímpeto empirista deles quanto as suas consequências, como o menosprezo e/ou a aversão direcionados à influência dos pensamentos filosófico e religioso sobre a ciência. Conforme

²“Koyré critica a leitura positivista da história do saber científico. Mostra que o pensamento científico não se separa do pensamento filosófico, pois não se desenvolve no vácuo, mas sim no interior de um sistema de ideias” (BULCÃO, 2010, p. 99). “Se eu tivesse tomado inteiramente ao pé da letra o título de minha comunicação – as cosmologias científicas, isto é, aquelas que levam às últimas consequências a separação e, portanto, a desumanização do cosmo –, não teria, verdadeiramente, grande coisa a dizer, e teria tido de começar imediatamente com a época moderna, provavelmente com Laplace. Quando muito teria podido evocar, à guisa de pré-história, as concepções das primeiras épocas da astronomia grega, a de Aristarco de Samos, de Apolônio, de Hiparco, porque as concepções cosmológicas, mesmo as que consideramos científicas, só muito raramente – quase nunca, até – foram independentes de noções que não o são, ou seja, de noções filosóficas, mágicas e religiosas. Mesmo para um Ptolomeu, mesmo para um Copérnico, mesmo para um Kepler, e mesmo para um Newton, a teoria do cosmo não era independente daquelas noções. Portanto tomei ‘cosmologias científicas’ num sentido mais amplo, capaz de englobar as doutrinas dos pensadores que acabo de citar” (KOYRÉ, 2011a, p. 83, grifo nosso). Aliás, por falar em Laplace: “[...] o *determinismo*, como se diz a partir do século XIX, é ao mesmo tempo estrito e universal. Ele manifesta-se numa passagem famosa de Laplace, que o liga expressamente ao princípio de razão suficiente, apresentado como evidente. Ele estabelece uma ligação estreita entre determinismo e previsibilidade. E nota-se que esta requer, por um lado, o conhecimento das leis da mecânica e o domínio do aparelho matemático adequado, por outro, a medida precisa e exacta das condições iniciais que são de duas espécies, umas de ordem mecânica, outras de ordem geométrica” (BLANCHÉ, 1983, p. 75, grifo do autor).

entendiam os positivistas, tudo o que era filosófico e religioso configurava-se como entrave ao progresso científico². No século XIX e início do XX, a filosofia da ciência positivista era majoritária nas universidades, com algumas exceções importantes, como Poincaré e De Broglie (MOLES, 2010, p. 4). O que os positivistas tomavam por caro à ciência, com efeito, eram os fatos sensíveis, as coisas brutas observáveis empiricamente. Ora, o epistemólogo francorussu, ainda no “Prefácio” de *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito* (1957), frisa que “A ciência, a filosofia e até mesmo a teologia mostram interesse legítimo por questões sobre a natureza do espaço, a estrutura da matéria, os padrões de ação e, *last but not least*, sobre a natureza, a estrutura e o valor do pensamento e da ciência humana” (*idem*, pp. 2-3).

Koyré compreende, em suma, que, para entender o surgimento da ciência moderna, não se pode separá-la da filosofia e dos debates teológicos, que criaram uma ambiência intelectual da qual a ciência é, “a um só tempo, raiz e fruto” (*ibidem*, p. 1). A cisão nítida e absoluta

entre filosofia e ciência é impensável. Estabelecer fronteiras que separassem a ciência da filosofia seria um ato bastante arbitrário, pois essas disciplinas são, em certo grau, simbióticas. Por essa razão, Marlon Jeison Salomon salienta que

Se é apenas a partir da década de 1930 que ele [Koyré] irá se tornar historiador do pensamento científico, não se pode desconsiderar que em sua maneira de escrever esta história tal dissociação [entre filosofia e ciência] nunca será sustentada – o que não significa dizer que Koyré advogue contra a afirmação da autonomia da ciência³. Na Introdução ao primeiro dos três ensaios redigidos na segunda metade dos anos 30 e reunidos em 1939 sob o título *Études galiléennes* encontramos implicitamente esta ideia: o nascimento da ciência moderna não corresponde a um momento de cientificação do mundo, de purificação do espí-

Partindo disso que Blanché explica, fica clara a razão da crença laplaciana em uma inteligência divina capaz de saber a respeito de tudo (inclusive passado, presente e futuro, simultaneamente): “Devemos, pois, encarar o estado presente do Universo como o efeito do seu estado anterior e como causa do que vai seguir-se. Uma inteligência que, por um instante dado, conhecesse todas as forças de que está animada a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõem, e que, além disso, fosse ampla o bastante para submeter seus dados à análise, abarcaria na nossa fórmula os movimentos dos maiores corpos do Universo e os do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o futuro, como o passado, estaria presente aos seus olhos” (LAPLACE *apud* BERGÉ; POMEAU DUBOIS-GANCE, 1996, p. 30). Talvez, a ideia laplaciana dessa inteligência não tenha contribuído para a construção da ciência de Laplace, mas é certo que as noções de determinismo e previsibilidade (esta associada àquela (BLANCHÉ, 1983, p. 75), noções depois consideradas de cunho um tanto fideístico e, conseqüentemente, abandonadas na segunda metade do século XIX (*idem*, p. 75)) foram de imponente influência sobre a formulação do pensamento científico do astrônomo francês.

³“O que não significa, bem entendido, que eu pretenda negar a importância da descoberta, dos fatos novos, nem a da técnica, nem tampouco a autonomia e até mesmo a autologia do desenvolvimento do pensamento científico” (KOYRÉ, 2011c, pp. 264-265).

rito científico ao cabo da longa e taciturna noite da Idade Média, de estabelecimento das corretas e verdadeiras leis que regem os fenômenos físicos, mas sim a uma “profunda transformação intelectual”, a uma mutação da atitude intelectual que caracterizava o pensamento científico antigo e medieval, ou, mais precisamente, a uma transformação dos próprios marcos sobre os quais o pensamento até então se assentava. [...] Em passagens decisivas sobre todos os debates que, de Copérnico a Galileu, tornaram possível a emergência da noção de sistema mecânico da realidade e de uma física matemática, Koyré afirma sem demora: “não é de um simples problema de ciência, é de um problema filosófico que se trata ao longo de todo este debate”; ou ainda: “é de filosofia, de ontologia, de metafísica que se trata ao longo de todo este debate. Não de ciência pura” (SALOMON, 2010, pp. 75-76).

Privilegiando o aspecto teórico da ciência, Koyré rompe com a epistemologia vigente em seu tempo. Assim, torna-se possível mostrar que a partir da física clássica a ciência não visa ao mundo empírico tal como ele é, experienciando as coisas brutas, acessíveis empiricamente, e doravante formando

o saber científico, mas sim depurando o mundo mediante teorias, sendo marcante na ciência moderna o espectro teórico do matematismo, que, por sua vez, somente pôde realizar-se em virtude de uma mudança no quadro de ideias sobre a natureza do espaço na física, em que o espaço aristotélico do *Cosmos* foi substituído pelo universo infinito (o que veremos melhor adiante). Essa mudança ensejou em Koyré a ideia de que não há absolutos, sendo perecíveis até os axiomas e os fundamentos do pensamento, demonstrando desse modo que a razão é histórica e que, por conseguinte, a história das ciências é marcada pela mudança, sendo esculpida pela descontinuidade, fazendo o desenvolvimento da ciência repleto de rupturas teóricas.

Segunda parte: a história das ciências é descontínua

Abordamos, brevemente, a filosofia da ciência dos positivistas. Gostaríamos de chamar atenção, outrossim, para o círculo meyersoniano (este último integrado, durante certo tempo, também por Koyré) de epistemologia, especificamente para salientar que tanto os positivistas quanto os meyersonianos anelavam encontrar absolutos, estabelecer conhecimentos perenes, afastando da ciência qualquer efemeridade. A epistemologia de Meyerson distinguiu-se da dos pensamento positivista; en-

tretanto, entre ambos há uma comunida-
 dade que se dá em torno da esperança
 nos absolutos⁴. Koyré, por seu turno,
 faz declinar a ideia da existência de ab-
 solutos da razão. Sem absolutos, não
 há possibilidade de uma história epis-
 temológica continuista, posto que cai
 por terra o entendimento consoante o
 qual a ciência sempre se desenvolveria
 sobre uma base imutável formada
 por verdades perenes, pois essa não
 há, esvaindo-se de tempos em tempos.
 Entre os positivistas e a epistemologia
 meyersoniana, portanto, o desenvolvi-
 mento da ciência dar-se-ia por acúmulo
 de conhecimento, assentando-se sobre
 o mesmo solo e como se ela fosse um
 só edifício, obra una, cujos construto-
 res/*colaboradores* fossem os cientistas.
 Porém, o filósofo francorussu frustra
 o desejo daqueles. Doravante, ciência
 não é um caminho tão seguro quanto se
 supunha outrora.

[...] a modalidade do saber que
 se distinguiu ao longo do século

XVII a partir da física galile-
 ana não se inscreve em conti-
 nuidade com os saberes que a
 precederam. A física que surge
 então não é o prolongamento
 da física do Renascimento ou
 da Idade Média. A astronomia
 moderna não é uma continua-
 ção da astronomia assíria, indi-
 ana ou chinesa. Existe um corte
 epistemológico entre as ciências
 antigas e as ciências novas, que
 inauguram um novo regime de
 saber. Esse novo saber é o que
 Lacan, depois de Koyré, chama
 de “A ciência”, que qualifica
 como “moderna” por distingui-
 la da *episteme* antiga (GAULT,
 2015, p. 156).

A filosofia koyreana, ao frisar a rup-
 tura, o conflito de ideias científico-
 filosóficas do qual umas saíam vivas e
 outras, mortas, contrapor-se frontal-
 mente à leitura da história das ciências
 vigente em seu tempo, cujos apologis-

⁴A preocupação de afirmar os absolutos da razão perpassa, pois, a obra meyersoniana e torna-se evidente quando este [Meyerson] afirma: ‘Desembaraçamo-nos de tudo o que é *relativo* nas diversas observações para alcançar o *absoluto*, representado aqui por uma distância. Todos os observadores estudarão o mesmo espaço geométrico e é neste contexto que serão estabelecidos, de uma vez por todas, os fenômenos físicos. Aí está uma afirmação importante que nos mostra até que ponto o processo de pensamento ao qual obedecem os relativistas está de acordo com o cânone do intelecto humano que constitui não somente a ciência mas também o mundo do senso comum. Com efeito, este mundo de invariantes absolutos, colocado no contexto eterno do espaço, não somente o mundo da mecânica de Galileu e de Descartes, mas é ainda aquele da nossa percepção imediata’ (BULCÃO, 2010, p. 101, grifo do autor).

⁵Alexandre Koyré ficou famoso por sua história das revoluções científicas que se volta para as transformações ocorridas nos séculos XVI e XVII. Pode-se dizer que o caráter singular da sua obra histórica é sua ruptura com toda uma perspectiva positivista e evolucionista, dominante no campo dos estudos históricos, seja no da história das ideias, assim como, no das ciências” (BULCÃO, 2010, p. 99). “Na verdade Koyré foi levado aos estudos de história das ciências pelo círculo de pesquisas meyersonianos, do qual fez parte durante algum tempo e que dominava o contexto sorboniano da época, início do século XX. Acreditamos, entretanto, que Koyré não se manteve fiel ao mestre, na medida em que uma profunda diferença os separa” (*idem*, p. 100). Na sequência do artigo de Marly Bulcão, esse “acreditamos” demonstrar-se-á ser um eufemismo, dado que se provará a cisão entre a epistemologia koyreana e meyersoniana, gizando suas fronteiras, sobretudo no aspecto da apologia (Meyerson) ou oposição (Koyré) da/à existência de absolutos racionais.

tas eram positivistas e filósofos como Émile Meyerson⁵. Estes conferiam ao desencadeamento histórico das ciências um caráter contínuo, não havendo rupturas. Atinente a essa concepção, as ciências desenvolver-se-iam por acúmulo de conhecimentos e não por oposição de ideias. Assim entendido, a ciência de Einstein seria um desenvolvimento, um prolongamento, uma continuidade da ciência de Galileu, Descartes, Newton... A ênfase no cariz intelectual da ciência somado ao diagnóstico do declínio de absolutos leva nosso epistemólogo a entender que o intelecto, a razão humana, é maleável. Por conseguinte, a ciência, como expressão da racionalidade, também o é. Maleável, histórica, a razão desenvolver-se-ia, portanto, ruptilmente; a descontinuidade seria imprescindível a todo progresso científico. Agora, razão e descontinuidade não são opostas, sendo esta uma característica relevante daquela, cuja

presença faz-se indispensável ao desenvolvimento da racionalidade.

No século XIX, Lobachewsky demonstrou que a soma dos ângulos internos de qualquer triângulo retângulo ordinário é igual a uma medida menor do que a soma de dois ângulos retos, eclodindo, desse modo, a *verdade eterna*⁶ que supostamente continha a afirmativa “a soma dos ângulos internos de qualquer triângulo é igual à soma de dois retos”. Tratou-se de clara ruptura; outras mais não deixaram de ser notadas por nosso epistemólogo francorosso. Entretanto, Koyré salientara a filosofia e suas relações com a ciência para diagnosticar a descontinuidade da ciência e, de forma mais geral, da razão. Desse modo, nosso epistemólogo inaugura um novo entendimento do que seria a razão. Esta, antes entendida como morada do necessário, do imutável, habitada por absolutos, agora se torna arena de ideias mais ou menos

⁶Aqui, temos em mente, sobretudo, Descartes, que afirma, em carta a Marin Mersenne (1588-1648) escrita em Amsterdam e datada de 15 de abril de 1630: “Mas eu não deixaria de tocar, em minha física, várias questões metafísicas e particularmente esta: que as verdades matemáticas, as quais vós nomeais ‘eternas’, foram estabelecidas por Deus e em dependência inteiramente [dEle], bem como todo o resto das criaturas.” (ADAM TANNERY, 1897, v. 1, p. 145, tradução nossa). Diz, ainda: “[...] Deus que estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reinado” (idem, p. 145, tradução nossa). De Amsterdam, escreve ainda em carta ao mesmo destinatário, na data de 27 de maio de 1630: “Vós me demandais *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* [por qual gênero de causalidade Deus formou as verdades eternas]. Eu vos respondo que é *in eodem genere causae* [pelo mesmo gênero de causalidade] que ele criou todas as coisas, isto é, *ut efficiens totalis causa* [como causa eficiente e total]. Pois é certo que ele é também tanto autor da essência como da existência das criaturas: ora, essa essência não é outra coisa senão essas verdades eternas, as quais eu não concebo emanando de Deus senão como os raios, do Sol; mas eu sei que Deus é autor de todas as coisas, e que essas verdades são alguma coisa, e por conseguinte que Ele é o autor [delas]” (ibidem, pp. 151-152, tradução nossa). “E creio que seja o mais considerável aqui que encontre em mim inúmeras ideias de coisas que, mesmo se não existirem em parte alguma fora de mim, não se pode dizer, porém, que não sejam nada. Embora elas sejam pensadas por mim, de certo modo, segundo meu arbítrio, não são contudo uma ficção minha, pois têm suas naturezas verdadeiras e imutáveis” (DESCARTES, 2013, p. 135). “[...] uma verdade eterna [...] tem o seu lugar no pensamento e à qual chamamos noção comum ou axioma: como quando se diz que é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, que o que foi feito não pode ser feito de novo, que aquele que pensa não pode deixar de ser ou existir enquanto pensa, e muitas outras semelhantes que seria demorado enumerar (pois são apenas verdades e não coisas que estejam fora do pensamento, e destas há um número muito grande)” (DESCARTES, 1997, p. 44). A metafísica e a epistemologia (inseparáveis, no pensamento cartesiano) sustentam verdades eternas e imutáveis. Como visto imediatamente acima, obras cartesianas de juventude e maturidade atestam-nos isso.

necessárias cujas existências podem estar presentes em apenas alguma fração do tempo histórico. A morte agora invade o território do imortal. A característica telúrica prevalecente do solo das ciências é a movedicidade. O desvanecer avizinha as *verdades eternas* que ainda não morreram (SALOMON, 2011, p. 4)⁷.

Uma boa ilustração desse embate de ideias e da sobrevivência e morte de algumas se apresenta, justamente, nos séculos XVI e XVII, quando da revolução científica de então. Koyré considera a ciência antiga e medieval muito coerente. Composta por explicações bem encadeadas, sistemáticas e por argumentos convincentes em razão de coadunarem bem com a experiência comum, corriqueira, ordinária, do dia a dia, a ciência pré-moderna usufrui de alto grau de coerência e poder de convencimento. Muitas de suas afirmações parecem evidentes. Confrontada por ideias opostas aos seus alicerces teóricos, o pensamento científico antigo e medieval realiza um forte combate. Com efeito, quem sai vitorioso desse embate é o quadro de ideias fundante da ciência moderna. No entanto, no momento em que se fortaleceram questionamentos à ciência pré-moderna, seu ideário estava consolidado há cerca de um milênio e meio, desde, pelo menos, Aristóteles. Foi bem áspera a via do

estabelecimento de novos alicerces racionais, tanto política (o que não abordamos aqui) quanto teoricamente.

Terceira parte: a explicação koyreana para a gênese da física clássica

A fim de exemplificar a ênfase à teoria e a ruptura presentes na epistemologia koyreana, exporemos a tese de Koyré, que explica a revolução científica do século XVII. Nossa exposição será lacônica, sendo apenas suficiente para nossa finalidade atual. O filósofo-historiador trabalhou, em diversas obras, a tese abaixo apresentada, como em “Galileu e Platão”, *Estudos Galilaicos* (1939), entre outras, sobretudo em *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito* (1957).

Em consonância com o pensamento koyreano, o mais importante que ocorrera na supracitada revolução foi a matematização do mundo, que se configurou como a revolução teórica de então, exarando novos padrões racionais. O que significa essa matematização? Essa questão faz-se salutar. Diferente do que entendiam os positivistas, a matemática produz um real, não se limita ao simples papel de qualificar quantitativamente os dados sensíveis oriundos da realidade:

⁷ “[...] o que é a história, especialmente a história do pensamento científico ou técnico? Um cemitério de erros, ou até mesmo uma coleção de *monstra* relegados com razão ao quarto de despejos bons apenas para um canteiro de demolição” (KOYRÉ, 2011c, p. 265, grifo do autor).

Na doutrina de ciência formulada por Koyré (1979, 1982b, 1991), a ciência é definida pelo processo histórico de formalização do real, e não pela quantificação dos dados da experiência. Essa doutrina, fundamentada na teorização, na matematização do real, localiza o experimento como materialização da teoria, e não como quantificação da experiência sensível (LIMA FERREIRA, 2015, pp. 40-41).

Eis o verdadeiro matematismo, que se configura como o que há de revolucionário na ciência que emerge no século XVII. O epistemólogo francorusso visou explicar a mencionada revolução, verdadeira ruptura racional, inquerindo a respeito do que teria levado pensadores – a exemplo de Galileu e Descartes – a matematizarem o mundo. O que tornou possível pensar o mundo de forma matematizada? O que possibilitou a matematização do mundo? Quais foram as condições originárias do matematismo da física clássica?

No artigo “Da Influência das Concepções Filosóficas sobre a Evolução das Teorias Científicas” (1954), Koyré caracteriza, grosso modo (pois já o fizera em seus pormenores em outros escritos), sua explicação da revolução científica do século XVII pelos seguintes traços:

- a. Destruição do Cosmos, ou seja, a substituição do mundo finito e hierarquicamente ordenado de Aristóteles e da Idade Média por um Universo infinito, ligado pela identidade de seus elementos componentes e pela uniformidade de suas leis; e
- b. Geometrização do espaço, ou seja, substituição do espaço concreto (conjunto de “lugares”) de Aristóteles pelo espaço abstrato da geometria euclidiana daqui para frente considerado como real (KOYRÉ, 2011c, p. 266).

Quando consideramos o espaço concreto aristotélico, jamais podemos pensar em uma física matematizada. Na física aristotélica, o matematismo é impossível. Ilustremos nossa afirmativa com o princípio da inércia. Ele, bem entendido, configura-se como matemático; por quê? O espaço da física aristotélica e da Idade Média identifica-se com o da vida comum, ordinária, o da experiência sensível, no qual nenhum corpo realiza um movimento tal qual descrito por essa lei física da Modernidade. Fato é que ninguém teve qualquer experiência com um corpo que, lançado, moveu-se retilínea e uniformemente; todo corpo arremessado dirige-se, gradativamente, ao solo que,

para Aristóteles, era o lugar natural do objeto pesado jogado e o trajeto que faz o seu movimento seria prova disso. Quando habitante do espaço concreto, nenhum corpo é inerte plenamente: diagnóstico preciso dos gregos, dentre os quais destacamos Heráclito e Aristóteles. Qualquer objeto existente no mundo empírico perece, dado que todos são perecíveis, mortais.

Mas, e se pensarmos a partir de um espaço no qual podemos cogitar forças idênticas em direção e diametralmente opostas no sentido, anulando absolutamente as forças? Ou se pensarmos, ainda, em um espaço no qual possa não haver forças (o que é, na prática, o mesmo do acima cogitado, pois se tenho forças com direções iguais e diametralmente opostas, o valor é zero, força nula)? Esse espaço teórico, “irreal”, encontramos na geometria de Euclides. Doravante, com o espaço euclidiano, abrem-se caminhos para o pensamento. Agora, podemos raciocinar a partir de um espaço completamente diferente do espaço aristotélico. Podemos ensaiar racionalmente corpos movendo-se no espaço euclidiano, um espaço matemático, ou melhor, geométrico. Aqui, perecimento e errância das trajetórias de objetos estão sob o controle da razão. Torna-se possível pensar em um corpo que não perece, bem como em um movimento que não se modifica, exceto com a atuação de outras forças. Possibilitou-se, assim, fazer uma matemática dos corpos pesados que habi-

tam o mundo sublunar, dos corpos perecíveis que, “postos” racionalmente no espaço euclidiano, adotam características matemáticas, como a necessidade e a universalidade válidas dentro de um sistema matemático. No espaço de Euclides, um corpo e seu movimento podem conservar-se por toda a eternidade, como a verdade – à época tomada como eterna – da afirmação “a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180°” ou “2 mais 2 é igual a 4”.

Imaginando assim o mundo empírico, fez-se declinar a cisão entre mundo supralunar e mundo sublunar, pois se torna possível fazer-se matemática do movimento dos seus corpos pesados como dos daquele já o era. A astronomia torna-se disciplina integrada à física nascente. A substituição do *Cosmos* pelo universo infinito “determina a fusão da *física celeste* com a *física terrestre*, que permite a esta última utilizar e aplicar a seus problemas os métodos matemáticos hipotético-dedutivos desenvolvidos pela primeira” (KOYRÉ, 2011d, p. 198, grifo do autor). Doravante, as leis que regem este mundo regem também aquele. Na verdade, morre a ideia da existência desses dois mundos, desse *Cosmos*, hierarquicamente ordenado, sendo substituída pela de universo infinito. Portanto, o espaço da nova física acolheu uma importante característica do espaço euclidiano: a homogeneidade.

Vale fazermos uma observação ativamente ao caráter experimental da ciên-

cia moderna, tanto evocado pelos partidários da teoria conforme a qual a física clássica é oriunda da substituição da atitude espiritual da vida contemplativa pela da vida ativa. O que se chama “experiência” (nossa opinião é que o termo “experimento”, nesse contexto, faz-se mais adequado), em termos de física clássica, difere drasticamente da “experiência” do cotidiano e da ciência de Aristóteles, em virtude do ímpeto daquela ser matemático.

Aliás, devemos acrescentar – e isto determina os traços característicos da ciência moderna – que a pesquisa teórica adota e desenvolve o modo de pensar do matemático. Essa é a razão pela qual seu “empirismo” difere *toto caelo* do da tradição aristotélica: “O livro da natureza é escrito em caracteres geométricos”, declara Galileu. Isso implica a circunstância de que, para atingir seu objetivo, a ciência moderna tem de substituir o sistema dos conceitos flexíveis e semiquantitativos da ciência aristotélica por um sistema de conceitos rígidos e estritamente quantitativos. O que significa que a ciência moderna se constitui substituindo o mundo qualitativo ou, mais exatamente, *misto*, do senso comum (e da ciência aristotélica), por um mundo arquimediano

da geometria tornado real ou – o que é exatamente a mesma coisa – substituindo o mundo do mais ou menos, que é o da nossa vida cotidiana, por um Universo de medida e de precisão. Com efeito, essa substituição exclui automaticamente do Universo tudo o que não pode ser submetido à medida exata (KOYRÉ, 2011f, p. 303, grifo do autor).

Vejamos ainda:

[...] a história dessa progressão da ciência moderna deveria ser dedicada a seu aspecto *teórico*, pelo menos tanto quanto a seu aspecto *experimental*. De fato, como já afirmei, e como bem o expõe a história da lógica das ciências contada por Crombie, não só o primeiro está estreitamente ligado ao último, mas ele domina e determina sua estrutura (KOYRÉ, 2011b, p. 80, grifo do autor).

Se desejamos falar da dicotomia (ou aparente dicotomia) teoria/prática, na física clássica, nem em uma e nem em outra temos a empiria, a experiência ordinária. No âmbito científico moderno, a experiência do senso comum constitui-se como um obstáculo epistemológico. Ademais, na ciência na-

tural erigida no século XVII, a teoria coordena a prática; o experimento estrutura-se de acordo com o que a teoria instituída pelo matematismo da ciência moderna prescreve.

Quarta parte: uma resposta ao nosso inquérito inicial

Tendo em vista o que até aqui expusimos, consideramos termos adquirido ferramentas suficientes para respondermos àquela nossa questão inicial, que nos serviu de guia para uma breve exposição de caros aspectos da filosofia e epistemologia de Koyré. Doravante, encontramos-nos preparados para, a partir desses aspectos, apresentar uma resposta ao inquérito proposto na “Introdução”.

“O princípio da inércia nos parece perfeitamente claro, plausível e até praticamente evidente” (KOYRÉ, 2011d, p. 199). Entretanto, esse princípio do movimento, hoje compreendido pelas crianças, nem sempre foi evidente e, na verdade, era tomado como impossível. Foram necessários grandes esforços de gênios como Galileu e Descartes para que tal princípio fosse *naturalizado*. O esforço foi o de preparar o terreno adequado para germinar o citado princípio do movimento, sendo esse terreno o do matematismo na ciência natural. Tal

qual formulado, o princípio da inércia jamais poderia ter sido pensado em um espaço empírico, como apresentado na parte do artigo imediatamente anterior a esta.

Por seu turno, isso nos permite compreender por que a descoberta de coisas tão simples e fáceis quanto, por exemplo, as leis fundamentais do movimento, que hoje são ensinadas às crianças – e por elas compreendidas –, exigiu um esforço tão considerável, e um esforço que, muitas vezes, careceu de êxito para alguns dos espíritos mais profundos e mais poderosos da humanidade. É que eles não tinham de descobrir ou de estabelecer as leis simples e evidentes, *mas de criar e de construir o próprio contexto que tornaria possíveis essas descobertas* (*idem*, p. 20, grifo nosso).

Aí é que atua a filosofia e outros ramos do conhecimento que não podemos chamar estritamente de “ciência”, ao menos não no sentido que a palavra tomou na Modernidade. O contexto propício ao aparecimento do matematismo, cuja uma das expressões é o princípio da inércia, foi produzido por de-

⁸“Para o autor dos *Estudos Galilaicos*, o caminho que levou Galileu a matematizar a física se constituía como um acontecimento que transformava radicalmente os fundamentos de nossa ciência e de nossa concepção de mundo no início do século XVII” (SALOMON, 2015, p. 114).

bates filosóficos e até teológicos⁸. Em *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito* (1957) os exemplos são múltiplos. O grande filósofo do fim da Idade Média Nicolau de Cusa (1401-1464) não era um cientista, mas “a ele se atribui em geral o mérito, ou o crime, de ter afirmado a infinitude do universo” (KOYRÉ, 2006, p. 10), contrariando a cosmologia medieval. Além disso, mesmo entre os cientistas, como Descartes, a temática do espaço não é trabalhada somente nas suas obras científicas, mas também em seus trabalhos metafísicos.

O artigo koyreano “Da Influência das Concepções Filosóficas sobre a Evolução das Teorias Científicas” (1954) frisa:

A história do pensamento científico nos ensina portanto (pelo menos eu tentarei sustentar isso):

1º Que o pensamento científico nunca foi inteiramente separado do pensamento filosófico;

2º Que as grandes revoluções científicas foram sempre determinadas por subversões ou mudanças de concepções filosóficas;

3º Que o pensamento científico – falo das ciências físicas – não se desenvolve *in vacuo*, mas está sempre dentro de um quadro de ideias, de princípios fundamen-

tais, de evidências axiomáticas que, em geral, foram considerados como pertencentes exclusivamente à filosofia (KOYRÉ, 2011c, p. 264).

Vínhamos abordando a ideia da inseparabilidade da filosofia e ciência. A citação acima expõe claramente essa noção. A partir dela, podemos entender que uma revolução científica tem acoplada a si uma revolução, subversão, também no ideário filosófico. Por conseguinte, toda revolução científica é também uma revolução filosófica. Quando Koyré salienta, em *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito* (1957), que o debate copernicano era metafísico e ontológico, muito mais que uma simples questão científica, para além de uma temática localizada da física, também põe em relevo a concepção segundo a qual uma revolução científica tem por companheira uma revolução filosófica, asseverando a inseparabilidade de filosofia e ciência.

Doravante, temos uma resposta mais consistente ao nosso inquérito inicial, qual seja: salientando a teoria, o francorosso notou que a ciência moderna originou-se mediante uma mudança no âmago de ideias filosóficas, teológicas e científicas, evidenciando que os ideários (inclusive seus axiomas, suas bases, seus absolutos) mudam de tempos em tempos e que, portanto, a razão é histórica. A *mutação* da razão demonstra que a racionalidade é his-

tórica e que, conseqüentemente, suas expressões (como a ciência e a filosofia) também o são. Koyré percebera, destarte, que, em sendo histórica a razão, mais mudanças (inclusive radicais), cortes, rupturas poderiam ocorrer no interior da esfera científica, levando a física clássica a outros estágios. Dessa maneira, nossa tese é que o epistemólogo em questão, a partir de suas investigações sobre as origens da ciência moderna, considerando a ciência sobretudo como teoria, construto racional, e também a racionalidade como móvel, mutável, histórica, conclui que o progresso da ciência deve ser, necessariamente, descontínuo; sua história, inevitavelmente, rúptil. Em sendo histórica a racionalidade, com inerência de mutações, fissuras, a história da razão científica também deve ter por característica ser fissurada, descontínua.

Em suma, nada obstante Koyré tenha debruçado-se sobre as origens da ciência moderna, ele notou que sua gênese deu-se em virtude de uma grande mudança no ideário filosófico daquela época, sobrevalendo um quadro de ideias científicas (moderno) em detrimento de outro (antigo e medieval). A disputa travada entre cientistas modernos e pré-modernos constitui-se como uma ilustração notória da mutabilidade da razão, da sua historicidade. A matematização do mundo, o matematismo físico, constituiu-se com tal pujança que levou a efeito uma revolução nos padrões racionais, destacando a his-

toricidade da razão. Ademais, até o matematismo teve de ter uma condição pressuposta: uma mudança severa na concepção de mundo e de espaço, eclipsando-se o *Cosmos* dos antigos e medievais e exaltando o universo infinito dos modernos, imergindo o espaço como conjunto de lugares, hierarquicamente bem ordenado, e emergindo o espaço euclidiano tomado como real. A controvérsia referida (entre modernos e pré-modernos) e a transmutação do protótipo racional que ensejou deixaram claro, portanto, que era imanente à razão a ocorrência de modificações, mutações, da racionalidade, o que, com efeito, ocorrera algumas vezes, no interior do pensamento científico matematizado, por exemplo, com o advento das geometrias não-euclidianas dos matemáticos russo Nikolai Lobachevsky e alemão Bernhard Riemann e com as microfísicas do século XX. O filósofo francorruco notara que, nos séculos XVI e XVII, uma revolução filosófica acarretou uma revolução científica ou – como preferimos dizer – que a revolução científica dos séculos XVI e XVII foi também uma revolução filosófica.

Conclusão

Na “Introdução”, expusemos nossa questão, situando-a: Koyré promovera, pioneiramente, uma epistemologia descontinuista. Ele o fizera tomando a revolução científica do século XVII como

uma descontinuidade da razão científica. A ciência, conforme os positivistas e de acordo com o círculo meyersoniano, desenvolvia-se por acúmulo de conhecimento, sendo a física newtoniana um aprimoramento da cartesiana, a eisteiniana um prolongamento da newtoniana, etc., dado que sustentavam a existência de absolutos que formavam uma base comum dessas físicas. O francoruso, por sua vez, não adere à tese em favor dos absolutos, conferindo-lhes perecimento. Fazendo-os ruir, com a sua epistemologia, os absolutos, pôde sustentar que o solo, o alicerce dessas físicas é movediço, variando suas bases, quanto mais o restante. Dessa forma, consolidou a descontinuidade. Entretanto, ainda assim inquerimos: com qual ciência a ciência moderna teria descontinuado, dado que a ciência tal qual a conhecemos é a moderna? Já ocorrera aí alguma descontinuidade na razão? Esse é o nosso ponto chave. Conforme entendiam muitos epistemólogos, entre os quais constam os positivistas, a inauguração da ciência deu-se no século XVII. Antes, não havia ciência, mas filosofia, pensamento mágico, misticismos, religião, que só atrapalharam o surgimento do pensamento científico. Koyré aborda a ciência, a filosofia e a religião como expressões da racionalidade. É com a ciência e a filosofia antigas e medievais majoritária à época que a ciência moderna rompeu, mas não afirmando que antes só havia o irracional, crenças infundadas, mas

promovendo um corte racional, salientando uma descontinuidade científica e filosófica de grandes proporções. Portanto, com a revolução científica do século XVII, já ocorrera uma ruptura na razão, posto que mudou-se a racionalidade e não do irracional para o racional. A ojeriza dos epistemólogos anteriores pela filosofia e religião agora se vê questionada, recebendo, de uma só vez, dois golpes do pensamento koyreano: (1) que atesta que filosofia, a teologia e até o pensamento mágico não tratam de questiúnculas especulativas, sendo também expressões da razão e exercendo, aliás, muita influência sobre a revolução científica do século XVII; (2) que frisa a gênese da ciência moderna como uma fissura na racionalidade, refratando a razão antiga e medieval (sobretudo aristotélica), hasteando novos padrões racionais.

Na primeira parte, apresentamos o conflito teórico entre o pensador francoruso e os epistemólogos positivistas, no qual aquele explica a ciência pelo primado da teoria e estes, pelo da técnica, empiria e pelo anseio prático, ativo da ciência moderna. Procuramos mostrar que os absolutos também perecem, que não há verdades eternas e que fundamentos vívidos por mais de um milênio podem virar escombros, pondo em relevo conflitos teóricos.

Na segunda parte, trouxemos à tona, apresentando-se como perecíveis os absolutos, a impossibilidade de considerarmos a razão como imóvel, avessa a

quaisquer mutações internas, refratária a transformações nos princípios racionais. Pelo contrário, qualquer epistemologia deve levar em conta a história, haja vista a racionalidade ser histórica, mudar de tempos em tempos. Portanto, como a razão tem sua historicidade, marcada por cortes, a epistemologia tem de ser descontínua.

Na terceira parte, em compromisso com a clareza e com o pensamento de Koyré, pusemos em tela a explicação koyreana da emergência da ciência moderna. Segundo o historiador-filósofo, o que marca, superficialmente, a revolução supracitada é o matematismo, entendido como poder criativo da matemática e não como poder quantificador do real. A grande revolução teórica foi, de fato, a matematização do mundo. Mas, o que possibilitou tal matematização, característica primordial da ciência a partir da física clássica? Ora, de certo, o que foi o pressuposto da citada matematização, o que a tornou possível, configura-se como o mais profundo, o traço mais tenaz, da revolução. Trata-se da substituição do espaço aristotélico, um espaço empírico, compreendido como um conjunto de lugares, pela ideia de universo infinito, sem hierarquia ontológica e coincidente com o espaço da geometria euclidiana. Não há mais mundos regidos por distintas leis; mundo sublunar e supralunar fundem-se, formando um todo homogêneo. Os corpos pesados, agora, podem ser pensados em um espaço cujas forças que

atuam sobre eles são controladas por raciocínios. Doravante, pôde-se raciocinar de outra forma, pensando corpos em um espaço matemático, com esses, inclusive, adotando certas características dos entes matemáticos.

Enfim, na quarta e última parte do nosso artigo, respondemos à questão apresentada na “Introdução”, mostrando que a revolução científica do século XVII foi um dos rompimentos racionais cujas consequências configuraram-se entre as mais importantes. Imponente, tal revolução exarrou, profundamente, novas bases racionais. Explicamos, em linhas gerais, que Koyré abarcou como racionais e até científicas áreas do saber lançadas ao ostracismo da irracionalidade, da crença, da superstição e da especulação sem fundamento e irregrada. Daí, tornou-se possível demonstrar que a revolução científica do século XVII deu-se em rompimento com ideias pertencentes a diversos campos do saber; daí, o historiador-filósofo pôde apresentar a revolução científica promulgada por Galileu e Descartes como uma ruptura interna da racionalidade, porque se aqueles pensamentos pré-modernos são racionais assim como a ciência moderna, romper com eles é refratar outra racionalidade, que não deixar de ser uma racionalidade por ser outra. Pondo na esfera da razão tais esferas do pensamento, a filosofia koyreana trabalha com a ideia de que toda revolução científica tem como pano de fundo uma am-

biência teórica, gestada pela ciência, filosofia, religião, teologia e até pelo pensamento místico ou mágico. Doravante, gizar até onde vai a filosofia no campo científico e vice-versa mostra-se como uma tarefa intangível. Suas fronteiras não são tão claras. Até certo ponto, po-

demos distinguir, de fato, muito bem a filosofia da religião e estas duas da ciências. Mas, enquanto pertencerem ao campo da razão, umas influenciarão as outras. O terreno da razão é, assim entendido, múltiplo e dinâmico, tanto em áreas quanto em princípios.

Referências

- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BERGÉ, Pierre; POMEAU, Yves; DUBOIS-GANCE, Monique. *Dos Ritmos ao Caos*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- BLANCHÉ, Robert. *A Ciência Actual e o Racionalismo*. Tradução de Maria José Andrade. Porto: Rés, 1983.
- BULCÃO, Marly. *O Racionalismo da Ciência Contemporânea: Uma Análise da Epistemologia de Gaston Bachelard*. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1981.
- _____. “Uma reflexão sobre a concepção de história das ciências: Koyré e seus contemporâneos”. In: SALOMON, Marlon Jeison (org.). *Alexandre Koyré. Historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida Clément Edições, 2010.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Coleção Multilíngues de Filosofia. Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.
- _____. *Oeuvres de Descartes*. Vol. I. Ed. de Ch. Adam P. Tannery. Paris: Vrin, 1897.
- _____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- FERREIRA, Fábio. “Alexandre Koyré e o Pensamento Científico”. In: SALOMON, Marlon Jeison (org.). *Alexandre Koyré: Historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida e Clément Edições, 2010.
- FRIAÇA, Amâncio. “Cronos e Cosmos”. *Ciência e Cultura*, São Paulo, 2002, v. 54, n. 2, pp. 37-40. Disponível em <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v54n2/14811.pdf>>; acessado em [14/01/2020].
- GAULT, Jean Louis. “O nascimento da ciência moderna. Uma leitura de ‘A ciência e a verdade’”. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, 2015, v. 67, n. 2, pp. 156-161. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arb/v67n2/12.pdf>>; acessado em [16/01/2020].
- IANNINI, Gilson. “A estrutura e seus efeitos: o simbólico de Lévi-Strauss a Lacan, via Koyré”. *Coringa*, Belo Horizonte, 2011, n. 32, pp. 117-132.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999.
- KOYRÉ, Alexandre. “As etapas da cosmologia científica”. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.
- _____. “As origens da ciência moderna: uma nova interpretação”. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.
- _____. “Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas”. In: *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Tradução de Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011c.
- _____. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1966.
- _____. “Galileu e a revolução científica do século XVII”. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011d.
- _____. “Galileu e Platão”. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011e.
- _____. “Uma experiência de medida”. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011f.
- LIMA, Cláudia Henschel de; FERREIRA, Marcio Ramos. “Lacan com Koyré: teoria do sujeito e suas incidências clínicas”. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, 2015, v. 67, n. 1, pp. 37-50. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arb/v67n1/04.pdf>>; acessado em [16/01/2020].

- MOLES, Abraham A. *A criação científica*. Tradução de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- SALOMON, Marlon Jeison. “Alexandre Koyré e o nascimento da ciência moderna” in. SALOMON, Marlon Jeison (org.). *Alexandre Koyré. Historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida Clément Edições, 2010.
- _____. “Entre história das ciências e das religiões: o problema da temporalidade histórica em Lucien Febvre e Alexandre Koyré no entreguerras”. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 19, 2015, p. 107-123. Disponível em <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/943/598>> acessado em [10/01/2020].
- _____. “Entre museus e cemitérios, entre monstros e fantasmas: a história das ciências em Gaston Bachelard e Alexandre Koyré”. *Anais Eletrônicos XXVI Simpósio ANPUH*, São Paulo, 2011. Disponível em <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300880942_ARQUIVO_Bachelard,Koyre-museusecemiterios.pdf>: acessado em [25/12/2020].
- _____. “O problema do pensamento outro em Alexandre Koyré e Lucien Febvre”. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 15, 2014, p. 124-147. Disponível em <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/715/470>>: acessado em [11/01/2020].

Recebido: 29/01/2020
Aprovado: 13/07/2020
Publicado: 30/12/2020

Crítica da Finalidade à Racionalidade Científica: A Perda Radical do Mundo-da-Vida

[Critique of Purpose to Scientific Rationality: The Radical Loss of the Lifeworld]

Rafael Ferreira*

Resumo: A crítica da finalidade expõe os limites da racionalidade científica. Como produto desta, deseja-se interrogar as consequências do objetivismo em sua relação com o afastamento do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Teremos como ponto inicial uma crítica da razão científica a partir dos fundamentos anunciados por Edmund Husserl no que tange pensar uma fenomenologia da crise. Com efeito, o argumento fenomenológico buscará elementos de que o empreendimento da racionalidade teleológica moderna limitou a própria forma de pensar e fazer ciência e, portanto, conduzindo a humanidade a um abandono do mundo moral. Portanto, ao voltar-se para o horizonte vital do mundo-da-vida, se exige a necessidade da própria negação do objetivismo como uma atitude necessária para a renovação.

Palavras-chave: Atitude fenomenológica. Mundo vital. Edmund Husserl.

Abstract: Criticism of purpose exposes the limits of scientific rationality. As a product of this, we want to question the consequences of objectivism in its relationship with the departure from the lifeworld (*Lebenswelt*). We will start with a critique of scientific reason based on the foundations announced by Edmund Husserl regarding the phenomenology of the crisis. Indeed, a phenomenological argument will seek elements that the enterprise of modern teleological rationality has limited the very way of thinking and doing science and, therefore, leading humanity to an abandonment of the moral world. Therefore, in turning to the vital horizon of the life-world, there is a need for the very negation of objectivism as a necessary attitude for renewal.

Keywords: Phenomenological attitude. Vital world. Edmund Husserl.

*Doutorando em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bacharel e licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). E-mail: rbferreira.geografia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9964-8282>.

A crítica fenomenológica da finalidade põe em questão uma reflexão sobre o sentido, a tarefa última e genuína da ciência. A fenomenologia husserliana oferece argumentos importantes sobre este debate, especialmente, nos seus últimos escritos sobre a “Crise”: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936. Uma reflexão crítica sobre a perda de sentido das ciências, na viagem do século XIX, pontua uma tarefa fenomenológica genuína sobre as possibilidades de um redirecionamento do *ethos* da ciência. Neste artigo vamos dar passos menores sem qualquer pretensão de abarcar toda a problemática. Estritamente, objetivamos apresentar alguns pontos de uma crítica fenomenológica à ciência moderna no que tange os questionamentos ao objetivismo como uma faceta exacerbada da racionalidade científica moderna. Em primeiro momento, deseja-se compreender os argumentos de Husserl acerca do pronunciamento de uma crise das ciências, tal como, o próprio sentido desta crise.

Em um segundo momento, após considerar o objetivismo como uma face da racionalidade (ingênua), interpretaremos a ocorrência de uma espécie de colonização do mundo-da-vida pelo objetivismo. Se as ciências estraram em crise, conforme acusou Husserl (2012a) na década de 1930, grande parte deste problema se deve a um desvirtuamento de sentido teleológico. Entre outras

coisas, o objetivismo teria, com efeito, negligenciado a dimensão subjetiva do mundo em detrimento de conduzir a ciência a “meras ciências de fato”. Se julgarmos que o objetivismo pode em um determinado momento ser sinônimo de ciência positivista, Bech (2001, p. 87) contribui quando argumenta que esta “[...] hace abstracción 1) de la subjetividad, y 2) del sentido inherente a los hechos, y con ello ignora los problemas vitales de la humanidad. La crisis de las ciencias equivale a una crisis de los valores [...]”. Tão logo, se a crise das ciências conduziu a própria crise da humanidade, toda o nosso espírito (*Zeitgeist*) adoeceu.

Portanto, argumentar a recuperação do mundo-da-vida significa, um retorno aos fins, aos homens, ao sentido, as metas, as ações. Não temos dúvidas que tais questionamentos ainda podem nos servir na atualidade quando pensamentos os caminhos metodológicos, por exemplo, de boa parte das ciências humanas. Uma postura que advém do antigo racionalismo – ainda vigente – pode ser observado quando o trabalho científico se volta tão somente às suas próprias obras (seu melhoramento técnico e metódico) e, por outro lado, a desconsideração da dimensão inter e subjetiva do mundo-da-vida como solo vital pré-científico e antepredicativo. E este argumento não é mera especulação: os estudos que mantenho

na ciência geográfica (humana)¹ tem me mostrado que muitas investigações ainda pouco se interessam pelo descobrimento do mundo-da-vida como um solo de validades. Tão logo, a subjetividade passa a conotar pejorativamente como um procedimento “pouco científico”. Mesmo que o caráter objetivista não seja o mesmo do início do século XX, ainda se faz necessário argumentar a necessidade do mundo-da-vida como solo fundante de toda cientificidade, e mais, a sua anulação possibilitaria uma nova aproximação com a filosofia e retomada de reorientação da própria ciência.

Tornar claro, a partir de certas regras lógicas é pressuposto para qualquer ciência. Não seria esta a tarefa científica e filosófica que move o pensamento de todos nós, “homens do conhecimento”? O que há então de problemático nesta questão? A resposta é pontual: a finalidade. Iniciamos então a tentativa de explorar e descrever fenomenologicamente o quanto se tornou duvidoso este projeto de caráter teleológico, questionando o *ethos* da ciência e, por conseguinte, apontando para a problemática do *telos*.

Redução dos homens a meras coisas, meros fatos

A racionalidade científica moderna desencadeou uma interpretação de mundo pautado no objetivismo (*Objektiv*). A consequência deste pressuposto conduziu a uma ideia de que o mundo só poderia ser enunciável através de uma ciência objetiva, isto é, o objetivismo como o caminho convicto de uma verdade. Mesmo com o diagnóstico problemático em torno do sentido e da razão científica, Husserl (2012a, p. 1) faz um questionamento de saída: “Há efetivamente, em face de seus constantes êxitos, uma crise das ciências?” É neste horizonte que recorreremos aos escritos da fenomenologia da crise com fins de clarear melhor a crítica husserliana no que tange a atitude objetivista da ciência.

Husserl (2012a) em seu primeiro parágrafo anuncia uma crise das ciências, erguendo que toda a sua cientificidade tornou-se questionável: sua tarefa e metodologia. Crise significa, assim entende-se em seu primeiro espectro negativo, perda de sentido (da vida, da razão de ser, dos valores) que perpassa por uma tomada objetivista da vida. Em seu caráter positivo e original, quer dizer “escolha” ou “decisão”. Porém, antes de entrarmos na obra é preciso considerar que o tema da crise

¹A geografia humanista e fenomenológica (de base hedeggeriana, husserliana, Merleau-pontyana, etc.), com exceção, tem oferecido novos horizontes de estudo.

(falo aqui em sentido *lato*: espiritual e existencial) em Husserl não se localiza em uma única obra ou circunscrita em lugar específico, mas faz parte de todo um movimento filosófico, seja em sua forma velada ou não. O que se pretende dizer? Nas “Investigações Lógicas” (*Logische Untersuchungen: prolegomena zur reinen Logik*, 1900), Husserl (2015) apresenta uma refutação sistemática do psicologismo. Certamente, já evidenciava o desvio de sentido e tarefa que as ciências (especialmente, a psicologia) e a própria filosofia tinha tomado. Um outro acontecimento refere-se as duas importantes perdas que Husserl teve durante a Primeira Guerra Mundial: a morte no campo de batalha de seu filho Wolfgang Husserl, em março de 1916 (BRUZINA, 2004) e, posteriormente, seu amigo e discípulo Adolf Reinach, em novembro de 1917 (MORAN, 2000). A decadência moral da guerra aumentou e reafirmou o sentido de crise em Husserl. Desde 1900 quando tenta corrigir a psicologia de sua tarefa em fundamentar a lógica (FABER, 1943) e, posteriormente, questionando os rumos da filosofia (HUSSERL, 1965) em *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), a tarefa fenomenológica husserliana (seja da lógica, das ideias, da renovação e, sobretudo, da crise) sempre teve como problema patente o horizonte de realização da ciência e da filosofia.

Nas linhas a seguir daremos atenção a “Crise”, especialmente, no § 1 e § 2.

Em primeiro lugar por que Husserl fala em uma crise das ciências e em perda vital? Qual é o seu sentido? Para Zilles (2008, p. 48) “A crítica de Husserl ao objetivismo da ciência gira, pois, em torno de dois aspectos: a) o esquecimento do sujeito e de seu mundo vital; b) a perda da dimensão ética, pois o método matemático objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever-ser”. Vamos pontuar melhor algumas dessas questões. Husserl aponta que o racionalismo (ingênuo) – positivo – cegou às questões últimas da ciência em detrimento de um ideal de *prosperity* e, portanto, toda sua cientificidade tornou questionável. Esta crítica não recai tão somente as ciências naturais, mas vale igualmente para as ciências do espírito pois estas teriam adquirido o ideal de exatidão das ciências da natureza. Este acontecimento é evidente quando olhamos para a divisão entre geografia física e geografia humana: a primeira, na metade dos anos 1950, sofreu fortes influências dos pressupostos neopositivos e passou a compreender, por exemplo, o espaço geográfico de modo contrastante com a geografia humana.

Se as ciências do espírito se deixaram levar pelo rigor positivista, Husserl desse modo, vai considerar que uma crítica séria e necessária se deveria realizar, sobretudo, porque a crise representou um adoecimento espiritual. Porém, uma pergunta ainda permanece: porque as ciências do espírito não con-

seguiram realizar o rigor que as ciências da natureza impuseram e, conseqüentemente, salvar a Europa de sua crise humanitária? Se a humanidade europeia caiu em decadência cultural cabe as ciências do espírito sua parcela de culpa. Porém, não se pode tomar a crítica husserliana como uma espécie de irracionalismo ao ponto de questionar as realizações científicas, mas tão somente se questiona “[...] todo modo como ela definiu a sua tarefa [...]” (HUSSERL, 2012a, p. 1). Caberia reorientar as ciências e guiá-las a uma espécie de um racionalismo autêntico, isto é, resolver os problemas espirituais dos homens. Um outro questionamento emerge: por que Husserl entende que a crise das ciências conduziu a própria crise da humanidade europeia? Para ele o projeto da razão, como uma escolha do mundo europeu, forjou modos de viver e de se satisfazer, isto é, somos (enquanto ocidente) fruto de uma ciência que buscou a todo o momento o conhecimento e esclarecimento e, portanto, não poderíamos pensar o contrário: a ciência é parte da formação cultural e espiritual da nossa humanidade (ocidental), que se inicia na filosofia grega (HUSSERL, 2012b).

Em “A ingenuidade da ciência” (*Die Naivität der Wissenschaft*)² Husserl (2009) considera que as ciências, em sua produção histórica, pretenderam desde

sempre dizer sobre as coisas do mundo e construir imperativos de validades. Na sua fase moderna elas passaram a dizer muito devido a uma autoconsciência de si – enquanto “sujeitos” que apresentam resultados e verdades. A partir de certas regras – que se constituíram intuitivamente em seu mundo circundante – determinam predicativos sobre as coisas. “O método tecnicizado decorre de uma operação com signos e palavras irrefletidos, esvaziados de sua significação e de seus modos de validade originais e próprios” (HUSSERL, 2009, p. 666). Ainda no texto, Husserl assinala que os cientistas já algum tempo teriam deixado de se preocupar sobre as questões últimas da razão. Com efeito, sem hesitar, passam a buscar tão somente os conhecimentos produzidos e acumulados, isto é, voltando-se para o seu próprio material histórico, para si mesmos – seus questionamentos e finalidades. Portanto, para Husserl pecam em compreender os problemas relativos de seus próprios processos históricos, por isso, não negam os conhecimentos acumulados, mas sim, buscam aprimorá-los. É neste cenário que os cientistas têm sido educados: reconhecendo apenas sua história e limitados em compreender a historicidade que formaram as teorias e práticas – isto é, a razão e a subjetividade constituidora.

²Texto redigido provavelmente em outono de 1934 (encontra-se inserido no volume XXIX da Husserliana). Cf. HUSSERL, E, *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Husserliana vol. XXIX, Dordrecht: Kluwer, 1993.

O pensar se torna um pensar com sucedâneos, que no âmbito dessa técnica possuem evidência própria, estabelecimento de finalidades próprias, tarefas e resoluções de tarefas próprias, separadas de toda evidência das finalidades, das tarefas e dos caminhos de soluções indicados originalmente por aquelas palavras e signos (HUSSERL, 2009, p. 666).

No prefácio, em “A filosofia do não”, Bachelard (1974, p. 164) nos fornece reflexões sobre esta questão. Diz ele: “O espírito científico só se pode construir destruindo o espírito não científico”. Não temos aí uma crítica a-histórica sobre a ciência, Bachelard (1884-1962) enquanto filósofo e poeta do final do século XIX, vê no século XX um mundo cada vez mais direcionado a uma racionalidade, especialização e normatização da vida. Para o autor a racionalidade que conduz a ciência moderna vem antes de qualquer pretensão metafísica ou filosófica. O que isso significa e o que está em jogo? Pode-se afirmar que as pretensões científicas moderna (igualmente, as ciências atuais) não tem interesse às “grandes questões. Conforme Bachelard, o racionalismo científico quer aplicar-se. “Se aplica mal, modifica-se. Não nega por isso os seus princípios. Dialectiza-os” (BACHELARD, 1974, p. 163). Neste cenário, para o autor haveria duas formas de in-

terpretar a ciência, embora, intrinsecamente relacionadas: a ciência empírica enquanto aquela que busca leis claras, coordenadas e dedutivas; e a ciência racionalista que condiciona suas realizações ao imperativo das provas e aplicação. Pensamos que ambas condicionam suas preocupações na manutenção de lógicas metodológicas e teóricas internas. Dilthey (2002) usa o termo ciências explicativas (que seriam as ciências da natureza) em sua obra “Ideias para uma psicologia descritiva e analítica” (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*).

Husserl (2012a) vai, com efeito, considerar no § 2 da que a perda de significância das ciências para a vida ocorre, portanto, porque elas se tornaram meras ciências de fatos. O ideal de prosperidade, conforme supracitado, teria cegado o homem para as questões decisivas da humanidade e para as possibilidades de uma vida autêntica e genuína. Tão logo, “meras ciências fatos fazem meros homens de fatos” e, de forma mais radical considerou: “Na urgência da nossa vida – ouviremos – esta ciência nada tem a nos dizer” (HUSSERL, 2012a, p. 3). As questões últimas – já demasiadamente em referência – quer problematizar sobre o sentido de toda existência humana, ou melhor, o que teria a ciência a dizer sobre a razão, sobre homens e sua liberdade. Portanto, a mera ciência teria subtraído todo o aspecto subjetivo da vida. É nesse sentido que a ingenuidade da ciência passa, ne-

cessariamente, por uma crítica do historicismo e por uma não tematização da razão (HUSSERL, 2009). A ingenuidade da ciência residiria na própria falta de interesse em querer saber de seus próprios atos e caminhos trilhados. Em geral, a acumulação e o aprimoramento tornaram-se um exercício cotidiano e, com isso, limitando-se a sua mera pretensão de atitude prática e não mais de atitude teórica, conforme fora conduzido a cientificidade na Grécia (HUSSERL, 2012a).

Após todo o empreendimento científico no que diz respeito ao que se tornou brilhantemente com êxito, um certo espírito de fazer ciência passou a vigorar e a impor a realidade mundana sob leis naturais de explicação. Isso significou que todos os eventos humanos (históricos e culturais) ficaram condicionados sobre estes preceitos. Este espírito científico conduziu então a uma naturalização das ideias, ou conforme aponta Husserl (1965), uma naturalização da consciência. Husserl está expondo uma preocupação já pontada no início deste trabalho: quando fundamentações gerais entram em curso e pouco se sabe de seus fins e, sobretudo, as possibilidades claras dessa realização a tarefa genuína de uma ciência de rigor desabe ao fracasso. As ciências positivas (como as exatas e biológicas) conseguiram realizar esta tarefa de rigor, porém, apenas pela metade, uma vez, faltar-lhe crítica interna e conhecimento acerca de seus fins.

Tomemos uma situação como exemplo: uma estudante de Biomedicina, certamente encantada com a sua ciência, não hesitou em afirmar que a sua disciplina se constituía como a verdadeira ciência. Tal afirmação direcionada a mim buscava tão-somente desconstruir a tarefa científica da geografia (minha primeira formação) como se esta estivesse fora dos padrões de ciência: que mede, calcula, aplica, formula, soma, faz experimentos, etc. Tal pensamento, a partir de uma compreensão de ciência empírica e racionalista evoca um certo espírito e juízo que faz refletir na estudante uma crença ingênua no seu ideal de ciência. Nesta situação, o reducionismo reside sobre um tipo de parâmetro de ciência que não ultrapassa suas próprias idealizações e, portanto, o que é ciência, seu sentido e finalidade é algo totalmente ignorado. É claro, estas situações não podem ser vistas como algo particular às ciências exatas e naturais, mas sobretudo e de um modo diferente, no seio das próprias ciências humanas e sociais. A seguir vamos pontuar algumas questões, já mencionadas por alto, sobre a crítica husserliana posta em “A filosofia como ciência de rigor”.

A crítica ao naturalismo e ao historicismo

Toda a turbulência que as ciências passaram nas décadas anteriores, que ex-

puseram, hora ou outra, uma crítica à sua validade ser, é de se notar que na atualidade ela nunca esteve tão segura e sólida de seu papel. Mesmo após a decaída ética no passar de duas guerras mundiais, toda a sua produção de conhecimento não perdera validade, ao contrário, melhorou-se o seu nível técnico e metodológico e, portanto, caminhando para pesquisas de cunho mais objetivistas. Este “mundo” científico, dado como “verdadeiro”, revela por trás pressupostos epistemológicos, que por vezes se divergem, no entanto, se convergem ao tornar a ciência objetivista: de um lado temos o naturalismo e do outro o advento do historicismo.

A fim de estreitar este debate iremos mobilizar dois filósofos: Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey. Pretende-se com os autores dar continuidade a crítica epistemológica às ciências constituídas positivistas no final do século XIX. Buscaremos apresentar o problema dos temas anunciados visando compreender as análises e, por conseguinte, uma questionabilidade ao conhecimento produzido – sobre o objetivismo da ciência moderna. É preciso deixar claro que ao trazer os dois autores para esta seção não se trata de uma escolha meramente casual ou por convergências de temáticas, ao contrário, tiveram eles ricas aproximações filosóficas. Embora não seja muito mencionada ou referenciada, diálogos entre Husserl e Dilthey, ocorreram em certos momentos e em certas temáticas. Sabe-

se que em 1905 Husserl realizou uma visita a Dilthey em Berlim após saber que este explanou sobre sua obra (“Investigações Lógicas”) em um seminário. Noutra momento, em 1910, Dilthey envia a Husserl uma cópia de sua obra, “A construção do mundo histórico nas ciências humanas” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*). No ano seguinte houve correspondências sobre a recente publicação de Husserl, “A filosofia como ciência de Rigor” publicada na revista *Logos* (DRUMMOND, 2007). Um fato interessante, é que Husserl utilizou alguns termos de Dilthey como, “ciências do espírito”, ou mesmo, a própria compreensão de vida e vivência trabalhada nos seus últimos escritos (*Krisis*). De forma breve se apresentará a crítica ao historicismo e ao naturalismo no horizonte problemático aqui em questão: a racionalidade e o objetivismo.

Husserl (1965) nas primeiras linhas do tópico, “A filosofia naturalista”, faz de imediato uma primeira consideração de fato: o naturalismo como consequência do descobrimento da natureza considerada como unidade do ser espaço-temporal conforme as leis naturais exatas. A fonte originária desses princípios é um advento que vem desde a matemática de Galileu (HUSSERL, 2012a), até sua afirmação com os pressupostos da geometria analítica e a ideia da natureza de Descartes (*res extensa*). Por seu turno, o historicismo se ergue – como tarefa – nas ciências do espírito como

fonte essencial de sua própria idealização, entendimento e realização. Assim, estas ciências se constituíram pelas suas sucessões históricas.

Com feito, no campo de suas verdades, agora em jogo de um lado o naturalismo das ciências exatas e a criação histórica das ciências do espírito, Husserl aponta que esta condição possibilitou um tipo de falsificação sobre do que elas poderiam e não poderiam fazer conforme seus modos (objetivos) de investigação. Desse modo, as ciências de um lado se afirmaram sob a base da racionalização das coisas e, por outro, vislumbrando o avanço das técnicas e sua própria transformação nas diversas áreas do saber.

A construção das ciências naturais é determinada pelo modo como seu objeto, a natureza, é dado. Imagens vêm à tona em uma alternância constante; essas imagens são ligadas a objetos, esses objetos preenchem e ocupam a consciência empírica e formam o objeto da ciência natural descritiva (DILTHEY, 2010a, p. 33).

Não há dúvidas, que uma crítica analítica tanto em Husserl como em Dilthey não se apresentam como argumentações contra as ciências naturais e exatas, mas sobretudo, as próprias ciências do espírito (ou humanas) (DILTHEY, 1949). De fato, a análise

de uma racionalidade é posta em jogo não porque se trata apenas de questionar e argumentar os pressupostos metodológicos ou lógicos das ciências, mas sim, porque o homem e sua experiência mundana ficou negligenciada no que tange a subjetividade transcendental (HUSSERL, 2012a) e, por outro, tornando-se um mero sujeito a-histórico (DILTHEY, 2010a). Não entanto, é preciso considerar: “[...] se puede entender que Dilthey no admita pensar al hombre como un sujeto puramente trascendental, desarraigado de la dimensión histórica que, en definitiva, alberga momentos tales como significación, sentido, valor, etc.” (SALDES, 2006, p. 70). Certamente, não desejamos entrar no campo das divergências entre Husserl e Dilthey, embora uma consideração é necessária: a tarefa de Husserl caminhava para a constituição da fenomenologia transcendental e questionava Dilthey sobre o problema histórico como fundamento de compreensão total da vida humana – existências e significados. Cabe ressaltar, como lembra Gros (2009), que apesar de tais afinidades (temas, palavras e ideias) existirem entre os autores (críticas ao projeto das ciências positivistas) não são homólogos.

No corpo da crítica historicista e naturalista que Husserl (1965) aponta na sua pretensão de uma “ciência rigorosa” um fato é evidenciado no início desde texto: o sucesso da ciência positivista para o autor não se deu mera-

mente de forma casual, mas sim, pelo sucesso de afirmação de seus métodos tanto no nível prático e teórico. Não obstante, para Husserl (2012) esta condição fez pretender que tais ciências estariam com competências de conduzir as possibilidades do conhecimento. Retornando para uma visualização das ciências humanas e paralelamente com todo o progresso das ciências naturais e sua influência no horizonte do conhecimento, as ciências do espírito repousam na construção do mundo histórico. Embora apresente a crítica ao naturalismo, por um lado, Dilthey entendeu que todo saber da ciência encontra-se na natureza e, por outro, acreditou que no século XX as ciências do espírito sofriam de um mal historicista (relativismo) (SILVA, 2009). Ainda segundo Silva compreender o campo de reflexão crítica do historicismo abrange alguns temas decisivos para uma análise problematizando. O autor aponta 5 pontos do qual nos interessa dois: a) A limitação da pesquisa histórica à coleta e estabelecimento de dados históricos, ou seja: positivismo e objetivismo históricos (como, por exemplo, R. Eucken sobre a tendência científica do século XIX); b) A relativização de todos os sistemas de valores e de orientação a propósito dos fenômenos do passado no fluxo imprevisível da história, ou seja: relativismo histórico (como denotam muitos autores no início do século XX).

Nesse sentido, na arena da história as ciências do espírito depuseram

toda as suas possibilidades do conhecimento. No entanto, como aponta Silva (2009) no campo do relativismo histórico isso significou uma certa ausência teórica e prática. Assim, o positivismo se desencadeou com sucesso na formação espiritual nas ciências humanas ao contemplarem a história como seu solo fundante sem questionabilidade. Para Dilthey (2010b, p. 37) “[...] as ciências humanas não formam um todo dotado de uma constituição lógico [...]”, ao contrário do conhecimento natural (HUSSERL, 1965, DILTHEY, 2010b).

Husserl ao apontar a “filosofia como ciência rigorosa” estava comprometido com que Descartes iniciara no século XVII: a filosofia como ciência universal e absoluta. Nesse sentido, a filosofia como ciência primeira (antes das ciências) diante de uma crise, por pretender ser também positivista, devia voltar-se ao rigor de uma metodologia que reerguesse a própria tarefa universal como balizadora da genuína ciência (até então em crise). Assim, a própria ciência teria sua tarefa.

La ciencia que dispone de un fundamento universal y apodíctico y que a su vez proporciona tal fundamento, surge de ahí como la función humana necesariamente más alta: como lo he dicho, su función es permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la auto-

mía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra el impulso vital afectado del más alto grado de humanidad (HUSSERL, 1992, p. 137).

A superação da crise dar-se pela retomada de uma razão que até então tinha perdido seu foco (direcionada para a espiritualidade humana). Para Dilthey, trata-se de superar a metafísica da história que vem desde as ideias de Hegel e o próprio papel que as ciências humanas buscaram na compreensão histórica enquanto realidade relativa, isto é, busca trazer a importância de se pensar o sujeito histórico na sua dimensão individual – a construção do mundo histórico. Nesse sentido, no campo de uma compreensão, a história não diria sobre os indivíduos, mas sim, dos indivíduos que a história pode ser entendida.

Portanto, as ciências humanas como produto de um historicismo doente não se preocuparam em fundar uma via rigorosa de seu fundamento – ao contrário do sucesso das ciências naturais. Nesse sentido, a ciência, de um lado, se tornou positivista pelos seus métodos naturalistas e, por outro, passou a encarar o histórico como guardião de seu horizonte último; em outras palavras, se desocupou da vida do homem em todos seus significados existenciais. Assim, tanto Husserl como Dilthey buscaram reconduzir a “verdadeira” tarefa das ciências do espírito, como formação da própria vida das pessoas e do conhe-

cimento. As ciências humanas, ainda hoje não alcançaram a tarefa dos autores, seja pela via da filosofia, seja por sua própria condução.

O solo vital mundo-da-vida: a perda e a recuperação do mundo

El olvido del mundo de la vida es responsable, según Husserl, de desarrollos equívocos que sólo pueden ser subsanados mediante el regreso al mundo de la vida. De antemano, el mundo de la vida no es objeto de una simple descripción o, menos aún, meta de una búsqueda que tenga como fin la inmediata plenitud de la vida; constituye más bien el tema de un re-cuestionamiento (Rück-Jrage) metódico y diversificado, como a menudo se dice (WALDENFELS, 1997, p. 43).

Dedicaremos aqui por diante ao tema mundo-da-vida. Recorremos aos anexos XVII, XVIII, XIX e XX que compõe a obra “A crise das ciências”. Conduzimos anteriormente uma crítica a racionalidade científica. Foi questionado o caráter teleológico do qual todo o pensamento da racionalidade projetou. Portanto, nesse sentido, a finalidade em todo seu empreendimento, a fins, tornou-se duvido, pois, o objetivismo como uma faceta da racionalidade

dade ocultou o solo vital do mundo-da-vida. Até este momento este conceito não tinha ganhado atenção e, portanto, vamos apresentar elementos fundamentais objetivando pensar as possibilidades de uma reorientação para além da racionalidade científica. Nesse sentido, primeiramente, deseja-se trazer alguns apontamentos sobre o entendimento de mundo na problemática da racionalidade com o objetivo de descortinar o mundo-da-vida e suas estruturas.

Questiona-se: o “mundo cientificizado”, alcançado na modernidade, conduziu a uma compreensão de infinitude, do qual se impõe *a priori* pressupostos e predicções? Aproximando-se de Stein (2003), no que tange pensar ideias sobre “concepções de mundo” (*Weltanschauung*), uma interpretação desta ordem (que elabora uma visão global de mundo) só poderia ser possível se “suas” regras e metas gerais fossem determinadas *a priori*. Isso ocorreria se passássemos a entender que a racionalidade assumiu validade de ser na ciência e na vida moderna. No entanto, Stein (2003) pondera que a possibilidade de uma só concepção científica de mundo se torna problemática, uma vez, terá esta que assumir todas as ciências e suas próprias concepções de mundo. No entanto, acreditamos que isso não quer dizer que este interesse não foi pretendido, ao contrário, cada ciência, fechada no seu objeto de investigação, oferece uma interpretação de mundo

levando-o a uma fragmentação, ainda que universalize pelo projeto da racionalidade. Com efeito, a questão volta-se novamente para o modo de como a representação do mundo ganhou valor universal na racionalidade moderna – não relativo.

Considera-se, desse modo, que a concepção científica de mundo conduziu (via uma transcendência) uma obstrução do mundo-da-vida – este de constituição relativa (transcendental – relativo ao sujeito). A infinitude reside no ideal de ciência que trabalha na continuidade de melhoramento sobre seu próprio mundo circundante (*Umwelt*) e que se alastra para toda vida particular. Com efeito, este mundo objetivado e científico, a partir de um empreendimento (atitude teórica e prática), anulou o mundo-da-vida enquanto expressão da vida ativa, pré-tematizado. No mundo finito, “[...] vivemos, conscientes dele como horizonte dos nossos fins particulares, sejam momentâneos e mutáveis, sejam uma meta que duravelmente nos orienta” (HUSSERL, 2012c, p. 381 – anexo XVII). Este mundo é quem constitui os meus valores, me é próprio (SZILASI, 2003).

O mundo pré-dado é o horizonte que abrange, em fluxo constante, todas as nossas metas, todos os nossos fins, passageiros ou duradouros, precisamente tal como de antemão os “abarca” implicitamente uma

consciência intencional de horizonte. Nós, os sujeitos, não conhecemos na vida normal uma e ininterrupta quaisquer metas que alcancem mais longe, não temos, aliás, sequer uma representação de que pode haver outras. Podemos também dizer que todos os nossos temas, teóricos e práticos, residem sempre na unicidade normal do horizonte da vida “mundo” (HUSSERL, 2012a, p. 117).

Conforme Waldenfels (2001), enquanto horizonte universal, o mundo é aquele onde tudo aparece. Com efeito, o homem contemporâneo participante do mundo objetivo ou sob uma visão científica do mundo na racionalidade dilui-se junto com todas as suas subjetividades transcendentais e, portanto, lhe causando o esquecimento do próprio eu (ego). Esquecer-se do ego obscurece a possibilidade de uma ontologia autêntica. Ocorre que o “mundo objetivo” atualmente na sua validade de ser, tal como é – representação –, pouco é posto em questionamento pela ciência moderna, uma vez, estar dado na atitude científica-natural e não na atitude fenomenológica – que suspende a tese do mundo como verdade inquestionável. Entende-se: a atitude natural é “aquela em que espontaneamente vivemos, acreditando na existência do mundo exterior” (ZILLES, 2008, p. 8). Nesta atitude a consciência é ingênua

e, portanto, se distinguindo da atitude fenomenológica. Esta última “[...] trata-se de suspender nossa atenção nesse horizonte para ocupar-nos exclusivamente com o próprio mundo da vida, ou seja, como tem lugar para nós a permanente consciência da existência universal, do horizonte universal de objetos reais, efetivamente existentes” (ZILLES, 2008, p. 44). Como vimos, a atitude natural encerra um cogito não reflexivo; é o mundo das coisas e dos valores, que aí está para mim e para os outros como efetivamente é (HUSSERL, 1949).

Não obstante, a necessidade de um “retorno às coisas mesmas” se torna cada vez mais urgente em nosso tempo. As imposições de um mundo racional que se intensifica pelas normatividades e normalidades das institucionais e da própria ciência requer uma avaliação exigente de suas finalidades. Os costumes e valores universalizados (por exemplo, consumismo e egoísmo) empregam sobre os indivíduos um mundo pré-dado. Desse modo, o conhecimento foi “apropriado” regendo formas de totalitarismo: do planejar, do fazer e do saber.

O contraste entre subjetivo do mundo da vida e o “objetivo” do mundo “verdadeiro” reside, então, no fato de que este é uma substrução lógico-teórica, a substrução de algo principalmente não perceptível, prin-

principalmente não experienciável no seu ser-si-mesmo próprio, ao passo que o subjetivo do mundo da vida se destaca, em tudo e em qualquer coisa, precisamente pela sua efetividade (HUSSERL, 2012a, p. 104).

Com efeito, suspender a tese deste “mundo objetivo”, assim como o projeto de homem contemporâneo traz a epoché fenomenológica como uma tarefa indispensável. Cabe ressaltar, que não basta “por entre parêntese” o mundo, mas, sobretudo, as nossas próprias atitudes e costumes. O mundo objetivo é duvidoso (não apodítico), sobretudo, porque a atitude científica, em sua tarefa, acabou anulando os interesses que residem no mundo-da-vida e toda a sua significação (HUSSERL, 2012c – anexo XVIII). No entanto, é preciso considerar que não se trata de dicotomias entre os mundos, ao contrário, a problema da constituição vital do mundo-da-vida é condição própria e fundante do mundo objetivo. Com razão, Waldenfels (2001) pontuou: há o mundo enquanto horizonte universal (onde tudo aparece) e o mundo enquanto solo universal (onde tudo tem seu início).

Embora vivamos em maior parte no mundo em atitude natural (de modo ingênuo), ainda sim repousa nele, após a epoché (sua perda e recuperação), uma evidência originária da experiência humana da qual a reflexão descortina. Certamente, não se pode negar a existência desse mundo que pauta a nossa

experiência predicativa, no entanto, é preciso considerar que ele não pode ser tomado como único e verdadeiro; sendo que ele interrompe o conhecimento do mundo-da-vida.

El mundo objetivo (*objektiv*) es el constituido por cada cual. Es un mundo empobrecido, en comparación con el *Lebenswelt* que me es propio, y este empobrecimiento depende de la medida en que me está cerrada la puerta del *Lebenswelt* propio de ustedes (inadecuadamente accesible). La Naturaleza accesible para todos los egos en la constitución común – o sea, la naturaliza objetiva (*objektiv*) de cada cual, el campo de investigación de las ciencias naturales – es algo todavía mucho más pobre (SZILASI, 2003, p. 143).

O mundo objetivo, “artificialmente criado”, limita a experiência subjetiva (transcendente imanente) do mundo-da-vida: quando dispenso os meus interesses (valores, metas, saberes, vontades) forjados intersubjetividade em uma dada comunidade em detrimento de uma adesão ao mundo global e externo, abandono a minha própria subjetividade constituidora. Conforme Szilasi (2003, p. 130) a “[...] trascendencia inmanente, el *Lebenswelt* propio, no es objetivo (*Objektiv*) universalmente. Pasa a serlo mediante el acuerdo y la

evidencia generales”.

O mundo-da-vida sempre existiu, mesmo antes da ciência, ou melhor, a ciência é construída na sua obviedade (HUSSERL, 2012a). Isso quer dizer que ele não deixa de existir, é impossível: o mundo-da-vida é o mundo experienciado por mim e por todos. Ele é o solo universal – é o nosso mundo particular (HUSSERL, 2012c – anexo XVII). Vejamos mais elementos sobre o problema do mundo, a fim de não cairmos em dicotomias, isto é, que o mundo objetivo possa ser algo apartado do mundo-da-vida, ao contrário, ele é sustentado no puro fluir universal do mundo, imerso em ligações sintéticas (HUSSERL, 2012a – § 38). Para Schutz (2012) “[...] nós não só agimos no mundo, mas também sobre ele”. Porém, ressalva que mundo objetivo impõe certas condições e, portanto, devemos trabalhar sobre ele com ações (SCHUTZ, 2012, p. 84). Pontuamos que ao homem comum o cogito não é reflexivo às coisas que objetificam sua vida. Para Schutz na vida cotidiana o homem pouco se preocupa com a clareza do seu conhecimento, porém este mundo não é um todo problemático, mas é substrato imprescindível. “La estructura del mundo social es significativa no solo para quienes viven en esse mundo, sino también para sus interpretos científicos. Al vivir en el mundo, vivimos com otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos” (SCHUTZ, 1972, p. 39).

Percebe-se que o retorno ao mundo-da-vida as experiências antepredicativas tem caráter válido e podem servir como uma espécie de depósito de um saber evidente. Ainda que o objetivismo prevaleça sobre a produção do conhecimento, nada pode ter de causalidades na formação da vida social – logo, não há um nexo causal no mundo-da-vida. Todas as nossas orientações e interesses no mundo estão pautadas em reinterpretções passadas ou intencionadas para uma expectativa de horizontes determinados ou indeterminados. Husserl (2012a, p. 133) chama atenção: “No viver em relação mútua, porém, cada um pode tomar parte na vida do outro. Assim, o mundo não é de todo modo, existente somente para o homem isolado, mas para a comunidade humana [...]”. Husserl (1949, p. 64) já havia apresentado na sua obra “Ideias para uma fenomenologia pura” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*) de 1913 tais pressupostos do qual chama no § 27 de “mundo da atitude natural” e o “mundo circundante”: “[...] tengo consciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en nel tempo”. De fato, as estruturas do mundo-da-vida dão aos sujeitos evidências que podem ser reinterpretadas devido a acumulação cultural da sociedade. Nesse sentido, as ações e projeções dos sujeitos raramente caem em um vazio devido ao seu solo vital. O “chão do mundo” dá

concretude existencial para as pessoas, e o mundo-da-vida uma evidência originária (HUSSERL, 2012a).

Em uma dimensão mais concreta da experiência humana, a reflexão sobre o mundo-da-vida, oferece um conhecimento qualitativo sobre a vida e toda sua constituição fundamental. O mundo social é por via do mundo-da-vida a possibilidade de construir uma “teia de significações”, de redes e relações intramundanos. Não cabe no mundo-da-vida qualquer interpretação que leva a hierarquias ou mesmo uma espécie de categorização, pois ele não é lógico ou teórico, mas sim, o “solo” transcendental. Portanto, sendo ele a fonte de conhecimento de todas as formas constituídas no mundo social – as objetividades, as culturas e as subjetividades. No entanto, para todo este alcance a racionalidade científica tornar-se uma obstrução, pois se coloca distante da vida significativa e tão logo não pode ela pretender fundamentar o conhecimento do mundo, ao contrário: uma ciência do mundo-da-vida é condição de possibilidade para a própria fundação de toda ciência objetiva ou objetividade científica.

[...] a ciência de espécie nova do mundo da vida abarca irrecusavelmente por fim, na universalidade de tarefas que constituem a sua cientificidade específica, todos os problemas com sentido para o ser e o conheci-

mento da verdade. Não só todas as questões do conhecimento que desempenham um papel na vida (na vida pré e extracientífica), como também – em num estágio superior – todas as questões da ciência objetiva. Agora, porém, numa maneira de fundamentação que conduz a novas dimensões e, por fim, na medida em que estas dimensões se abrem nas suas infinitas profundezas, a uma ciência universal que encerra em si todos os conhecimentos e problemas de conhecimentos imagináveis – todos os problemas da razão (HUSSERL, 2012c, p. 385 – anexo XVIII).

Esta radicalização, de substituição, precisaria de todo um trabalho primoroso de pensamento. Por isso, não vamos aqui tentar qualquer maior profundidade e dar a cabo as pretensões de Husserl. Cabe, neste momento, apontar alguns elementos fundamentais, uma vez, termos indicado no início deste trabalho o nosso ponto de vista de enfrentamento da crise que adveio da racionalidade objetivista. Para Aztaiza (2011, p. 10):

La ciencia del *Lebenswelt* se presenta desde este contexto como una ciencia que precede y es base para toda ciencia objetiva, como una suma de franjas en

las cuales emergen y se constituyen los hechos del mundo y, sobre todo, como um horizonte de hechos que no es dado de una sola vez y para siempre sino que se desarrolla mediante formas y estilos históricamente proporcionados.

Considera-se: a ciência do mundo-da-vida 1) tem seu caráter universal, isto é, base para todas as ciências objetivas; 2) voltando-se suas preocupações para o mundo, porém, não dado igualmente à todos, ao contrário, considerando 3) os mundos particulares e todo a sua significação histórica, seus preenchimentos, suas metas. Goto (2008, p. 150) nos apresenta mais elementos: “[...] a distinção entre as ciências objetivas e a ciência do mundo-da-vida está estabelecida em dois tipos de *a priori* que dão na experiência: o mundo-da-vida pautado em um *a priori* concreto (experiência originária e pura) e as ciências em um *a priori* lógico objetivo (idealidades)”. Além de oferecer um novo fundamento para as ciências e o conhecimento, a ciência do mundo-da-vida nos coloca em uma atitude teórica e prática do qual o trabalho do cientista volta-se para os interesses humanos, para um regresso à experiência. O que realmente expressa esta atitude? Conforme Husserl (2012a, p. 258) “significa um estilo habitualmente fixo da vida volitiva em direções da vontade ou interesses por ele prefigurados, em fins últimos, em realizações culturais cujo

estilo de conjunto fica, portanto, deste modo determinado”. A reflexão sobre o mundo-da-vida demanda compreender todas suas estruturas fundamentais de existência: atitude, vontade, metas, temático, experiência. O que se descortina são operações intencionais da consciência, uma vez, toda consciência é consciência de algo, é dirigida à..., é consciência de mundo.

Considerações finais

No mundo-da-vida atuam os indivíduos, as interações e as possibilidades de entendimentos mútuos. Uma ética e política fenomenológica se põe em pauta quando o retorno do mundo-da-vida põe abaixo todo o caráter objetivista da vida. Ao problema ético as questões voltam-se para as dimensões dos povos e sua cultura, volta-se para os interesses significativos dos grupos. A objetivação da vida e da cultura pelo objetivismo científico ao produzirem o afastamento do mundo-da-vida, então, dirigiram uma perda de valores, um abandono do mundo moral e a própria consciência de liberdade e responsabilidade. Tão logo, o mundo-da-vida, em uma primeira tarefa, visa romper com o reducionismo e o cientificismo. A sua negação retira a possibilidade de uma vigilância da pura técnica. Uma outra consequência do abandono do mundo-da-vida foi a crença que a vida pode ser toda mensurável e quantificá-

vel pelo método. Nesse sentido, que a atitude fenomenológica se põe a todo o momento sob o rigor de sempre estar em alerta para questionar a cultura. A “Crise”, portanto, além de apontar a perda vital do mundo-da-vida, expõe toda uma tarefa de renovação (*Erneuerung*) da cultura e, nesse sentido, apresentando as possibilidades da constitui-

ção de um mundo dos valores. A reflexão do mundo-da-vida é uma crítica da finalidade. Assim, ir para o domínio da ética, dos valores ou da cultura requer um aprofundamento não meramente dos pressupostos lógico-teóricos, mas da evidência que repousa neste solo vital.

Referências

- AZTAIZA, J. A. S. El concepto de “Mundo de la vida originario” en la fenomenología de Husserl. *Revista Légein*, 2011, n. 12, pp. 7-22. Disponível em: <<http://revistalegein.univalle.edu.co/legein12.html>>; acessado em: [24/08/2014].
- BACHELARD, G. *A filosofia do não*. Tradução de Joaquim José Moura Ramos. Os Pensadores XXXVIII. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- BECH, J. M. *De Husserl a Heidegger: la transformacion del pensamiento fenomenologico*. Barcelona: UNIVERSITAT DE BARCELONA, 2001.
- BRUZINA, R. *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938*. Yale University Press, 2004.
- DILTHEY, W. *Psicologia e Compreensão. Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010a.
- _____. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad.: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- _____. *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- _____. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. In.: HUSSERL, E. *Invitación a la fenomenología*. Paidós, Barcelona, 1992. p. 35-73.
- DRUMMOND, J. J. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2007.
- FARBER, M. *The Foundation of phenomenology: Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1943.
- GOTO, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GROS, A. E. El vínculo intelectual Husserl-Dilthey en “la filosofía como ciencia estricta” y el intercambio epistolar de 1911. *V Jornadas de jóvenes Investigadores, IIGG, UBA*, Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<https://www.aacademica.org/000-089/252.pdf>>; acessado em [19/03/2010].
- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- _____. *Ciência da realidade e idealização: a matematização da natureza*. In: _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad.: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. p. 221-248.
- _____. *Anexos XVII, XVIII, XIX e XX*. In: _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad.: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c. p. 380-388.
- _____. *A ingenuidade da ciência*. Tradução de Marcella Marino Medeiros Silva. *Scientiæ Sudia*, São Paulo, v. 7, n. 4, 2009. p. 659-67.
- _____. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.
- _____. *Investigações lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- _____. *Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Husserliana XXIX, Dordrecht: Kluwer, 1993.

- _____. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- MORAN, Dermot. *Introduction to phenomenology*. London: Routledge, 2000.
- SALDES, Y. P. D. Ciencias de la naturaleza y ciencias del Espíritu en la perspectiva de Dilthey. *Revista Philosophica*, 2006, v. 30, pp. 65-76. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/213407>>: acessado em [19/03/2010].
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Fenomenologia del mundo Social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1972.
- STEIN, E. *La pasión por la verdad*. 2ª ed. – Buenos Aires: Bonum, 2003.
- SZILASI, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.
- WALDENFELS, B. Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. *Ideas y Valores*, 2001, n. 116, pp. 119-131. Disponível em: <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29234>>: acessado em [20/09/2014].
- _____. *Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología*. Editores: Barcelona: Paidós, 1997.
- ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical Husserl; EDMUND, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad.: Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 11-57.

Recebido: 23/03/2020

Aprovado: 21/09/2020

Publicado: 30/12/2020

Ensaio para uma Teoria da Crença segundo a Concepção Tripartite do Tempo

[Essay for a Belief Theory according to the Tripartite Conception of Time]

João Renato Amorim Feitosa[✉]

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo a tentativa de pensar a possibilidade de uma teoria da crença entendida como dividida em diferentes modalidades temporais: presente, passado e futuro. Tendo em vista os trabalhos desenvolvidos por Tarski e Popper acerca do problema da verdade e teorias pragmáticas da linguagem como a de Habermas e Austin, gostaríamos de testar os limites da concepção de verdade enquanto correspondência em relação a uma concepção tripartite do tempo, ou seja, nos perguntamos acerca da validade daquela concepção de acordo com a diferente modalidade temporal dos enunciados. Em um primeiro momento, analisamos os fatores para que um enunciado se torne objetivo, isto é, válido para além do âmbito subjetivo, de acordo com a concepção usual de tempo, para em seguida apresentar alguns exemplos de uso prático das modalidades temporais dos enunciados na fala cotidiana, e em algumas instituições públicas regidas por regras aceitas coletivamente. Por fim, nos perguntamos se as mudanças de paradigma em relação à nossa concepção de tempo seriam fatores chave no que diz respeito à determinação das regras de validação dos enunciados que o têm como referência, e as consequências práticas desse tipo de enunciado.

Palavras-chave: Verificação. Justificação. Tempo. Convenção.

Abstract: This article has as main objective the attempt to think the possibility of a belief theory understood as divided in different temporal modalities: present, past and future. In view of the work developed by Tarski and Popper on the problem of truth, and pragmatic theories of language such as of Habermas and Austin, we would like to test the limits of the conception of truth as correspondence in relation to a tripartite conception of time, that is, we ask ourselves about the validation of the choice according to the different temporal modality of the statements. At first, we analyze the factors so that a statement becomes objective, that is, valid beyond the subjective scope, according to the usual conception of time, and then to present some examples of practical use of the temporal modalities of the statements in the speaks every day, and in some public institutions governed by collectively accepted rules. Finally, we ask ourselves if the paradigm changes in relation to our conception of time are possible key factors with regard to the determination of the validation rules of the statements that have them as a reference, and the practical consequences of this type of statement.

Keywords: Verification. Justification. Time. Convention.

*Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente realiza doutorado em filosofia e graduação em química pela mesma instituição. E-mail: joaofeitosafil@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8784-7233>.

1. O problema acerca do conhecimento objetivo

Um dos problemas clássicos da filosofia consiste na seguinte questão: “o que diferencia um saber de uma opinião?”. Já não seria a ‘opinião’ um tipo de ‘saber’? Quais são os critérios que me asseguram que aquilo que afirmo consiste num conhecimento ‘verdadeiro’ ou até mesmo ‘seguro’? A essas questões poderíamos acrescentar uma outra, qual seja, qual o fundamento da *concordância* entre dois indivíduos acerca da validade de um juízo ou proposição? Na história da filosofia encontramos uma larga tradição de pensamento orientada a esse tipo de discussão. Pelo menos desde os filósofos gregos, a busca pelas condições para um “conhecimento verdadeiro” que separasse *opinião* de *saber* se fez presente nas obras dos principais filósofos do ocidente. Essa é uma característica dominante nas obras de Platão (p. ex. *República* [478b], *Teeteto* [145e/188a], *Eutidemo* [277b]) e Aristóteles (p. ex. *Metafísica* [982b/1004b]). Sobretudo na modernidade tal recorte temático é fortemente presente em Bacon (p. ex. *Instauratio Magna* e *Os progressos do Conhecimento* [282 IV]), Descartes (p. ex. *Princípios da Filosofia* [parte I §

43], *Meditações*), Locke (p. ex. *Ensaio* [int. § 3]), Leibniz (p. ex. *Novos Ensaios* [Livro IV]), Hume (p.ex. *Investigação* [Seção IV]) e Kant¹ (p. ex. *KrV*² [A 770/B 803]). Não menos importante que o tratamento oferecido pelas epistemologias modernas ao problema do conhecimento é o novo ferramental teórico oferecido pela filosofia da linguagem desenvolvida no século XX³ para avaliar problemas epistemológicos. Gostaríamos de pensar o problema acerca da objetividade dos juízos especificamente em sua relação com o tempo – assumindo-o como instância necessária da referenciação das proposições – a partir de uma perspectiva *pragmática* da linguagem, especificamente assumindo a proposição ou juízo como “atos através dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com outro falante sobre algo no mundo”⁴. A definição clássica de conhecimento como “crença verdadeira justificada” enseja em cada um de seus conceitos um conjunto de problemas tratados pelos diferentes domínios da teoria do conhecimento; portanto, aqui nos preocupamos apenas com o caráter da *crença* em primeira instância, ainda que avaliemos sua função em relação aos outros dois domínios teóricos que compõem aquela

¹Sobretudo em Kant fica evidenciada a orientação teórica à sistematização de todos os saberes presente na modernidade, como ele mesmo afirmou, “a nossa época é a época da crítica, a qual tudo tem que submeter-se”.

²Doravante, sigla utilizada para *Crítica da Razão Pura*.

³Habermas (1988, p. 15. § 1º) dá uma bela interpretação para o significado da “*virada linguística*” em relação ao paradigma moderno: “[...] As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estado de coisas, substituem a relação sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais.”

⁴Ibidem, p. 65. § 1º. Habermas chama o que aqui estou tratando como juízos ou proposições de “proferimentos linguísticos”.

definição clássica (veja DUTRA, 2001 p. 9)⁵. Desse modo, entendemos aqui que a *crença* guardaria uma estreita relação com o caráter de *verdade* sob o ponto de vista da conferência ou não de objetividade a um juízo por parte de um interlocutor, ou seja, entendemos *verdade* como *validade objetiva* e a *crença* como uma disposição em conferir ou não essa validade a um juízo⁶. Assumindo esses pressupostos, nós nos perguntamos em seguida como é atribuída validade a um juízo que envolva *categorias temporais* (ontem, hoje, amanhã) e quais os critérios estabelecidos para a concessão de validade em cada um dos momentos do tempo em sua concepção tripartite⁷.

Imaginemos por um momento uma situação hipotética. Um sujeito diz para seu amigo: ‘está chovendo em Brasília’. Os dois se encontravam num local de Brasília onde, naquele instante em que a frase foi dita, atualmente chovia. O outro amigo então confirma ‘sim, realmente está chovendo’. Ele poderia também dizer ‘choveu em Brasília ontem’. De posse de um jornal que continha a informação de que havia chovido um dia antes em Brasília, o outro amigo confirma ‘sim, realmente choveu em Brasília’. Numa outra situação, o pri-

meiro amigo, ao avistar um conjunto de nuvens escuras se aproximando do céu de Brasília, diz: ‘Logo vai chover em Brasília’. Será que o outro amigo responderia ‘sim, realmente, logo vai chover em Brasília’, com a mesma ‘intensidade’ com que concordava com a primeira afirmação? E se a primeira frase fosse ‘Deus é o criador dos céus e da terra’ ou ‘a essência do nada é a sua concomitância com o devir’? A partir desses exemplos, podemos classificar três tipos de crença: 1) em enunciados metafísicos de maneira geral (atemporais); 2) as que dizem respeito a uma situação no tempo presente. 3) as que dizem respeito a uma situação passada. 4) as que dizem respeito a uma situação no futuro. Disso também se segue que para cada tipo de crença citada acima encontraríamos um critério de atribuição de validade diferente: 1) Coerência lógico-gramatical e crença subjetiva; 2) princípio de verdade como correspondência; 3) ‘1’ ou disposição voluntária a crer no juízo emitido; 4) indução. Não queremos com isso dizer que aqui se esgotam todas as possibilidades de modalidades da crença, tampouco dos critérios para a justificação de cada tipo de crença, mas queremos apenas tomar

⁵Isto é, “teorias da crença, teorias da verdade e teorias da justificação”.

⁶Isto é, não estamos pensando o caráter *lógico-formal* das regras de verificação ou do conceito de verdade, mas sim pretendemos pensar a validade como aceitação coletiva de um argumento, proposição ou juízo, portanto, juízo verdadeiro para a presente investigação é aquele no qual se crê *coletivamente*, mais especificamente estamos pensando em juízos que contêm referência ao tempo.

⁷Ou seja, diante do que foi dito no rodapé acima, queremos avaliar as condições para que um juízo seja validado, sob aquela perspectiva, quando ele diz respeito a um acontecimento passado, presente ou futuro. É importante ressaltar aqui que estamos pensando o tempo como um elemento essencial da constituição da cognição humana, tal qual Kant o pensou na KrV (p.ex. B 52), tomando os acontecimentos *no tempo* como referência empírica necessária (a priori) aos objetos (veja B 118). Desse modo, a qualquer enunciado com referência a uma das três partes do tempo recairia uma demanda de *validade material*.

este fio condutor a fim de testar algumas hipóteses.

1.1 Enunciados metafísicos e crença subjetiva

Se alguém me diz ‘a origem do universo deriva de uma causa inteligente’, eu posso questionar esse sujeito acerca das razões ou motivos pelos quais ele justifica a sua afirmação. Ele poderia responder: ‘tudo no universo tem uma causa, e a primeira causa só pode ter surgido de uma vontade, etc’; se nesse momento eu tomasse o princípio de verdade enquanto correspondência como critério para avaliar a justificação desse enunciado, certamente eu diria que ele não diz respeito a nada que possa ser dado em uma experiência; contudo, se eu tomo como critério de justificação a coerência lógica, tudo parece normal nesse enunciado. Isto é, os enunciados metafísicos, como não contam com uma referência na experiência, só podem contar com a *coerência lógica* do sistema de enunciados, ou seja, as regras sintáticas e semânticas inerentes à linguagem utilizada⁸. Todos os sujeitos que partilham de uma posição metafísica específica acerca de Deus, por exemplo, ao reunirem-se em assembleia, estando de posse de um livro comum, e

de um conjunto de enunciados estabelecidos como verdadeiros, estariam de comum acordo com o sujeito que enunciou que ‘a origem do universo deriva de uma causa inteligente’. Assim, se o mesmo enunciado fosse proferido em um ambiente no qual vigem diferentes enunciados estabelecidos como verdadeiros, se não fosse tomado como falso, ao menos seria como duvidoso, vazio, ou insuficiente de provas.

Um sujeito pode também crer na existência de entidades metafísicas de modo que, ao tentar expressá-las sob conceitos, só consiga dizer algo como ‘só eu posso sentir’, ‘é algo que diz respeito à interioridade, ao espírito, etc’; Neste ponto, o sujeito pode ao seu bel prazer associar com coerência lógica impecável qualquer argumento que sustente a tese que lhe aprazer acerca de entidades metafísicas. O resultado positivo dessa associação – ou, se quisermos, *articulação* de enunciados por via de regras lógicas que garantam sua coerência em uma linguagem – isto é, a adequação correta dos enunciados individuais ao conjunto de regras, gera no sujeito que a proferiu a impressão de que sua dedução resultou em uma ampliação de seu conhecimento. Assim, um líder religioso que tenha sua religião baseada em um conjunto de crenças ou preceitos aceitos como ver-

⁸Essa limitação quanto ao escopo de validade de enunciados metafísicos é produto direto do *criticismo kantiano*. Vide: (KrV B 22), (Prol AA 04. 277.) Kant constatou que a metafísica “[...] ocupa-se ainda de conceitos puros da razão que jamais são dados em nenhuma experiência possível, conceitos cuja realidade objetiva (fato de que não são meras fantasias) e asserções cuja verdade ou falsidade não podem ser confirmadas ou descobertas por nenhuma experiência.” (Prol AA 04. 327.).

dadeiros, pode tomar qualquer trecho desse conjunto de crenças, e daí deduzir as mais diversas consequências, que na maioria das vezes advém a um resultado prático. A plateia, atenta à fala do líder, profere palavras de ordem a cada vez que aquele, com entonações e modos de fala adequados a cada momento, grita com entusiasmo alguma passagem de seu conjunto de crenças, corroborando assim, para a verdade e a justificação daquilo que foi dito.

É importante perceber que uma *crença metafísica* não implica necessariamente em uma *crença subjetiva*. No caso em que se trata de uma reunião de um grupo que aceita um conjunto de crenças, essa crença é *coletiva*, contudo, não se pode dizer que é *objetiva*. Objetividade é um critério diferente de aceitação coletiva, apesar desta última contribuir para o cumprimento do primeiro. Desse modo, em um grupo que estabeleça formalmente um conjunto de enunciados aos quais se atribua a crença de verdadeiros, contribui ao mesmo tempo o caráter da crença subjetiva, de modo que a *concordância coletiva ocorre simultaneamente a uma crença subjetiva*. Esse tipo de crença

pode conter *predicados temporais* ou *predicados espaciais*, mas nunca fazem referência a algo da experiência, e por isso dissemos que a sua justificação não pode ser tomada por via do princípio de verdade enquanto correspondência, pois desse modo é possível⁹ tratar os enunciados metafísicos avaliando-os do ponto de vista de sua coerência interna.

Desse modo é possível dizer ‘o mundo tem necessariamente um começo no *tempo*’, ou ainda que ‘o espaço no qual o mundo está contido é infinito’, mas jamais obter para elas uma comprovação que não dependa de nenhuma inclinação subjetiva à adesão de algum sistema metafísico, ainda que esses problemas também digam respeito à física e a geometria. Podemos deduzir, passo a passo, que o mundo tem de ter tido um começo no tempo, pensando o tempo como uma sucessão infinita de momentos, mas não podemos dar uma experiência que comprove isso, nem para o espaço. Porém, dentro de um conjunto de crenças, tais afirmações podem ser tomadas como verdadeiras.

⁹Estamos tomando aqui a concepção de verdade enquanto correspondência no mesmo sentido que Alfred Tarski (1944 p. 342) conferiu a ela: “a verdade de uma sentença consiste em seu acordo com (ou correspondência à) realidade” e desse modo “uma sentença é verdadeira se ela designa um estado de coisas existente”, mas em um sentido mais forte, no qual o estado de coisas exigiria a *materialidade* da designação. Karl Popper (1972, p. 50) afirma que aceita “a teoria do senso comum (*defendida e aprimorada por Alfred Tarsky*) de que a verdade é a correspondência com os fatos (ou com a realidade)”. Como aos juízos metafísicos falta uma experiência (realidade) a qual o juízo se refira, eles não são verificáveis segundo aquela concepção. Note que no presente artigo, a experiência subjetiva da crença é considerada um *fato mental*, subjetivo, não um *fato material*, objetivo. Portanto, para se avaliar a validade de um enunciado metafísico do ponto de vista de sua coerência interna, devemos abrir mão da noção de verdade como correspondência. Nossa sugestão é avalia-la de um ponto de vista pragmático e fundamentar a verdade de crenças metafísicas na *adesão coletiva* dos membros daquela comunidade linguística.

1.2 Enunciados sobre o tempo presente

Se há na minha frente, no exato momento em que profiro a frase ‘ali está um cachorro’, um desses animais, e meu interlocutor também vê o animal, nem mesmo surge o problema da justificacão desse enunciado. Aqui, surge a questão epistemológica acerca do compartilhamento das faculdades, pois, caso fossem diferentes, poderia não haver concordância entre os dois falantes acerca do enunciado. A concordância entre os dois falantes, num caso como esses, ocorre simplesmente por adesão coletiva? Ambos compartilham da mesma linguagem, e da mesma língua¹⁰, mas, poderíamos dizer que aí se trata de uma mera concordância com as regras adotadas pela linguagem, pois um exemplar empírico espaço-temporalmente localizado ali se encontra, e nada falta ao enunciado? Podemos pensar em uma situação hipotética na qual um sujeito tenha a vida toda visto aquilo que comumente se designa pelo nome de ‘cabra’ como sendo um cachorro; Se eu digo ‘ali está um cachorro’, apontando para o que comumente chamamos por esse nome, certamente ele diria ‘não, isto não é um cachorro’. Mas caso se encontrassem o cão e a cabra distantes num pasto, e o primeiro dissesse

‘ali está um cachorro’, o segundo poderia muito bem aceitar como justificado o enunciado do primeiro, mesmo tomando outro objeto como referência para o mesmo. Nesse caso, haveria uma correspondência entre o enunciado do primeiro falante com o animal cachorro, e o mesmo enunciado, tomado pelo segundo falante como designando outro animal, isto é, a cabra, só pode ser dito corresponder *internamente* ao segundo falante, mas jamais ao objeto exterior ali dado, pois nesse caso se trataria de um enunciado sobre o tempo presente justificado por coerência subjetiva. Não podemos dizer que nesse caso os dois falantes concordaram acerca do fato, mas somente acerca do enunciado, pois os dois fatos aos quais esse enunciado se refere são diferentes. Como eles são diferentes, o princípio de verdade como correspondência deve valer de maneira individual, pensado segundo a perspectiva de cada falante, e não de uma maneira global, pois nesse caso, esse exemplo contrário parece invalidar o princípio. Do ponto de vista da sensibilidade de cada falante, acredito que mesmo que eles tenham tomado referências diferentes para o mesmo nome, muito provavelmente viram coisas diferentes como referência, isto é, tomando o mesmo sujeito que designava o ani-

¹⁰Segundo FISCHER (2009, p. 12), “Em sua definição mais simples, linguagem significa ‘meio de troca de informações’. Essa definição permite que o conceito de linguagem englobe expressões faciais, gestos, posturas, assobios, sinais de mão, escrita, linguagem de programação (ou de computadores), e assim por diante.” Tomamos aqui essa definição de ‘linguagem’, e estamos entendendo ‘língua’ como as línguas naturais dos diferentes povos (p.ex. Alemão, Inglês).

mal cabra pelo nome ‘cachorro’, e colocando os dois animais claramente diante dos olhos desse sujeito, ele só designaria um dos dois por esse nome, ficando confuso acerca ou atribuindo outro nome ao outro.

Desse modo, caso o enunciado em questão coincida *atualmente* e para o mesmo objeto a qual ele se refere, sua justificação está feita. Haveria aí algum elemento de convenção? A descontar o uso da linguagem comum, parece-nos que poderia haver alguma concordância entre as faculdades dos sujeitos, ainda que não completamente, mas acerca de alguns requisitos sensíveis mínimos, por exemplo, gozar de uma visão saudável. Porém, ainda que não possa haver elementos de convenção, pode haver afirmações subjetivas em enunciados sobre o tempo presente, tais como ‘eu tenho dor’, para as quais não pode nem mesmo haver a demanda acerca de sua justificação, pois seu eu digo ‘prove que você tem dor’, jamais a pessoa poderá me fornecer uma experiência. Assim, pode haver enunciados sobre o tempo presente que podem ser verificados pelo princípio de verdade como correspondência e outros para os quais é sem sentido exigir verificação. Se eu digo ‘eu estou na sua frente agora’, estando em sua frente, também não há motivos para especular muito acerca da verdade de minha afirmação, a não ser que se trate de uma ilusão perceptual sua.

Nesse ponto, é importante nos aten-

tarmos para a questão da ilusão perceptual. O único modo de saber se o que se passa atualmente em sua sensibilidade é ou não uma ilusão perceptual sua é perguntar para outro falante da língua se ele vê o mesmo que você atualmente vê; caso ele concorde acerca do significado dos termos, está tudo bem, ainda que os dois estivessem sobre o efeito de uma ilusão perceptual, isso porque nesse caso mesmo *a ilusão perceptual seria para eles objetiva*. Assim, um enunciado sobre o tempo presente goza de objetividade segundo o critério de verdade como correspondência, mas no fundo o que está em jogo é a concordância conceitual envolvida na definição dos termos, sendo a correspondência em última instância feita entre o conceito que compõe o enunciado e a forma comum compartilhada da sensibilidade dos falantes.

Podemos pensar que, assim como uma reunião de religiosos, uma reunião de cientistas que estejam tratando de um experimento atualmente presente em um laboratório, exige da parte dos colaboradores individuais que estejam a par de uma linguagem comum e de um conjunto de regras tomadas como verdadeiras. Porém, ao contrário dos enunciados metafísicos, enunciados sobre o tempo presente são convencionalmente aceitos a partir de *experimentos* que podem ser *reproduzidos*, e geralmente não são aceitos segundo critérios como *autoridade do falante*, adesão coletiva por crença subjetiva, etc.

1.3 Enunciados sobre o tempo passado

Se alguém me disser ‘ontem eu fui ao cinema’, e eu me perguntar pela justificação deste enunciado, jamais poderei saber se a afirmação do interlocutor é verdadeira ou falsa. Nesse caso, ou deverei conferir a ele uma espécie de *confiança* e acreditar em seu enunciado por mera *concessão*, caso eu não estivesse naquele momento, ou a justificação do enunciado se dá, caso eu estivesse também naquele momento, pelo critério de verdade como correspondência pensada *naquele presente* que hoje chamamos de passado. Haveria assim, uma espécie de *presente do pretérito* no qual aquele princípio pode ser aplicado, de modo que, no momento presente, caso seja enunciado ‘ontem eu fui ao cinema’, e eu também tiver ido com essa pessoa, a verificação pode se dar por correspondência, caso contrário, ela só pode se dar por concessão. Fatos históricos, notícias, relatos, estórias, nunca são sobre o momento presente. Portanto, nesses casos, se falante e interlocutor não compartilharam da mesma experiência no passado, a verificação dos enunciados só pode se dar pela crença daquele que ouve ou lê

acerca da *sinceridade* daquele que fala. Eu não vivi a Segunda Guerra Mundial, tampouco estava com Neil Armstrong quando este pisou na Lua, portanto as imagens, textos e relatos que me contam sobre esses acontecimentos, rigorosamente falando¹¹, não são provas que garantem a verificação desses argumentos segundo o critério de correspondência¹². Mas isso significa que em qualquer relato sobre o passado é impossível a verificação direta? Quando a nossa mãe nos conta acerca de nosso comportamento quando éramos bebês, podemos verificar este enunciado como alguém que esteve ali presente? Nesse caso, deveríamos acrescentar um fator epistemológico a mais à nossa investigação e dizer que é preciso além de ter vivido o mesmo fato, ter tido *consciência* dele? Num caso como esses somos obrigados a admitir que também podemos conceder validade aos enunciados de nossas mães acerca de nosso comportamento quando bebês, mesmo não tendo consciência de ter estado lá, por mera concessão. Mas acontece que naquela época, eu não dispunha ainda da mesma linguagem, e conseqüentemente das regras que sustentam a coerência entre os falantes, tampouco esta-

¹¹J. Dancy (1990) faz uma distinção entre *verificação forte* e *verificação fraca*: “A verificação forte é verificação conclusiva; uma afirmação é conclusivamente verificável se, uma vez que tenhamos a melhor evidência possível para ela, não restar qualquer possibilidade de a afirmação ser falsa.” (p. 114). Já uma “afirmação fracamente verificável não é em si fortemente verificável, mas é confirmável ou desconfirmável por recurso a outras afirmações que são conclusivamente verificáveis; isto é, as afirmações fortemente verificáveis podem contar com a evidência a favor ou contra elas” (ibidem). Apresentamos aqui como uma questão se os enunciados sobre o passado seriam, sob esta perspectiva, “fracamente verificáveis”, pois sempre são enunciadas no tempo presente, o que inviabilizaria uma “verificação direta” daquele enunciado.

¹²É preciso esclarecer que aqui estamos dando um sentido forte ao critério de correspondência, atribuindo ao presente a única referência empírica capaz de satisfazer as condições (materiais) de validação objetiva daquele enunciado.

vam desenvolvidos plenamente os sentidos, por isso, é como se eu não tivesse vivido o fato, pois faltavam os dois fatores que constituem este último¹³. Assim, um fato passado só é um fato a partir do momento em que eu o presenciei conscientemente, do contrário, ele é a *concessão* de um enunciado que somente é válido por esse caráter.

É sempre prudente separar o que é fato do que é uma notícia, uma história, um relato, pois estes versam sobre os fatos. Nesses tipos de enunciados, fica bastante evidente uma dependência da *confiabilidade* do interlocutor para com o falante, de modo que isso se expressa de um ponto de vista prático, como quando algum repórter diz ‘a fonte é confiável’, ou quando alguém nos interpela acerca da fonte de uma notícia que a demos se esta é confiável. Fotografias, fósseis, imagens de telescópios espaciais, são verdadeiros recortes estáticos de momentos passados, e a não ser que sejam cópias falsificadas de seus originais, ou montagens, etc., elas parecem gozar de verificação por meio de correspondência, no caso em que o exemplar representa algo que realmente existiu

naquele momento passado. Contudo, ainda que se possa obter boas informações a partir desses registros do tempo, qualquer tentativa de dizer deles, não tendo estado lá presente, é meramente conjectural, e só pode obter algum grau de objetividade por mera adesão coletiva. Ainda que as evidências científicas sejam fortes e apoiadas em técnicas sofisticadas, como a datação por radiação, elas são sempre uma estimativa¹⁴. Uma teoria da crença em relação ao tempo passado deveria se preocupar também com uma investigação sobre o *relato histórico* pensado como descrição de um *fato histórico*, e como se constituiriam as relações de acordo entre os falantes nesses casos.

Muitas vezes acreditamos, isto é, estamos convencidos de uma memória por um momento, mas depois ficamos em dúvida se realmente aquilo aconteceu exatamente do modo como descrevemos, como no caso de sonhos, ou memórias antigas. Portanto, deve haver também em enunciados sobre o passado algum elemento subjetivo envolvido na sua verificação; por exemplo, um sujeito convicto de um fato que não

¹³Além desses dois fatores, não poderíamos deixar de mencionar o papel da memória na atribuição de validade a um enunciado sobre o passado. Dancy (1990 p. 228) define a posição epistemológica *realista* com relação à memória como “o ponto de vista de que a ocorrência de memórias atuais e a possibilidade de outras memórias que não as que atualmente temos, têm qualquer coisa de inteiramente diferente dessas memórias.” Sob esta perspectiva, a referência dos enunciados sobre o passado seria dada pela descrição de *fatos passados*. Já o *realista indireto* afirma que “quando recordamos, há um objeto direto de consciência que funciona como intermediário; é a imagem da memória.” Nesse sentido, a referência dos enunciados sobre o passado seria dada pela descrição de uma *representação*, a qual pode variar de um sujeito a outro (p. ex. um mesmo acontecimento visto por sujeitos a partir de ângulos diferentes), o que põe em questão a validade objetiva desses enunciados. Destacamos aqui que o caráter da *crença*, diante dessas dificuldades, pode ser um caminho teórico interessante para estudar a atribuição de validade objetiva, em uma comunidade, a acontecimentos passados.

¹⁴Desse modo, enunciados científicos sobre o passado gozariam de objetividade por serem validados por um método (p. ex. a datação por carbono 14) bem estabelecido e aceito por uma comunidade científica, mas jamais seria possível a sua verificação direta, por se tratarem de juízos sobre o passado, como por exemplo em “a datação por carbono 14 indica que o espécime tem mais de 5 mil anos”.

aconteceu jamais o tomará como falso, e dificilmente alguém o convencerá do contrário, ainda que nem ele nem o interlocutor possam fornecer provas definitivas. Um conjunto de pessoas envolvidas em uma sociedade guiada por alguns enunciados admitidos como verdadeiros também pode, por mera adesão coletiva, estarem justificados a crer num acontecimento passado. A morte de um mártir, relatos de fatos milagrosos, todos esses enunciados sobre o passado podem obter justificação coletiva, mas não objetividade.

1.4 Enunciados sobre o tempo futuro

Se alguém me diz ‘amanhã vai chover em Brasília’, que critérios eu utilizo para verificar a validade desse enunciado? Eventos passados, quando vivenciados pelos dois falantes, permitem uma verificação direta, enquanto que quando um dos dois não esteve presente, apenas por concessão. Eventos futuros, contudo, não foram vivenciados por nenhum dos dois falantes. Do ponto de vista da possibilidade lógica, pode ser que esse enunciado venha

ou não a ser atestado pela experiência amanhã. Digamos que essa pessoa começa a me fornecer uma série de razões a fim de me convencer acerca da validade de seu enunciado, proferido no momento presente, sobre o futuro; tais como, ‘o mapa meteorológico mostra aproximação de um grande volume de nuvens vindas do leste’, ou ‘veja como o céu está nublado’. Eu posso aceitar por mera concessão, mas nem eu, nem o sujeito que proferiu o enunciado estamos asseguradamente certos de que ele se verificará no dia seguinte. A possibilidade de que um vento vindo do oeste devolva aquelas nuvens ao seu lugar de origem é a mesma de que ela permaneça em Brasília e venha a precipitar¹⁵. Sob esta perspectiva, toda afirmação sobre o futuro, sob esta perspectiva, só pode dizer respeito a uma *possibilidade* de que algo aconteça. Enunciados científicos, futurologias, cartomantes, leitores de mãos, e todos os enunciados que pretendem dizer de algo que ainda não aconteceu o modo como vai acontecer, só podem ter a chance de vir a acertar caso refinem seu enunciado com uma série de definições auxiliares que permitam aumentar as chances de

¹⁵Um exemplo clássico do tratamento desse problema na tradição filosófica é o problema levantado por Hume e a resposta a ele dada por Kant. Hume afirma que “o contrário de toda questão de fato deve sempre permanecer sendo possível, porque não pode implicar jamais em contradição” (Investigações, seção IV. § 2). Além disso, Hume assume a impossibilidade de conhecimento *a priori* da relação de causa e efeito (ibidem § 6), pois como o efeito é algo distinto de sua causa, ele não pode ser descoberto na própria causa. (ibidem § 11). Disso resulta a atribuição de mera probabilidade a juízos baseados em experiências passadas para se referir a acontecimentos futuros (ibidem § 19), e a fundamentação no hábito ou no costume daquilo que nos faz esperar para o futuro o que ocorreu em experiências passadas (ibidem, seção V § 5-6). Referindo-se a essa noção acerca da relação de causa e efeito, Kant afirma (KrV B 794) que “Hume concluiu pois, falsamente, da contingência de nossa ação de determinar *segundo a lei*, a contingência da *própria lei* e confundiu a passagem do conceito de uma coisa à experiência possível (a qual sucede *a priori* e exprime a realidade objetiva desse conceito com a síntese dos objetos na experiência rela que, na verdade, é sempre empírica.”

que seu enunciado venha a se conferir¹⁶. Geralmente o cientista faz suas definições auxiliares baseado no estabelecimento de certas condições experimentais, enquanto que aquelas espécies de místicos citadas baseiam suas definições auxiliares nos enunciados que servem para o maior número de possibilidades, por exemplo, ‘eu vejo que você passará por um momento difícil na sua vida’; ora, muitos eventos podem ser denotados por um enunciado como esse, e o ouvinte incauto pode facilmente vir a admitir validade a um enunciado que as vezes não passa de mera charlatanice. Porém, enunciados científicos gozam de um prestígio o qual se afasta radicalmente do misticismo, apesar de compartilharem esse interesse em enunciar acerca de eventos futuros. Mas a ciência, diferente do misticismo, acerta muito mais, isto é, em termos estatísticos, se contássemos em uma competição entre um cientista e um místico, qual deles acertou mais previsões acerca do futuro, o cientista sairia ganhando. Portanto, deve haver alguma característica no enunciado científico que o diferencia do simples misticismo, e essa característica é a capacidade de previsibilidade acertada. O místico *amplia* o escopo de definição

do seu enunciado, o cientista *restringe*. Tal restrição, contudo, tem um preço, qual seja, o cientista deve se contentar em jamais conhecer o objeto em questão na totalidade das variáveis que ele deve desprezar para que seu enunciado seja capaz de prever um acontecimento futuro¹⁷.

Aqui também intervém a noção de confiabilidade, pois se um místico me dissesse aquela frase, e um meteorologista me dissesse que não será o caso, certamente eu não levaria o guarda-chuva para a universidade no dia seguinte. Contudo, essa confiabilidade só é conferida ao cientista porque sabemos que ele é uma pessoa experimentada naquele tipo de situação, que dispõe de uma série de informações que refinam a sua crença de que aquele evento irá mesmo acontecer, que dispõe de uma instrumentação adequada e de uma linguagem igualmente adequada para a avaliação da possibilidade de ocorrência do fenômeno meteorológico, etc.

Contudo, o cientista trabalha sempre com aproximações, isto é, tratamentos estatísticos que levam em consideração erros aleatórios, erros sistemáticos, dispersão de dados, e outros cálculos que o permitem dizer, com alguma margem de erro, acerca de alguma caracterís-

¹⁶Com relação aos juízos científicos, Hume (Investigações, seção IV. § 12) afirma que “A mais perfeita filosofia da espécie natural apenas detém por algum tempo nossa ignorância [...]”. Kant via nisso (KrV B 128) um mal resultado do ceticismo humeano: “a derivação empírica a que ambos recorreram [Locke e Hume], não se coaduna com a realidade dos conhecimentos científicos *a priori* que possuímos, ou seja, os da *matemática pura* e os da *ciência geral da natureza*, sendo, por conseguinte, refutada pelo fato.”

¹⁷Em enunciados científicos, frequentemente é preciso se desconsiderar algumas variáveis a fim de tornar esse enunciado mais geral, como por exemplo, “desprezando a resistência do ar a aceleração de um corpo em queda nas proximidades da crosta terrestre é aproximadamente $9,8 \text{ m.s}^{-2}$ ”, ou ainda “sob as condições padrão de temperatura e pressão...”. Afirmamos que é nessa restrição de variáveis que o cientista aumenta as chances de que seu enunciado seja bem sucedido em um evento futuro.

tica qualitativa ou quantitativa do fenômeno estudado com algum intervalo de confiança específico. Como no experimento científico são estabelecidas as condições ideais para que um fenômeno ocorra, a coerência do enunciado científico é em grande parte dada por essas restrições¹⁸. Caso vários outros cientistas estrangeiros repitam aquele experimento, sobre as mesmas condições, e o evento se repita conforme previsto pelo enunciado, então aquele enunciado é um princípio. Note, porém, que ainda que o enunciado venha a ser verificado, ele deve sempre lidar com uma série de condições possíveis que escapam de seu controle¹⁹, sendo sempre necessário um tratamento estatístico adequado para que seja conferido ao enunciado alguma confiabilidade. Assim o cientista não deveria fazer afirmações categóricas acerca da experiência, mas apenas hipotéticas, de modo que mesmo aquilo que é tido como uma lei científica deve ser tomado como passível de contrariedade num evento futuro.

Mas então o que garante a um enunciado científico a sua confirmação futura? Somente aproximações e tentativas mais ou menos bem refinadas que aumentando o número de critérios auxiliares acaba diminuindo as possibili-

dades, mais nunca as eliminando completamente de modo que só reste a possibilidade de que aconteça aquilo que foi enunciado. O cientista só pode contar, assim, para a justificação de seus enunciados, com o procedimento lógico da *indução*, isto é, a partir da observação de que vários casos diferentes se passaram de modo semelhante, posso inferir que casos que se enquadrem naquelas mesmas condições se passarão de modo semelhante; Hume viu nesse procedimento uma espécie de *associação psicológica* (*Investigações*, Seção V § 5) a qual não garantia realmente a veracidade desse tipo de enunciado. Porém, a indução pode ser vista como um passo positivo no processo de aquisição de conhecimento, e não como uma espécie de artifício do qual se vale o cientista para escapar de uma “impossibilidade total” sobre nossa capacidade de falar com acerto acerca de eventos futuros.

Karl Popper (1972 p. 17) aborda o problema da indução de maneira diversa da de Hume. Popper afirma que Hume formulou o problema de maneira errônea, o que o levou a tentar dar uma resposta a um *problema lógico* e a um *problema psicológico* da indução: o primeiro deles é o de se estamos justificados, no conhecimento, a partir de

¹⁸Geralmente nos laboratórios a reprodução bem sucedida de um experimento está condicionada a determinadas condições físicas (p. ex. pressão, temperatura) ou mesmo químicas (p. ex. concentração, pH) ideais. Além disso os instrumentos utilizados nos experimentos (vidrarias, balanças, etc.) são constantemente submetidos a calibrações e os resultados empíricos das medidas sempre passam por um tratamento estatístico. Veja: (SKOOG, Douglas A. [et all], 2009. P. 132)

¹⁹Isto é, o que em estatística é conhecido como “erro aleatório”. Segundo Skoog (2009 p. 98) “Os erros aleatórios, ou indeterminados, existem em todas as medidas. Jamais podem ser totalmente eliminados e são, muitas vezes, a maior fonte de incertezas em uma determinação.”

experiências conhecidas a experiências desconhecidas; a segunda é tentar responder no que se fundamenta a nossa expectativa de que as experiências desconhecidas serão como as conhecidas. Ele a firma ainda que

Seu resultado de que a repetição não tem qualquer força como argumento, embora domine nossa vida cognitiva ou nosso “entendimento”, levou-o à conclusão de que o argumento, ou a razão, desempenha apenas um papel menor em nosso entendimento. (Popper, 1972 p. 16)

Popper propõe então “traduzir todos os termos subjetivos ou psicológicos, especialmente “crença”, etc., em termos objetivos [...] e em vez de “justificativa de uma crença” falo de “justificativa da alegação de que uma teoria é verdadeira”, etc.” (ibidem p. 17). Chama então de “asserções de teste” nossas asserções mais básicas, as quais podem ser dados exemplos na experiência, e aquelas a que não podem, “teorias explanativas universais”. A sua solução do problema da indução consiste primeiramente em admitir, como fez Hume, a impossibilidade de justificar uma teoria universal a partir da verdade de *asserções de teste*, seja qual for o nú-

mero de repetições, para em seguida concluir que “a admissão da verdade de asserções de teste às vezes nos permite justificar a alegação de que uma teoria explanativa universal é falsa.”(ibidem). Nesse caso, “como estamos em busca de uma teoria explanativa verdadeira, preferimos aquela cuja falsidade ainda não foi estabelecida”(ibidem), portanto, a partir da refutação de uma asserção de teste por outra em decorrência da concorrência entre teorias, mantemos aquela cuja falsidade não foi apresentada por nenhuma daquelas asserções de teste.

A indução tem funcionado e ainda funciona muito bem; se um técnico de laboratório sabe que o material do qual é feita uma câmara de gás só resiste a determinada pressão, jamais preencherá a câmara a um ponto que ultrapasse a capacidade de resistência daquele material, pois sabe que o resultado esperado é uma explosão; desse modo, ele pode todas as vezes em que duvidar dessa afirmação, testá-la no tempo presente em qualquer que seja o tempo futuro, caso repita as mesmas condições. Assim, se o cientista decide assumir uma posição epistemológica do tipo realista, isto é, segundo a qual seus enunciados diriam respeito a objetos *em si*²⁰ dados independentemente das regras de sua linguagem, ele não pode requerer para seus enunciados que sejam válidos para condições futuras, pois ele

²⁰Nos valendo aqui da distinção que Kant operou entre *fenômenos* e *coisas em si*. Veja p. ex. (KrV B 67).

poderá no máximo dizer, *sob determinadas condições*, que algo *pode* se passar, com algum grau de certeza.

2. Consequências práticas dos diferentes usos dos enunciados temporais e atemporais

Tentamos expor até o momento o problema acerca da objetividade de um conhecimento do ponto de vista dos diferentes momentos no tempo aos quais o enunciado se refere. Assim, chegamos a algumas conclusões principais: 1) enunciados sobre entidades metafísicas são *atemporais*, embora possam conter *predicados temporais*; seu principal critério de verificação consiste numa coerência lógica interna ao sistema, relacionada com a *adesão coletiva* e a *crença subjetiva*. 2) existem três tipos de enunciados temporais, presente, passado e futuro, cada um deles com critérios de verificação particulares. O critério de verdade como correspondência só vale para o presente, de modo que para valer no passado, deve ser em relação ao *presente do pretérito*, tendo estado o interlocutor presente. Estando ele ausente, vale o critério de *confiabilidade* ou *mera concessão*. A aleatoriedade do possível faz com que esse princípio seja inválido para o futuro, a não ser no *momento presente* em que ele se realize no futuro. No melhor dos casos possíveis, ou seja, nas ciências, o falante só pode contar com aproximações a partir de tratamentos

estatísticos dos dados e com a probabilidade de que o enunciado se verifique. Em todos os casos, evidencia-se que o caráter epistemológico da *crença* está intimamente associado ao convencionalismo de certos usos, às adesões subjetivas, ou coletivas, voluntárias, e a uma espécie de confiabilidade. Isso tem uma série de consequências práticas para diferentes domínios do corpo social humano, pois a crença cria e destrói instituições, povos e estados.

2.1 Religião, História e “Fake News”

A maioria das religiões que conhecemos está baseada em um livro, ou conjunto de livros, que contém seus principais preceitos, relatos de atos divinos, etc. Em última instância, nada do que está escrito num desses livros pode ser *provasado*, no sentido estrito deste termo. Que Moisés tenha aberto o Mar Vermelho ou que Maomé tenha viajado de Meca até Medina, é algo que eu jamais poderei saber com certeza absoluta, ainda que o segundo acontecimento acima seja mais plausível que possa ter acontecido do que o primeiro. A institucionalização das religiões é um dos exemplos mais evidentes de como a noção de verdade de um enunciado está intimamente ligada com fatores convencionais, crenças coletivas de cunho subjetivo, de modo que isso tem implicações práticas notáveis.

Uma pessoa educada segundo os

preceitos de uma religião jamais vai abandoná-los, seja por um momento, num momento em que esteja avaliando seja um dado empírico, seja o comportamento de uma pessoa, e isso vai influenciar na hora de avaliar a validade dos enunciados que provenham de um contexto outro que não o religioso. Um padre versado em astronomia, quando observa o movimento de um astro, glorifica a Deus como o agente secreto daquele movimento. Esse mesmo sujeito diante de um ateu que tente convencê-lo da inexistência de Deus, se der atenção àquele, será apenas uma atenção de ouvidos, porque o seu cérebro permanecerá relutante em tomar qualquer um daqueles argumentos como válido. Todos nós conhecemos mais ou menos bem as consequências práticas desse tipo de crença, mas o que nos chama a atenção nesse caso é que um conjunto de crenças estabelecidas, por assim dizer, *de fora* do sujeito, são capazes de causar consequências práticas *interiores*, isto é, que dizem respeito à subjetividade, tal como a tomada de decisões, e mesmo a orientação de toda uma vida segundo aqueles preceitos, como no caso das freiras, padres, etc. Além de se basear em enunciados sobre eventos passados, as religiões tem a pretensão de dizer acerca de eventos futuros, como nos casos de apocalipses e messianismo.

Mais importante do que o evento histórico a ser relatado, é quem relata o evento histórico. Comumente, chama-

mos ‘ponto de vista’ a interpretação que depende sempre do sujeito que a relata. Um evento histórico sempre possui diferentes “pontos de vista”. Um americano patriota pode crer que as bombas lançadas sobre o Japão foram em prol da manutenção da paz mundial, o que pode não condizer com a verdade, ainda que isso possa estar presente em alguns livros didáticos de história em inglês. Desse modo, a interpretação de um acontecimento que se converte em um relato sobre o mesmo deve ser destacada do próprio acontecimento ou evento. Mas, podemos dizer que o simples relato do lançamento das bombas é factual? De modo rigoroso, não. Porém, há um número enorme de evidências que servem como provas auxiliares ao mero relato, que fortalecem a confiança nele, e que nos faz crer que de fato aconteceram, mas que jamais obterão de nós a verificação absoluta. Se formos radicais, tudo aquilo que eu não vivi, e de que não tenho uma memória viva, apenas *pode* ter ocorrido; junte a isso um conjunto de provas auxiliares e eu lhe concedo meu ‘sim, você tem razão’.

Atualmente temos presenciado na mídia internacional vários exemplos de usos de notícias falsas que alteraram o curso de eleições, e de maneira mais trágica, determinaram a morte de algumas pessoas. A tomada de um relato como evidente por sua mera repercussão é uma modalidade desse tipo de crença, e podemos dizer que elas vêm a ser aceitas como válidas de maneira geral por

adesão coletiva. Assim, de maneira geral, esses enunciados presentes em livros de história, notícias, e em preceitos que regulamentam instituições que tem a pretensão de obter validade acerca de enunciados sobre o tempo passado, obtêm por adesão. Fora do círculo de validade desses enunciados, isto é, da comunidade que os assume e sustentam, eles não obtêm validade alguma.

2.2 Direito

Quando penso no trabalho de um juiz de direito, sinto uma certa aflição em me colocar no lugar desses profissionais. Isso porque na maioria dos casos em que se tem que julgar um crime, por exemplo, o juiz só pode contar com a argumentação da acusação e da defesa, defendendo seu ponto de vista sobre o que aconteceu. Para que convençam o juiz, seja a acusar seja a absolver, o promotor e o advogado apresentam uma série de fatos, baseados em provas, tendo estas últimas de estarem de acordo com a legislação. A defesa poderia dizer algo como ‘posso provar que meu cliente estava em um local bem distante, no horário em que o crime ocorreu’, e até apresentar algumas provas, como ter assinado a chamada da aula de inglês que ocorreu naquele mesmo horário; porém, o juiz nunca saberá com cem por cento de certeza se aquele documento não é uma fraude. O advogado de defesa chama

o professor como testemunha, o qual afirma ter visto seu cliente na sala de aula naquele horário, mas o professor afirma isso com uma certa dúvida, ele não tem bem certeza, quando indagado acaba errando a cor da camisa que o cliente usava naquele dia; enfim, nunca saberemos se o professor não o confundiu com algum outro aluno, se alguma circunstância outra aconteceu, ou se era o caso que se tratava daquela pessoa.

Se, por um lado, não deve interferir no direito as inclinações pessoais do juiz, mas tudo deve ser provado mediante a letra da lei, por outro lado, as decisões que levam em consideração somente um ponto de vista técnico podem, devido ao preceito de cumprir a lei a qualquer preço, acabar condenando um inocente, ou libertando um culpado. Portanto, o juiz não pode contar nem com uma técnica bem estabelecida nem com suas inclinações pessoais, mas deve ter uma certa capacidade de dedução dos fatos que lhe são apresentados, a fim de ver se cabe a esses fatos aplicar alguma sanção. Mas e se um dos dois, acusação ou defesa, tiver uma capacidade de exposição de seus argumentos de maneira mais clara, mais em conformidade com a lei, mais inteligível para os que estão ali presentes, do que o outro? Será que de maneira alguma isso interferiria no resultado de um julgamento? E quando se trata de um caso de forte apelo popular, o direito se mantém isento de qualquer interferência pragmática da linguagem

em suas decisões? Nunca saberemos, em nenhum desses casos, se o réu realmente cometeu o crime ou não, pois trata-se de um caso passado, de onde, à semelhança de casos futuros, só podemos tirar vestígios ou conceder veracidade aos enunciados.

A filmagem, a fotografia, são elementos de prova muito fortes, porém, mesmo sobre eles ainda se pode levantar dúvida acerca de sua veracidade; em uma situação possível poderiam os defensores, quando seus clientes são apanhados por uma câmera bem no momento em que estão recebendo uma mala de dinheiro, alegar que ‘não se trata do cliente, mas de uma outra pessoa, devido a qualidade da imagem, etc’. Quem prova, de maneira definitiva e de uma vez por todas, que realmente era a pessoa em questão? Acreditamos que essa incompletude das sentenças e das provas no direito se deve ao fato de que se tratam de proposições sobre o passado, pois primeiro ocorre o crime, depois se tem relatos dele, para enfim serem julgados. Mesmo nos casos em que ocorre o flagrante no momento em que o crime está sendo cometido, como quando um policial apanha um criminoso no ato, por exemplo, é preciso que haja testemunhas do flagrante quando este reportar o crime ao poder judiciário. O caso mais extremo a ser pensado para se alcançar a completude no di-

reito é se o juiz estivesse presente no momento do crime e ali mesmo pudesse proferir sua sentença, o que obviamente não ocorre. Mas, como sabemos, o direito está repleto de costumes e de ritos que são seguidos por todos os seus praticantes; é uma prática comum dos demais tribunais seguirem o entendimento dos colegiados superiores (como o Supremo Tribunal Federal ou o Superior Tribunal de Justiça) os quais tomam suas decisões a partir da maioria dos votos acerca do que está sendo pautado. Jamais saberemos acerca da ‘imparcialidade’ de cada juiz em relação a sua decisão, portanto, em casos de decisões colegiadas no direito impera a interpretação de cada magistrado, o que mostra um assustador caráter subjetivo nas decisões judiciais. Imagine um juiz racista julgando um negro.

2.3 Linguagem cotidiana e convencionalismo²¹

É bastante comum nas conversas do dia-a-dia as pessoas se pronunciarem acerca de algo que se passou, algo que está se passando agora, ou algo que pode se passar. É difícil pensar em situações em que nenhuma modalidade temporal esteja envolvida. Uma pessoa pode ainda se referir a uma ideia, ou a uma imaginação, um plano, uma

²¹Em seu dicionário, Abbagnano define o termo “convencionalismo” da seguinte maneira: “Qualquer doutrina segundo a qual a verdade de algumas proposições válidas em um ou mais campos se deva ao acordo comum ou ao entendimento (tácito ou expresso) daqueles que utilizam essas proposições”. Tomamos para o presente artigo esse sentido de convencionalismo.

equação, ou um esquema; diríamos que nesses casos ela se refere a algo sem o uso de nenhuma daquelas modalidades? Pois se o sujeito não fala de algo que está fisicamente presente, ou fala de algo do passado, ou do futuro, ou se refere a alguma ideia ou pensamento seu ou de outrem, excluído é claro a interrogação, a exclamação, e diferentes usos como ordenar, pedir, chamar, etc. Por isso, se tratando de frases assertivas, em geral elas fazem referência a uma das modalidades temporais. Numa frase do tipo 'este x é y ', trata-se sempre do momento presente, pois o predicado é ligado ao sujeito pelo verbo ser conjugado no tempo presente, e assim para as demais modalidades. E quando o sujeito se refere a uma ideia sua ou a de outrem, tal como na frase 'a ideia leibniziana de mônada', podemos atribuir alguma modalidade temporal? Ou numa frase como 'eu penso que podemos entender a vida como provação', podemos dizer que não existe nenhum resquício de temporalidade? Acreditamos que não, e que isso não implica em assumir nenhum compromisso ontológico, tal como dizer que se é atemporal é eterno, ou algo assim. Acreditamos que isso se deve à vaziez da referência a que esse tipo de enunciado manifesta, e com isso queremos dizer que somente enunciados temporais são passíveis de referencialidade, direta e indireta.

Percebemos com isso que, na linguagem cotidiana, os falantes intercalam-se entre enunciados temporais e atem-

porais, e que a verificação desses enunciados de maneira geral, se dá ora por concordância lógica, ora por concordância coletiva, sendo esta última composta por enunciados convencionais, de tal modo que a depender da instituição, grupo ou casta esses enunciados adquirem um valor de verdade, uma confiabilidade, e uma consequente aceitação coletiva que determinará também o modo como qualquer evento particular pertencente a um conjunto de eventos que não se enquadram segundo aquelas regras deverá ser avaliado. *Numa conversa cotidiana, geralmente quando alguém se refere a um evento passado, aceita-se a validade do enunciado por mera concessão, ao presente por referência, e ao futuro por possibilidade.* A detecção de mentiras, fabulações, histórias imaginadas, sobre o passado, se dá ou pela incongruência e impossibilidade de ocorrência do fato enunciado, ou pela percepção de certos aspectos psicológicos como insegurança ao falar, ou não olhar para os olhos do interlocutor, apesar de nada disso ser definitivo.

Um aspecto prático da modalidade temporal na fala cotidiana também se mostra na alteração do código que acontece com a adesão ou retirada de termos novos ou antigos da linguagem em questão, ou a adesão a novas regras. É bastante perceptível como alguns senhores mais velhos ficam deslocados em uma reunião de jovens, e como esses últimos são relutantes em aceitar em seus grupos culturais locais

outros membros que não compartilhem de uma cultura linguística mínima, isto é, que compartilhe da mesma temporalidade cultural vigente naquele grupo. Talvez a incapacidade de alguns jovens em conseguir encontrar um grupo no qual possa fazer amigos se dê por conta da incapacidade desse jovem em compartilhar de regras linguístico-culturais mínimas que permitem uma primeira interação. Pessoas que compartilham de um mesmo gosto musical, estudam um mesmo tema, e, em última instância, falam a mesma língua, tem muito mais facilidade para o contato social. Esse fenômeno linguístico é muito interessante, porque ele acaba implicando ou em adesão ou abandono do indivíduo em relação ao grupo ou deste em relação ao indivíduo. É bastante comum ouvirmos pessoas mais velhas dizendo algo como 'na minha época tal coisa não se passava assim', com o fim de apresentar alguma lição de moral ou algo parecido ao interlocutor, o que pode apenas ser uma fabulação daquele que a profere, mas uma fabulação com efeitos práticos.

Difícilmente nós diríamos que a noção de tempo apresentada por Einstein no século XX já se tornou popular, a ponto de estar subentendida quando um falante comum profere a palavra 'tempo' em alguma frase. Assim, talvez sejam permitidos novos tipos de construções frasais acerca de uma concepção de tempo que não seja entendida como dividida nos três momentos, ou

talvez enunciados sobre o passado ou o futuro que permitam uma verificação direta. Isso mostra que observando a capacidade de enunciação sob o ponto de vista do tempo nós podemos perceber que existe associado a eles um elemento intrínseco de convencionalismo, de uma aceitação geral de determinadas noções que significam esses enunciados, e que em última instância vão determinar, em alguns casos, a verificação de enunciados que tem efeitos práticos, mas que não gozam de uma verificação autônoma, isto é, que contenha elementos livres de convencionalismo, inclinação pessoal ou adesão coletiva.

3. Conclusão

Uma teoria da crença que leve em consideração os diferentes tempos aos quais os enunciados se referem deveria então conter as regras segundo as quais é feita essa referência de acordo com cada momento do tempo (passado, presente, futuro), de modo a indicar em cada um deles a vigência dos princípios de validação, que culminam na crença daquele que atesta a validade a um enunciado. Tomamos neste ensaio o princípio de verdade enquanto correspondência para testar se tal alternativa seria viável, e vimos que temos alguns indícios a esse respeito. A fala cotidiana, das famílias, das senhoras que falam sobre a novela, está repleta de referências a elementos temporais, e um es-

tudo pragmático dessa característica poderia ser reveladora de alguns aspectos subjacentes a essa fala cotidiana. Isso nos mostra que existem alguns elementos subjacentes à fala comum que só uma pragmática linguística pode sistematizar, pois os critérios de estabelecimento da verdade e sua consequente aceitação pública são a própria estrutura mesma da linguagem cotidiana.

É importante ressaltar aqui que *verdadeiro* e *falso*, sob esta perspectiva, pode significar algo a mais do que um valor lógico de verdade para certas proposições; por exemplo, se uma senhora diz a outra a sua opinião sobre um personagem de alguma novela, ‘você percebeu o comportamento vil de dona Mercedes?’ e a outra responde ‘Deus me livre!’, eu acho difícil pensar que a resposta da segunda se segue logicamente da proposição da primeira, apesar de se tratar de uma espécie de confirmação pela segunda interlocutora acerca do enunciado da primeira. Assim, uma teoria da crença como uma concessão de validade de um enunciado acerca do momento passado, como no exemplo acima, poderia ser uma alternativa para a explicação da valoração atribuída aos enunciados ouvidos nos casos em que não cabe a mera coerência lógica. Há ainda aqueles que escapam a qualquer regra de tempo, como os enunciados que se referem a ideias, mas que também deveriam fazer parte de uma teoria da crença que leve em consideração as modalidades de tempo

empregadas nas falas cotidianas, metafísica e científica. Essa teoria deveria levar em consideração também os aspectos que a sociologia e a antropologia revelam de acordo com as épocas, pois esse estudo revelaria que as regras que determinam os ‘jogos de linguagem’, como dizia Wittgenstein, recebem do campo sociológico e até mesmo psicológico as bases ideológicas de fundamentação das crenças.

Mesmo diante das alterações sobre a noção de tempo é bastante difícil conceber uma frase como ‘amanhã eu fui à casa de Fabrício’, em alguma concepção de tempo possível, como passível de justificação. Ou a concepção tripartite do tempo está enraizada em nossos cérebros, ou poderá ser que um dia uma alteração da noção de tempo incida numa determinação de novas combinações de regras possíveis. De todo modo, percebemos que em geral alterações drásticas nas nossas concepções científicas fundamentais acabam resvalando em concepções usuais, como espécies de resquícios seus, que não gozam do mesmo rigor enunciativo, mas que guardam o seu formato. Caberia a uma pragmática linguística que leve em consideração nossa noção de tempo, então, investigar se existem mesmo essas mudanças de paradigma em relação a noções fundamentais como a de tempo. Se elas não existem, então uma alternativa ao investigador seria conceber essa noção como fazendo parte da constituição intrínseca do nosso aparato cogni-

tivo, de modo que seria impossível pensar construções frasais que se estendessem para além de seu domínio, com ex-

ceção daquelas que se referem ao domínio metafísico.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Tradução: Danilo Marcondes de Sousa Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACON, Francis. *O progresso do Conhecimento*. Tradução, int. e notas: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- DANCY, Jonathan. *Epistemologia Contemporânea*. Tradução: Teresa Louro Pérez. São Paulo: Edições 70, 2002.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução: Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Princípios da Filosofia*. Tradução: João Gama. São Paulo: Edições 70.
- CASTRO, Armando. *Teoria do Conhecimento Científico*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- DUTRA, Luís Henrique de Araújo. *Verdade e investigação: o problema da verdade na teoria do conhecimento*. São Paulo, EPU, 2001.
- FRIEDMAN, Michael. *Foundations of space-time Theories*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Editora Unesp, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 2010.
- _____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- LOCKE, John. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Tradução: Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MENEZES, Djacir. *O problema da realidade objetiva*. 2a Ed., rev. E ampl.; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.
- POPPER, Karl. *Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.
- SKOOG, Douglas A. [et all...]. *Fundamentos de Química Analítica*. Tradução: Marco Grassi. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2006.
- TARSKI, Alfred. The Semantic Conception of Truth: and the foundations of Semantics. *Philosophic and Phenomenological Research*, Volume 4, Issue 3. (Mar. 1944), 341-376.

Recebido: 04/01/2020

Aprovado: 21/09/2020

Publicado: 30/12/2020

O Nomear e a Ordem

[Naming and Order]

Fabien Schang*

Resumo: Inspirada pela distinção que, através do conceito auxiliar de necessidade, Kripke estabelece entre os conceitos de analiticidade e a aprioridade, a tese central do presente artigo é a de que há mais tipos de atitudes políticas do que se costuma admitir. A falta de algumas dessas atitudes no espectro político vem de uma confusão profunda entre os conceitos de direita e de conservadorismo. Além disso, a separação entre os tipos de ordem econômica e moral, justificará as atitudes mais originais de ‘conservadorismo de esquerda’ e de ‘progressismo de direita’ ao mesmo tempo que explicará as noções ambíguas de *centros* e *extremos* políticos. Em conclusão, uma comparação entre valores políticos e valores lógicos (verdade e falsidade), permitirá uma explicação das atitudes ambivalentes ‘esquerda e direita’ e ‘nem esquerda nem direita’, seja como casos de confusões conceituais, seja como um colapso do discurso político no ‘extremo-centro’.

Palavras-chave: Conservadorismo. Direita. Esquerda. Extremo-centro. Ordem.

Abstract: Inspired by Kripke’s distinction between the concepts of analyticity and aprioricity though the auxiliary concept of necessity, the central thesis of the present paper is that there are more kinds of political attitudes than expected; the lack of some of these in the political spectrum comes from a deep confusion between the concepts of right and conservatism. Furthermore, the separation between two kinds of order –economical and moral, will justify the more original attitudes of ‘left conservatism’ and ‘right progressivism’ whilst accounting for the more ambiguous notions of political *centers* and *extremes*. Finally, a comparison between political values and logical values –truth and falsity, will allow an explanation of the ambivalent attitudes ‘left and right at once’ and ‘neither left nor right’ either as cases of conceptual confusions or as a collapse of the political discourse into ‘extreme center’.

Keywords: Conservatism. Extreme Center. Left. Order. Right.

*Professor visitante do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em Filosofia pela Université de Nancy 2/Lorraine (França). Realizou Pós-doutorado financiado pela *Maison des Sciences de l’Homme/Franz Thyssen Stiftung* na Technische Universität Dresden (Alemanha), bem como pós-doutorado na Higher School of Economics de Moscou (Rússia), e Pós-doutorado na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Pesquisador visitante nas Universidades de Kolkata, Hyderabad, Mumbai e Chennai (Índia), financiado pela Indo-European Research Training Network in Logic (IERTNiL). E-mail: schangfabien@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3918-7629>.

Introdução: Quando dizer não é fazer

É mais fácil concordar com os homens sobre seu desejo de ir para o céu do que dar-lhes os meios para ir para lá.
(André Malraux)

Durante meu primeiro curso de filosofia no ensino médio, minha professora (Sra. Martine Dumont) havia elaborado uma espécie de tipo ideal de filósofo com base em dois critérios principais de definição: aqueles que pensam ou não pensam algo, e aqueles que fazem ou não fazem algo. Surgiram três categorias principais de pessoas: (i) aqueles que fazem o que pensam (os ‘coerentes’); (ii) aqueles que pensam no que fazem (os ‘pragmáticos’); e, finalmente, (iii) a categoria daqueles que não fazem o que pensam. Poderíamos estender essa tipologia precisando que aqueles que fazem o que pensam não necessariamente pensam o que fazem, e vice-versa (iv); ou que os melhores deles, os ‘sábios’, devem fazer o que pensam e pensar o que fazem do mesmo jeito (v), o que inclui e excede o significado da primeira categoria. Também podemos conceber que algumas pessoas *nunca* fazem o que pensam (vi) ou *nunca* pensam o que fazem (vii), o que difere da terceira categoria, a dos inconstantes casuais.

A lista é, portanto, mais complexa do que parece, bem como as relações lógicas entre seus termos. De fato, essa lista poderia ser mais complicada se destacarmos a outra conexão sutil e ambí-

gua entre *dizer* e pensar. É óbvio dizer que os homens nem sempre dizem o que pensam nem sempre pensam o que dizem, e isso por várias razões, como mentira ou ignorância. Se tomarmos o cuidado de distinguir dois significados do verbo ‘pensar’: pensar₁ como estar simplesmente ciente de algo, por um lado, ou pensar₂ como aprovar algo, por outro lado, então é impossível dizer o que não pensamos₁ quando é possível dizer o que não pensamos₂. Vamos, portanto, eliminar o primeiro significado e limitar nossa atenção ao ‘pensamento₂’. Esse significado pode ser cognitivo ou moral, dependendo de o pensamento₂ expressar a crença de que uma proposição é verdadeira ou a convicção de que uma ação é boa. É o último significado do pensamento₂ que nos interessará no que se segue, visto que o artigo é dedicado à ação política. Consequentemente, outra tipologia de comportamento aparece, substituindo ‘pensar’ por ‘dizer’: existem aqueles que sempre dizem o que fazem (i’) e aqueles que sempre fazem o que dizem (ii’), aqueles que às vezes não dizem o que fazem (iii’) ou às vezes não fazem o que dizem (iv’), aqueles que sempre fazem o que dizem e sempre dizem o que fazem (v’), então aqueles que nunca fazem o que dizem (vi’) e que nunca dizem o que fazem (vii’).

A complexidade do significado das expressões acima pode, portanto, ser acentuada, se dividirmos o conceito inicial de pensamento em conceitos *auxi-*

liares de pensamento explícito (dizer o que pensamos) e pensamento implícito (não dizer o que o pensamos). Várias questões subjacentes à atividade política estão relacionadas a essas duas classificações logicamente vinculadas. A crise atual na representação política se deve ao fato de os políticos não fazerem o que dizem, ou não fazem o que pensam? Tal questão não é nem meramente retórica nem irrelevante para o nosso propósito. Por um lado, a distinção entre pensar e dizer fica no centro da atividade política, ao menos nos estados democráticos onde a autoridade depende de um contrato de confiança entre governados e governantes. No entanto, qualquer discordância entre o discurso oficial e a ação executiva produz um conflito entre dizer e fazer. Nesse caso, a distinção semântica entre pensar e dizer leva à distinção política entre mentira e paternalismo – quem não faz o que diz mente, enquanto quem não faz o que pensa sem dizer pode esconder algum tópico difuso para o seu eleitorado. A crise política atual depende em grande parte disso, isto é, a dificuldade para distinguir o que os políticos pensam abertamente e o que eles deixam difuso nos discursos oficiais. Por outro lado, verifica-se que essa distinção é análoga a uma discussão extremamente relevante na estruturação do discurso filosófico sobre as modalidades. Assim, a separação realizada por Kripke entre o conceito metafísico de necessidade e o epistêmico de contingência permi-

tiu uma revisão profunda no discurso modal. Do mesmo modo, pretendemos que a distinção acima entre pensar e dizer funciona de uma maneira semelhante enquanto antecipa uma revisão igualmente profunda na estruturação do discurso político.

Outras questões relacionadas podem assim enriquecer o debate: os políticos profissionais fazem o que pensam, pensam o que dizem, ou dizem o que pensam? Em outras palavras, eles são acusados, acima de tudo, de serem mentirosos quando não dizem o que pensam, ou de serem incompetentes quando não fazem o que pensam? Para tentar obter uma imagem mais clara desses tipos de acusações, tentaremos avaliar o discurso político para revelar crenças e ações políticas. Isso pressupõe a existência de um critério para determinar o que os políticos devem dizer e fazer de acordo com os seus comprometerimentos públicos: é precisamente a distinção entre *esquerda* e *direita*, que constitui o cerne deste artigo e cujo significado deve ser esclarecido a fim de desvelar a crise da representação política em relação a esses comprometerimentos. Uma explicação mais precisa desses termos também poderia explicar outras noções ambíguas tais como a ‘demagogia’ (*vi*) e o ‘paternalismo’ (*vii*).

1. ‘Esquerda’? ‘Direita’?

Quando me perguntam se a distinção entre os partidos à direita e os partidos à esquerda, os homens à direita e os homens à esquerda, ainda faz sentido, a primeira ideia que me ocorre é que o homem que faz essa pergunta certamente não é um homem à esquerda.

(Emile-Auguste Chartier, pseudônimo Alain)

A distinção política entre esquerda e direita gera algumas divergências fundamentais. Para um autor como Alain de Benoist (2017), fundador da Nova Direita, essa distinção não faz mais sentido e deve ser substituída por uma nova divisão entre populismo e elitismo. No entanto, se outros, como Chantal Mouffe (2018), tiverem razão ao proporem a manutenção da distinção entre populismo ‘de esquerda’ e populismo ‘de direita’, a nova clivagem proposto por De Benoist apenas adiciona precisão à clivagem persistente tradicional. Contrário ao abandono da distinção entre esses dois campos, o cientista político Norberto Bobbio, que se considerou de centro-esquerda, entende a separação como uma ferramenta essencial para a análise da atividade política (1994).

Quem aqui tem razão e por que essa oposição fundamental entre dois pólos opostos deveria ser abandonada ou

mantida? Uma explicação em três etapas pode ser apresentada para pensar que a oposição esquerda-direita não faz mais sentido. Primeiramente, a oposição tradicional entre os sistemas econômicos do capitalismo e do socialismo expirou desde o final da Guerra Fria e o desaparecimento do bloco oriental. Em segundo lugar, a multiplicação de novos temas políticos (ambientalismo, feminismo, soberanismo, antiespecismo, etc.) esvazia substancialmente a oposição binária inicial entre dois campos políticos. Por fim, o campo de reflexão política resultante dessa profusão de novas ideias é complexo demais para ser reduzido a essa oposição binária. Por exemplo, o ambientalismo pode ser combinado com posições ideológicas antagonistas tais como um anticapitalismo não-desenvolvimentista ou um ‘capitalismo verde’ sustentável; o feminismo pode ser combinado também com uma laicidade universal ou um comunitarismo indigenista. Fala-se, nos países europeus, de ‘conspiração vermelho-marrom’ para designar o conluio entre o comunismo da extrema-esquerda e o nacionalismo da extrema-direita, ou também o conluio entre o anti-sionismo da extrema-esquerda e o anti-semitismo da extrema-direita. Fala-se também de um perigo ‘islamo-fascista’ ou ‘fascismo verde’ nos países ocidentais, para enfatizar a incompatibilidade

¹A relevância da designação ‘islamo-fascismo’ como sinônimo de ‘islamo-esquerdismo’ foi criticada como fazendo combinações de ideológicas sem raízes históricas comuns e dissimulando na verdade um discurso islamofóbico de extrema-direita. Sobre essa es-

tibilidade entre a religião mulçumana e os regimes democráticos.¹ Assim, o campo político atual parece complicado demais para ser reduzido meramente a uma díade com polos excludentes.

Diante dessa confusão geral involuntária ou mal intencionada (e neste último caso se pode falar em ‘confusionismo’), propoemos a defesa da manutenção da distinção esquerda-direita por duas razões principais. A primeira é que a multiplicação de novos tópicos políticos não impede a manutenção da organização geral do discurso político em dois campos excludentes reciprocamente e autônomos. A segunda é que tal divisão não tem que ser associada a qualquer ideologia em particular, na medida em que ela transcende as épocas e os lugares onde ela se manifesta. Embora a clivagem esquerda-direita venha do contexto histórico particular da Revolução Francesa e tenha sido baseada inicialmente em um critério único, pró ou contra o absolutismo real, ela não depende disso e pode ser mantida como princípio organizador do pensamento político. No entanto, uma questão central permanece para justificar esse princípio: por que precisamente este, e não um outro princípio qualquer?

Para responder a essa pergunta, eliminaremos imediatamente alguns impasses. Entre eles, se encontra a ideia

de que os partidários do abandono da divisão esquerda-direita pertenceriam à sensibilidade da ‘extrema-direita’, enquanto os partidários de sua continuação seriam fiéis aos princípios da democracia de opinião. Podemos descartar esse raciocínio por pelo menos duas razões: essa afirmação repousa na ideia de que uma análise metapolítica sempre depende de preferências tendenciosas e subjetivas; ao mesmo tempo, ela pressupõe que a extrema-direita é inimiga da democracia, estabelecendo uma conotação negativa ao debate antes mesmo que ele comece. Em vez de condenar antecipadamente os partidários da ‘nem esquerda nem direita’, propoemos uma análise o mais imparcial possível e baseada na analogia com uma área de reflexão que não tem nada político: a teoria dos juízos de Kant (2015), e sua modificação conceitual proposta por Saul Kripke (2012).

2. Conceitos e significados

Mudar o nome das coisas é aumentar a desgraça do mundo.
(Albert Camus)

A análise conceitual a seguir visa explicar o significado dos conceitos de esquerda e direita, considerando que constituem *opostos* semânticos que funcionam, sobretudo, como pontos de re-

tratégia explicativa da chamada ‘reductio ad hitlerum’, veja a abordagem moralista do discurso político em (SCHANG. *Politicamente falando: Um ensaio em filosofia da linguagem política*). Para uma genealogia do conceito político de islamismo, veja (KRIPKE, 2012).

ferência ou pontos cardeais cuja tarefa é orientar e, assim, dar sentido a qualquer discurso político. Esta análise é baseada em três premissas metodológicas que se sustentam mutuamente. A primeira é uma abordagem *analítica* da filosofia política ou, melhor ainda, um ensaio de *política formal*, em oposição a uma abordagem histórica e sob a qual o significado dos conceitos políticos depende das condições de verdade das sentenças em que eles ocorrem. A segunda é uma *analogia estrutural* entre diferentes famílias conceituais, que identifica estruturas lógicas comuns entre diferentes grupos de conceitos mutuamente independentes. A terceira é uma definição *prescritiva* e não descritiva desses conceitos. Certamente, nada impede de listar os diferentes partidos políticos da esquerda e da direita, de acordo com os tempos e os países em que esses conceitos adquiriram um uso comum. Para nossa análise, negaremos o valor explicativo dessa abordagem descritiva, porque ela enfatiza excessivamente nas diferenças caso a caso e perde de vista as características essenciais desses conceitos.

Uma objeção óbvia contra essa abordagem prescritiva é que nenhuma explicação pode ser válida sem incluir exemplos reais de quaisquer movimentos ou partidos associados à esquerda ou à direita na história do pensamento político. De fato, a que serviria impor

uma definição se esta não leva em conta a complexidade dos usos reais dos conceitos? Nossa resposta é que tal objeção coloca a carroça na frente dos bois ao mal compreender o papel dos *modelos* teóricos: é o uso real de um conceito que deve ser baseado em sua definição essencial, e não vice-versa. A palavra ‘essencial’ pode ser enganosa, no entanto, e é preciso evitar cair em um essencialismo ingênuo pelo qual os conceitos de esquerda e direita teriam condições *necessárias e suficientes* para serem definidas. Trate-se de examinar se tais conceitos se comportam como termos de espécies naturais submetidos à algumas necessidades taxonômicas, ou se o significado é um produto aleatório das contingências históricas. Kant e Kripke são dois autores que pensam a noção de necessidade e os exemplos aos quais eles recorrem vão inspirar o problema do significado dos conceitos políticos. Neste sentido, dizer que a direita é conservadora e que a esquerda é progressista, seria tão verdadeiro quanto a afirmação de que o ouro é amarelo, para Kant (2015), e de que a água é H₂O, como par Kripke (2012), isto é, equivaleria a uma *necessidade*?

Para justificar essa abordagem analítica e prescritiva do discurso político diremos, para simplificar, que uma explicação apropriada dos conceitos políticos de esquerda e direita repousa, acima de tudo, sobre a distinção entre

²Veja Hintikka (1968), onde o autor justifica o projeto de um lógica do conceito de conhecimento contra argumentos de filósofos da

o significado *básico* de um conceito e seu significado *residual*.² O significado ‘básico’ de um conceito é o conjunto de propriedades que ele deve ter para expressar um significado padronizado e, assim, relevar uma certa ‘lógica de profundidade’; os significados residuais, por outro lado, são todos os usos que esse conceito pode receber na linguagem comum e que não correspondem ao seu uso básico. Por certo, a distinção entre esses dois tipos de uso não pode ser justificada sem admitir um papel essencial dos conceitos estudados. Isso não significa, no entanto, que a expressão do significado básico repose inteiramente em uma postulação ou convenção arbitrária, contra todos seus significados residuais. Pelo contrário, isso significa que o conceito em consideração segue uma função geral. O conceito de *diáde* (BOBBIO, 1994) é particularmente adequado para caracterizar a função essencial dos conceitos de esquerda ou direita no discurso político, que é a de expressar uma oposição ou desacordo fundamental, sem o que a atividade política não tem sentido. Explicar as fontes dessa ‘lógica subjacente’ é o objetivo principal deste artigo, além das muitas variações semânticas que os dois conceitos de esquerda e direita podem ter encontrado no passado e ainda encontrarão no futuro. O resultado dessas variações é um conjunto complexo

de conceitos interconectados, cuja complexidade manifesta a vida das ideias políticas através da história mas não impede a necessidade de esclarecer essas relações até o significado básico dos conceitos.

De acordo com a metodologia apresentada na introdução, um problema filosófico pode ser resolvido a partir de uma análise das relações lógicas entre seus conceitos. Para destacar nossa análise conceitual das condições de verdade de agora em diante recorreremos ao simbolismo da lógica da primeira ordem. Isso inclui as constantes proposicionais do condicional \rightarrow , do bicondicional \leftrightarrow , da conjunção \wedge , e da negação \neg . Com isto, sejam S , P e Q quaisquer conceitos, Q sendo a negação de P . Então:

- ‘ $S \rightarrow P$ ’ significará ‘Algo é S somente se ele é P ’, ou ‘Algo não pode ser S sem ser P ’.
- ‘ $S \leftrightarrow P$ ’ significará ‘Algo é S se e somente se ele é P ’, ou ‘Algo não pode ser S sem ser P , e reciprocamente’.
- ‘ $S \wedge Q$ ’ significará ‘Algo é S e Q ’, ou ‘ S não implica P ’.
- ‘ $\neg(S \rightarrow P)$ ’ ou ‘ $(S \wedge \neg P)$ ’ significará ‘Nem todo S é P ’, isto é, ‘Algo é S e não é P ’.

O seguinte caso irá ilustrar como es-

linguagem ordinária. Assim, a formulação de alguns axiomas característicos do conceito de conhecimento não impede a ocorrência de contra-exemplos no seu uso ordinário e, pelo contrário, destaca o seu uso principal. Todos usos não são criados iguais, e o papel da lógica filosófica é dar conta desses usos desiguais.

sas relações lógicas ocorrem no centro dos debates filosóficos.

Segundo Kant, qualquer juízo declarativo do tipo ‘ S é P ’ pode ser caracterizado por dois pares de propriedades contraditórias: (1) analítico ou (2) sintético, dependendo de o predicado P estar contido ou não na definição do sujeito S ; (3) *a priori* ou (4) *a posteriori*, dependendo de a atribuição da propriedade P ao termo sujeito S ser independente ou depende da experiência. Uma combinação abstrata, portanto, leva a quatro tipos de juízo concebíveis:

- analíticos *a priori*: $(\alpha) = (1) \wedge (3)$
- analíticos *a posteriori*: $(\beta) = (1) \wedge (4)$
- sintéticos *a priori*: $(\gamma) = (2) \wedge (3)$
- sintéticos *a posteriori*: $(\delta) = (2) \wedge (4)$

Kant é famoso por ter defendido que, contra a tradição filosófica anterior, (γ) é concebível. Ele também afirmou que (β) é inconcebível, uma vez que a analiticidade excluiria imediatamente qualquer uso da experiência.

A posição de Kant na lista dos possíveis tipos de juízo não foi unanimemente aceita pela comunidade filosófica. Positivistas lógicos como Carnap excluíram não apenas (β) mas também (δ) , enquanto Quine (1975) desafiava a própria legitimidade da distinção analítico-sintético e, portanto, desafiava a relevância filosófica dos quatro tipos de juízo (α) - (δ) . Mas a posição mais

original sobre esse assunto, sem dúvida, vem de Kripke (2012). Aparentemente, Kripke aceita os quatro tipos de juízo sem excluir nenhum deles. Mas, em uma inspeção mais minuciosa, ele o faz modificando um pouco os termos do debate inicial estabelecendo uma distinção semelhante àquela da introdução entre pensar e dizer. Partindo da definição adicional em virtude da qual um juízo analítico (1) é necessário (5) e (3) *a priori*: $(1) = (5) \leftrightarrow (3)$, Kripke enriquece o debate ao introduzir um conceito filosófico adicional: o da *necessidade* (5), e seu contraditório da contingência (6). É em torno deste último que Kripke defenderá uma posição sem precedentes. Visto que, de Kant a Quine, todos os filósofos consideram que um juízo é necessário se e somente se as respectivas negações da contingência e da aposterioridade também seriam equivalentes, $(6) \leftrightarrow (4)$, Kripke, pelo contrário, afirma que os conceitos de necessidade e aprioridade são logicamente independentes. De acordo com sua argumentação, existem proposições necessárias *a posteriori*, $(5) \wedge (4)$, na medida em que necessidade não implica aprioridade, assim como há proposições contingentes *a priori* $(6) \wedge (3)$, na medida em que aprioridade não implica necessidade. Essa posição iconoclasta é inteiramente baseada na definição de necessidade, que Kripke concebe como segue: uma proposição é necessária se e somente se for verdadeira em todos os mundos possíveis. Consequentemente, a existência

de proposições necessárias *a posteriori* significa que existem proposições verdadeiras em todos os mundos possíveis e cuja atribuição de verdade repousa em uma confirmação experimental; o exemplo de uma proposição necessária *a posteriori* dada por Kripke é 'Água é H₂O'. E a existência de proposições contingentes *a priori* significa que certas proposições cuja atribuição da verdade é independente da experiência não são verdadeiras em todos os mundos possíveis. O exemplo de uma proposição contingente *a priori* dado por Kripke é 'O metro-padrão de Paris tem um metro de comprimento'. Apesar dos escrúpulos do lógico Quine na introdução de 'mundos possíveis' neste debate, faria sentido falar de proposições necessárias *a posteriori* ou proposições contingentes *a priori*. E a razão pela qual essas combinações de propriedades parecem inconcebíveis é, sem dúvida, devido à equivalência lógica tradicionalmente aceita entre necessidade e aprioridade, tornando (β) um sinônimo dos juízos necessários *a posteriori*. Ao dissociar necessidade e aprioridade, Kripke mostra, pelo contrário, que é possível admitir juízos necessários *a posteriori* sem admitir que juízos analíticos *a posteriori* sejam concebíveis. De fato, Kripke segue Kant e a tradição na rejeição de (β), mas ele abre o debate insistindo no conceito de necessidade.

O mesmo processo de dissociação conceitual também foi aplicado ao caso da teoria dos desejos de Epicuro

(SCHANG, 2016) A situação teórica é semelhante à da teoria dos juízos de Kant, apesar de seu conteúdo muito diferente. Segundo Epicuro, todo desejo pode ser caracterizado novamente por dois pares de propriedades contraditórias: aqueles que são necessários (5) e aqueles que não são, ou seja, os que são contingentes (6); aqueles que são naturais (7) e aqueles que não são, que qualificaremos como culturais (8). Uma combinação desses conceitos fornece quatro tipos de desejos, novamente:

- necessários naturais: (α') = (5) \wedge (7)
- necessários culturais: (β') = (5) \wedge (8)
- contingentes naturais: (γ') = (6) \wedge (7)
- contingentes culturais: (δ') = (6) \wedge (8)

Como se vê, a classificação epicurista dos tipos de desejos corresponde exatamente à classificação kantiana dos tipos de juízo, com base nas relações análogas (1)-(5), (2)-(6), (3)-(7) e (4)-(8): a tradição kantiana recusa a existência dos juízos analíticos *a posteriori*: $\neg((1) \wedge (4))$, assim como a tradição epicurista recusa a existência dos desejos necessários e culturais: $\neg((5) \wedge (8))$. Isso leva a uma conclusão logicamente idêntica. No primeiro caso, todos os juízos analíticos são *a priori* e existem juízos *a priori* que não são analíticos: (1) \rightarrow (3), assim como, no segundo caso, todo desejo necessário é natural e há desejos naturais que não são necessários: (5) \rightarrow (7). Mas, assim como Kripke contestou a relação

de implicação entre necessidade e aprioridade, afirmando que analiticidade e necessidade não são equivalentes, o autor afirma que também há razões para contestar a relação de implicação entre necessidade e naturalidade (SCHANG, 2016). Se for esse o caso, existem desejos culturais e necessários: $(5) \wedge (8)$, assim como deve haver juízos necessários e *a posteriori*. Não entraremos nos detalhes desse argumento, enfatizaremos apenas a analogia estrutural dos dois tipos de raciocínio relacionados às teorias do juízo e do desejo. E, acima de tudo, essa hipótese não epicurista de desejos necessários e culturais ao mesmo tempo parece proceder da mesma maneira que as declarações necessárias *a posteriori* de Kripke, deslocando o sentido cosmológico de necessidade para um sentido antropológico de necessitação.

Agora, uma questão poderia ser formulada contra esse processo comum, tanto em relação a necessidade de Kripke quanto a necessitação: a necessidade teria o mesmo significado para Kripke e Kant, mesmo considerando que a noção de definição de ‘mundo possível’ nunca aparece na formulação kantiana da teoria da razão teórica? De fato, o argumento de Kripke introduz no debate kantiano a necessidade de tipo *metafísico* compatível com a fonte empírica de seu conhecimento e, portanto, distingue-se da necessidade *lógica* de proposições verdadeiras por definição ou tautologias. Na mesma linha, a noção anterior de necessidade intro-

duziu no debate epicurista uma necessidade de tipo *antropológico*, compatível com a fonte cultural de sua produção e, portanto, distingue-se da necessidade de tipo natural. Essa distinção entre duas interpretações de um conceito dado será repetida abaixo, no caso das categorias políticas. Vamos mais longe, porém, nessa ‘crítica à crítica’ da tipologia dos juízos de Kant: mudando o significado dos conceitos, como no caso do conceito auxiliar de necessidade, não se está mudando de assunto (plagiando Quine, 1986) e, assim, criando um problema filosófico falso a partir de uma confusão conceitual? A referência feita à Quine será útil mais adiante, considerando que a preocupação de Quine esteja relacionada apenas às condições de verdade e falsidade dos conectores lógicos. No futuro caso dos conceitos políticos, a questão também se relacionará com a busca de condições significativas para categorias políticas tais como esquerda e direita.

Antes de focar nessa relação entre valores lógicos (verdadeiro-falso) e valores políticos (esquerda-direita), vamos ao cerne do assunto: a classificação dos tipos de comportamento político.

3. Os dois dogmas da ciência política (a distinção esquerda-direita e o progressismo)

Como nas famílias conceituais dos juízos kantianos e dos desejos epicuristas,

dois pares de propriedades contraditórias tornam possível caracterizar o comportamento político: aqueles que são de direita (9) e aqueles que não são (10); aqueles que são conservadores (11) e aqueles que não são (12). Será acordado que todos aqueles que não estão à direita estão automaticamente ‘à esquerda’, embora haja algumas razões para contestar essa implicação lógica, o que analisaremos mais adiante. Assim como aqueles que não são conservadores sejam comumente referidos como ‘progressistas’, mas empregaremos esse qualificador com cautela para não introduzir conotações positivas ou negativas infundadas. Bobbio (1994) considera esses juízos de valor subjetivos como inevitáveis no campo do discurso político, mas devem ser evitados o máximo possível para manter uma análise conceitual o mais imparcial possível. Assim, chegamos novamente a uma lista combinatória de quatro possíveis atitudes políticas:

- direita conservadora: $(\alpha'') = (9) \wedge (11)$
- direita progressista: $(\beta'') = (9) \wedge (12)$
- esquerda conservadora: $(\gamma'') = (10) \wedge (11)$
- esquerda progressista: $(\delta'') = (10) \wedge (12)$

Deve-se notar, no entanto, que o discurso político parece mais complexo que as famílias conceituais anteriores, na medida em que inclui nuances terminológicas adicionais, como as noções de ‘centro’ e ‘extremo’. Há um sentido em falar de atitudes de ‘centro-esquerda’ ou ‘centro-direita’ e ‘extrema-

esquerda’ ou ‘extrema-direita’, embora seja difícil perceber o que poderia significar um juízo ‘semi-analítico’ ou um desejo ‘ultra-necessário’. Voltaremos a essas noções adicionais, dando-lhes um significado compatível com a classificação de atitudes políticas anunciadas acima. Entretanto, verifica-se que a opinião comum dos cientistas políticos sobre atitudes políticas (supondo que alguma seja reconhecida nessa comunidade de analistas) é semelhante à opinião da epistemologia dos empiristas pré-kantianos e dos empiristas lógicos. Assim como estes últimos consideram logicamente equivalentes os juízos analíticos e *a priori*, $(1) \leftrightarrow (3)$, o que também se aplica a seus respectivos opostos, que são os juízos sintéticos e *a posteriori*, $(2) \leftrightarrow (4)$, os primeiros parecem assimilar o conservadorismo à direita $(9) \leftrightarrow (11)$ e o progressismo à esquerda $(10) \leftrightarrow (12)$. Isso equivale logicamente a pensar que não há esquerda conservadora, $\neg((9) \wedge (12))$ tanto quanto não há direita progressista, $\neg((10) \wedge (11))$.

Mas antes de refutar essa opinião amplamente compartilhada, ainda é necessário concordar com as expressões que a compõem. Devemos, portanto, propor uma definição inicial para os conceitos de direita e conservadorismo, antes de considerar seus opostos contraditórios de esquerda e progressismo.

Como o nome sugere, o ‘conservadorismo’ pode ser caracterizado como a atitude de quem quer manter algo, ou não mudá-lo. A grande dificul-

dade, muitas vezes deixada despercebida, vem da identidade do que deve ser preservado e de como preservá-lo. Embora possa parecer paradoxal reivindicar preservar o que não é mais (depois de ter sido) no caso dos ‘reacionários’, podemos falar de um certo conservadorismo cujo objetivo seria *restaurar* uma ordem das coisas da tradição ou ordem das coisas naturais. Quanto à identidade do que deve ser preservado, pode ser tanto uma ordem moral quanto um tipo de governo decaído ou o ambiente natural. Para simplificar a noção sem disfarçá-la, qualificaremos como conservadorismo a atitude política de quem faz do grupo a medida de todas as normas políticas e privilegia as instituições coletivas (família, Estado, religião) sobre as vontades particulares ou, em outras palavras, a coexistência sobre a existência. Como resultado, entendemos por ‘progressismo’ a atitude oposta daqueles que tornam o indivíduo a medida de todas as normas políticas e favorecem as vontades individuais sobre as instituições coletivas, ou seja, a existência de cada um sobre convivência com os outros. Isso ajuda a vincular progressismo e iluminismo, considerando que nenhuma decisão superior pode ser tomada legitimamente sem a avaliação concordante das razões de sujeitos particulares. Surge, portanto, a seguinte questão: até que ponto o conservadorismo deveria ser de direita?

Com relação a esse conceito de ‘direita’, não se pode mais contar as vá-

rias tentativas de definir seu significado e o de seu oposto, que é a ‘esquerda’. Em vez de uma análise descritiva e histórica comparável as de René Rémond (1954) (para a direita) e Jacques Julliard (2012) (para a esquerda), tentemos caracterizar a linha por uma propriedade comum. Uma hipótese plausível seria a preocupação com a *ordem* das coisas. Essa ordem pode ser de origem humana ou não (divina ou simplesmente natural), pois pode se referir à ordem estabelecida ou à de outra época. A esquerda seria, portanto, a negação desses diferentes significados do conceito de ordem, e seu significado variará ainda mais, dependendo do significado atribuído ao conceito de ordem. Mas se virarmos o problema de cabeça para baixo e começarmos a análise definindo a ‘esquerda’ como a preocupação com a *igualdade*, segue-se que a direita se torna sinônimo de desigualdade. Contudo, assim como não queremos associar a esquerda à expressão pejorativa de desordem e preferimos a idéia de rejeição do autoritarismo a ela, também não associaremos a direita à conotação pejorativa de desigualdade e preferiremos a idéia de rejeição do igualitarismo quando falando da direita.

Outra maneira comum (e igualmente equívoca) de caracterizar direita e esquerda é a seguinte: a direita afirmaria que a *liberdade* é um valor político que prevalece sobre o da *igualdade*, enquanto a esquerda afirmaria que é o valor de igualdade que prevalece sobre o

da liberdade.³ Aqui chegamos ao cerne da dificuldade em nossa análise conceitual. O conceito de liberdade é tão vago na filosofia da política e da moralidade quanto o conceito de necessidade na filosofia metafísica e na epistemologia, pois é a partir daí que parecem surgir as divergências relacionadas à existência de diferentes juízos e diferentes atitudes políticas. Além disso, a busca por harmonia social parece unânime na política e produz controvérsias apenas se a chamada ‘ordem’ implica um autoritarismo arbitrário. Portanto, não podemos reter a ordem simples como critério característico da direita, pois esse conceito funciona muito mais como um ideal político comparável ao da verdade na teoria do conhecimento. E, assim como analítico e sintético são dois *modos* de verdade, são as modalidades dessa ordem ou harmonia social que se trata de revelar a fim de distinguir a direita da esquerda.

Chegamos agora ao ponto principal da nossa argumentação. Neste ponto pretendemos apresentar nossa contribuição particular para um ensaio em filosofia política *analítica* – como uma norma geral que ajude a delimitar o domínio do discurso político em vez de uma descrição histórica das numerosas correntes políticas de acordo com os tempos e lugares. Partamos, assim, da afirmação de que a modalidade

da direita para garantir harmonia social é a manutenção da ordem estabelecida, enquanto a modalidade da esquerda repousa, ao contrário, na alteração dessa ordem estabelecida. Podemos, portanto, entender porque o conservadorismo parece andar de mãos dadas com a atitude da direita, se esta favorece instituições às quais o conservador se submete em princípio. É certo que o significado de ‘ordem’ fica um tanto ambíguo, mas procuraremos esclarecê-lo no que segue. Dar uma análise mais detalhada desse conceito de ordem será o objetivo central do fim desta seção, considerando que a relevância dele é tão grande no domínio do discurso político quanto a do conceito de necessidade no domínio do discurso metafísico.

Alguns esclarecimentos ainda devem ser feitos sobre vários conceitos anexos a (9)-(12), a fim de justificar nossa caracterização acima. Por um lado, devemos nos perguntar se é oportuno opor a liberdade à igualdade. Bobbio insiste que esses dois valores políticos não são mutuamente excludentes, mas relativamente complementares: é possível defender os dois valores de uma só vez, mas em proporções misteriosas que ainda precisam ser determinadas com base em várias tendências comportamentais. Isso significa, antes de tudo, que liberdade e igualdade não são

³Um exemplo de análise onde a igualdade ocorre como propriedade essencial da esquerda é o de Salanskis (2009). O seguinte quer mostrar que o conceito de igualdade deriva de outros mais centrais e não é tão relevante para o esclarecimento da oposição esquerda-direita.

conceitos contraditórios, como os casos analíticos/sintéticos, *a priori/a posteriori*, etc. Por outro lado, será correto afirmar que a liberdade implica a negação da ordem? Ou ainda: a doutrina do anarquismo é uma promoção da desordem (mas uma rejeição da ordem *injusta*)? Como se vê, o problema novamente reside na confusão ou falta de clareza dos conceitos estudados na filosofia política. Tal situação lembra furiosamente a atitude de Quine em relação à distinção entre analítico e sintético, e usaremos essa analogia para justificar nossa classificação exaustiva de atitudes políticas e a idéia de uma distinção *de grau* (e não *de natureza*) entre esquerda e direita.

Mas antes disso, observamos a ocorrência na sentença anterior, usada para distinguir anarquismo e desordem simples, de um novo termo anexo: *justiça*. No entanto, esse novo termo é tão positivo e vagamente conotado quanto o da liberdade, dependendo se ele é baseado em uma norma natural ou social. O que fazer com esses termos, se eles deveriam esclarecer a situação conceitual enquanto produzem ainda mais confusão? A resposta é a seguinte: entender seu uso no campo lexical da política por analogia ao campo lexical da epistemologia. Sendo a justificação o que é apropriado para levar à verdade, a justiça refere-se, portanto, ao modo de realização do bem e participa da oposição entre conservadorismo e progressismo. Esse também é o estatuto do ideal em

relação à realidade, e a ordem das coisas (que deve ser o caso) em relação ao estado das coisas (o que é o caso). Aqui vemos o enorme mal-entendido produzido pelo conceito de ordem, dependendo se é entendida como a ordem atual estabelecida pelo direito positivo ou uma possível ordem estabelecida pelo direito natural. Como consequência, a outra noção anexa de liberdade se opõe ou não ao conceito de ordem de acordo com o que cada um significa: liberdade não se opõe à ordem, se esta é justificada por regras morais e se significa um ideal de emancipação em relação às ordens coletivas injustas. Mas essa noção de liberdade é tão confusa quanto inútil para nosso propósito: ninguém promove a ignorância ou a total falta de conhecimento, assim como não queremos injustiça ou total falta de liberdade para nós mesmos. Por esse motivo, temos o direito de substituir o conceito tendencioso de liberdade pelo conceito mais neutro de *emancipação*. É, portanto, o último que servirá a partir de agora para esclarecer as diferentes atitudes políticas. Em outras palavras, a liberdade se opõe à ordem apenas no seu sentido mais trivial de livre arbítrio ou falta de conduta regulada (em referência ao que Descartes chamou de ‘mais baixo grau de liberdade’). Ela é um ideal orientador comparável à verdade, enquanto sua compreensão mais estreita do conceito de emancipação indica um meio de atingir esse ideal político.

Em resumo, todas as famílias conceituais consideradas até agora sempre se baseiam em dois tipos de conceitos emparelhados (X)-(Y): os primeiros (X) são tipos de ideais a serem alcançados (analiticidade, necessidade, direita), seja a

verdade para os juízos kantianos, a felicidade para os desejos ou o bem comum para as atitudes políticas; enquanto os segundos (Y) são meios de atingir esses valores orientadores (aprioricidade, naturalidade, conservadorismo).

Conceitos	X ₁	X ₂	Y ₁	Y ₂	auxiliários
ser	pensar	não pensar	fazer	não fazer	dizer
juízo	analítica	sintético	<i>a priori</i>	<i>a posteriori</i>	necessário
desejo	necessário	contingente	natural	cultural	necessitação
política	direita	esquerda	conservador	progressista	ordem

O conservadorismo se refere à idéia de preservar um estado de coisas comum, mas resta saber se este é atual ou não para poder identificar os diferentes tipos de conservadores. A direita refere-se à noção de ordem das coisas estabelecidas, mas resta saber de qual tipo de ordem se trata para poder distinguir os diferentes tipos de direita.

O que emerge dessa análise é que prevalece a confusão entre as noções de conservadorismo e direita. Essa confusão é análoga àquela entre juízos *a priori* e juízos necessários. Como lembrete, Kant 'quebrou' o átomo aparente do analítico *a priori* em seus dois elementos distintos antes de Kripke isolar a molécula da analiticidade do átomo de necessidade, esta sendo um constituinte essencial dela combinada com aprioridade. Foi, portanto, o conceito auxiliar de necessidade metafísica que permitiu a Kripke justificar novas formas de juízo, como juízos necessários *a priori* e necessários *a posteriori*, en-

tão juízos contingentes *a priori* e contingentes *a posteriori*. Da mesma forma, é provável que o átomo aparente da direita conservadora possa ser dividido em seus dois elementos distintos. Resta revelar o conceito auxiliar que provavelmente isolará a molécula da direita da qual seria também um átomo constituinte: será a ordem estabelecida de 'o que é o caso', mas dividida entre um sentido *econômico* e um sentido *moral*. Por analogia com a distinção estabelecida por Kripke entre necessidade metafísica e necessidade lógica, também é possível distinguir dois tipos de ordem política: uma ordem *econômica*, que se refere à norma dos modos de produção e troca de bens materiais entre os membros de uma determinada comunidade e uma ordem *moral*, que se refere às normas comportamentais dos indivíduos no espaço público. Assim como não há relação de dependência particular entre necessidade metafísica e necessidade lógica, a ordem econômica é

independente da ordem moral.

Voltemos agora ao que parecia ser a taxonomia usual de atitudes políticas, taxonomia limitada a uma oposição binária entre a direita conservadora e a esquerda progressista. Se a expressão ‘direita progressista’ pode incomodar o senso comum, é na medida em que o progressismo emancipatório é assimilado ao protesto da esquerda contra a ordem estabelecida; assim como a expressão ‘esquerda conservadora’ enfrenta um obstáculo epistemológico, desde que associemos o conservadorismo ao respeito da direita pela ordem estabelecida. O conceito de ‘liberal-libertário’ introduzido por Michel Clouscard (2008) parece, no entanto, uma expressão bastante indicada para o primeiro: o lado libertário se refere ao progressismo emancipatório dos indivíduos, enquanto o lado liberal corresponde à atual ordem econômica capitalista, assim produzindo uma síntese entre cidadão e consumidor que é específica ao progressismo de direita. Movimentos como o sindicalismo revolucionário de Georges Sorel ou o nacionalbolchevismo de Ernst Niekisch também parecem ilustrações do conservadorismo de esquerda, uma vez que sua vontade de defender órgãos sociais como a família ou a classe trabalhadora

se combina com a necessidade de derubar as instituições políticas capitalistas existentes.⁴ Nesse sentido, ‘manter’ não significa manter a ordem dominante, mas, pelo contrário, estabelecer uma ordem econômica alternativa. Outro caso concebível de conservadorismo de esquerda é o anarquismo de Proudhon, que Isabel (2017) descreve como um programa de defesa da classe trabalhadora em nome de valores morais tradicionais, tais como família e trabalho. Estamos longe da imagem usual do anarquismo, e isso pode parecer uma razão suficiente para recusar esse viés da esquerda. Uma objeção contra a existência de tal ‘conservadorismo de esquerda’ é que Proudhon, Sorel e Niekisch compartilham opiniões *anti-semitas* que são explicitamente incompatíveis com o universalismo histórico da esquerda herdada da Revolução Francesa e, também, inspiraram os movimentos fascistas dos anos 1920.⁵ Nesse caso, quem é anti-semita (14) não poderia ser de esquerda, de tal modo que o antissemitismo seria uma *condição suficiente* para ser de direita: (14) → (9) ou, melhor ainda, de extrema-direita. Isso contradiz a nossa ideia segundo a qual não há nenhuma implicação lógica entre os conceitos políticos, reabilitando assim a relação de

⁴Georges Sorel (1847-1922) é considerado como o pai do sindicalismo revolucionário e o introdutor do marxismo na França enquanto inspirado por Proudhon; Ernst Niekisch (1889-1967) foi o principal influenciador da chamada ‘asa esquerda’ do partido nazista alemão, através dos irmãos Gregor e Otto Strasser. Sobre a expressão ‘nazismo de esquerda’ e o seu significado ambíguo, veja (SCHANG, 2016).

⁵Sobre o antissemitismo de Sorel, veja em particular os historiadores Shlomo Sand: *Georges Sorel en son temps* (Paris, Seuil, 1985), e Zeev Sternhell (2012).

analiticidade entre alguns deles. No entanto, podemos duvidar de que haja algum critério independente para justificar tal relação entre os conceitos de antissemitismo e de direita. Pelo contrário, alguns comentadores afirmaram que a atitude de Proudhon vinha da sua assimilação do judeu ao capitalismo e simbolizou por isso um ‘antissemitismo de esquerda’. Aqui está pressuposto tão somente um caso inverso de relação de analiticidade, em virtude do qual quem é capitalista (15) é de direita (9) e, *logo*, por contraposição, quem é de esquerda não é capitalista ou é ‘anticapitalista’ (16). Mas aparecem aqui também as duas suposições análogas de que quem não é de direita é necessariamente da esquerda e que quem não é capitalista é anticapitalista, e vice-versa: $(15) \leftrightarrow (9)$, *logo* $(8) \leftrightarrow (16)$. Retomaremos em detalhes esse ponto na próxima seção, por meio da pergunta lógica sobre se os conceitos de esquerda e direita são contraditórios ou contrários entre si. Por ora, diremos que, provavelmente, é a fim de preservar as duas relações de analiticidade $(14) \rightarrow (9)$ e $(15) \rightarrow (9)$ que Sternhell (2012) caracterizou o proto-fascismo de Sorel como sendo ‘nem de direita nem de esquerda’, enquanto manteve a alcunha tradicional de ‘fascismo’ como ideologia de ‘extrema-direita’. Como alguém pode ser de ‘extrema-direita’ – sendo assim da categoria geral da direita, e ‘nem ser de direita nem de esquerda’ – não sendo assim da direita? Ster-

nhell deveria explicar tal contradição que, a menos que seja meramente retórica, não pode fazer sentido e invalida o caráter analítico dos pares ordenados antissemitismo-direita e capitalismo-direita. Uma alternativa pode ser a seguinte: ou bem admitimos que há anticapitalistas de direita e negar assim a relação de analiticidade entre (15) e (9): $(15) \wedge (8)$, a fim de salvar a declaração segundo a qual Sorel foi de extrema direita; ou bem abrimos o debate ao admitir que tal ‘extrema direita’ constitui uma expressão desajeitada para uma nova atitude política em si mesma, ou seja: ‘nem direita nem esquerda’. Resta saber o que significa essa forma de ‘terceira via’ e o que querem os seus representantes, além de saber o que eles não querem.

Uma terceira opção, que é a que defendemos, consiste em rejeitar ambos critérios de analiticidade e de terceira via enquanto mantemos a tese de um ‘conservadorismo de esquerda’. Retornando ao caso de Proudhon, podemos explicar a dificuldade em admitir esse tipo de conservadorismo da seguinte maneira: a profunda influência da noção marxista de ‘ideologia da falsa consciência’ (ENGELS MARX, 1993) é sem dúvida responsável pela relação de equivalência estabelecida por Marx e Engels entre as ordens econômicas e morais, isto é, a relação causal de *infraestrutura* a *superestrutura* e, conseqüentemente, a relação de implicação pressuposta entre o modo de pro-

dução capitalista e o conservadorismo como vontade alienada de manter qualquer instituição dominante. Aparentemente, não encontramos essa conexão em Proudhon, e o senso comum dos cientistas políticos poderia ser comparado ao resultado inconsciente da vitória do materialismo dialético de Marx sobre o socialismo utópico de Proudhon. A dificuldade em admitir a existência de uma esquerda conservadora e uma direita progressista é basicamente a mesma que admitir a existência de uma necessidade *a posteriori* e uma contingência *a priori*. A superação desse obstáculo epistemológico pressupõe, antes de tudo, uma definição mais precisa do primeiro termo, depois uma distinção entre seu significado usual e um outro significado mais particular.

Concluiremos nossa análise política com uma nota que pode ser aproximada do ceticismo epistemológico de Quine. Assim como ele desafiou a legitimidade da distinção usual entre analítico e sintético, a clara separação entre direita e esquerda repousa sobre uma oposição forçada entre a ordem econômica e a ordem moral: decidir em que casos um valor moral impõe-se a todos dentro de um determinado corpo social não é mais óbvio do que decidir quando uma afirmação é verdadeira apenas em virtude do significado de seus termos em um determinado idioma. E, assim como a clara separação entre analítico e sintético repousa na crença em um empirismo radical,

reduzindo cada proposição verdadeira a um conjunto de dados observáveis, a divisão esquerda-direita repousa na crença em critérios comuns e transparentes do progresso humano. Sem dúvida, há um elemento de arbitrariedade nas distinções esquerda-direita e conservadorismo-progressismo, assim como nas oposições necessidade-contingência e *a priori-a posteriori*; mas isso não nos dá nenhuma razão para abandonar essas distinções, e a ideia de Bobbio de que esquerda e direita são tendências tão irreduzíveis quanto difusas lembra fortemente a ideia quini-ana de uma distinção de grau (e não da natureza) entre verdades lógicas e verdades empíricas.

4. Valores lógicos, valores políticos

- *Existem chefes de esquerda, quero ensinar ao senhor.*

- *Também existem peixes voadores, mas que não constituem a maioria do gênero.*

(Michel Audiard, *O Presidente*)

Também costuma-se, na linguagem comum, apresentar a esquerda e a direita como *valores*. Será que é possível considerar essas ideias orientadoras comparáveis aos valores lógicos do verdadeiro e do falso? Não que a direita e a esquerda sejam idênticas ao verdadeiro e falso, ou vice-versa. É novamente uma reflexão analógica, sabendo que o verdadeiro e o falso são geralmente apresentados como um par de opostos. Se

pretendemos rejeitar tal comparação, devemos antes examinar as razões teóricas para tal, antes de citar as vantagens explanatórias.

Perguntemo-nos primeiro sobre a natureza dos valores políticos, localizados em algum lugar entre valores lógicos e predicados proposicionais. Os motivos para não manter a esquerda e a direita como valores podem ser os seguintes:

- argumento *minimalista*: a afirmação ‘Paris é a capital da França’ é verdadeira ou falsa porque Paris é a capital da França ou não, ao passo que um partido político está ‘à esquerda’ ou ‘à direita’ porque ele promove tal ou tal ideologia. Deste modo, podemos explicar por que esse ou aquele partido é de esquerda ou de direita, enquanto a explicação da verdade da afirmação de que Paris é a capital da França é redundante;
- argumento *axiológico*: a verdade é um ideal da ciência em oposição à falsidade, enquanto esquerda e direita são dois valores que podem ser buscados separadamente e em partes iguais (mas por razões diferentes);
- argumento *metalinguístico*: os conceitos de verdade/falsidade e esquerda/direita não estão no mesmo nível de discurso, o primeiro sendo de ordem superior; a prova disso é que os predicados ou valores de or-

dem superior ‘verdadeiro’ e ‘falso’ não aparecem na classificação dos juízos de Kant-Kripke, enquanto ‘direita’ e ‘esquerda’ aparecem na classificação das atitudes políticas.

Este último critério para distinguir entre linguagem-objeto e metalinguagem é particularmente útil para evitar paradoxos semânticos e, portanto, contra a produção de discursos antitéticos. É esse tipo de contradição que queremos testar no discurso político, de modo que se poderia perguntar: se a oposição esquerda-direita forma um par contraditório de natureza diferente do par verdadeiro-falso, por que nos parece tão absurdo pensar que um partido político pode ser de esquerda e de direita ao mesmo tempo, quanto pensar que uma afirmação pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo? É certo que a suposta relação contraditória entre esquerda e direita não implica que estes sejam valores em si mesmos. Afinal, o fato de o predicado ‘preto’ excluir o ‘branco’ (e vice-versa) não significa que esses termos de cores sejam valores. Se os conceitos de esquerda e direita não são valores, o que são eles se não correspondem a nenhum objeto em particular? A analogia com o exemplo das cores permite explicar em que medida dois termos admitem ou não um intermediário. Também explicará em que medida os conceitos de esquerda e direita estão relacionados aos valores pelo fato de eles se comportarem como expressões de *atitudes* morais (e não cogniti-

vas). Explicar a lógica dessas atitudes será o último tema deste artigo.

Consideremos um agente da esquerda ou da direita como um ser moral que atribui valor a qualquer ação política (SCHANG, 2019). Uma ação é considerada boa ou ruim e isso distingue atitudes morais de atitudes cognitivas, que por sua vez se relacionam com os valores lógicos de verdade e falsidade. Essas ações podem ser interpretadas a partir de conceitos *ideológicos*, que são formas intermediárias de atribuir valor moral a diferentes tipos de ações entre membros de um espaço social. Mas não são apenas as ideologias numerosas e variadas: socialismo, liberalismo, nacionalismo, feminismo, humanismo, ambientalismo, etc.; além disso, essas ideologias têm definições ambíguas e suas relações lógicas são tão pouco especificadas quanto o número delas fica indeterminado. Duas questões surgem, dada essa ambiguidade.

(a) Os conceitos de esquerda e direita são definíveis como conjuntos fechados de ideologias subjacentes?

(b) Uma atitude política pode ser de esquerda e de direita ao mesmo tempo, ou nem de esquerda nem de direita?

Tentamos caracterizar a divisão esquerda-direita por analogia com os juízos kantianos e os desejos epicuristas, ou seja, a partir de uma combinação de dois conceitos principais cujos comportamentos lógicos são *exclusivos*

e *exaustivos*: nenhum juízo necessário é contingente, e vice-versa; e todo juízo é necessário ou contingente, *tertium non datur*. No caso da direita, nossa definição é tal que se baseia no conceito de ordem e que este último pode ser dividido em ordem econômica e ordem moral. Responder às duas perguntas acima consiste, portanto, em saber se a oposição entre esquerda e direita pode ser considerada como um conjunto de conceitos políticos que são ao mesmo tempo excludentes e exaustivos. O liberalismo é de esquerda ou de direita, por exemplo? Se a primazia do indivíduo sobre o coletivo caracteriza o *libertarianismo*, ou liberalismo social, isso constitui uma atitude de progressismo que se opõe ao conceito de conservadorismo. E se a promoção de modos de troca capitalistas constitui o liberalismo econômico, então esta é uma atitude de direita, pois promove a ordem econômica estabelecida de livre comércio e se opõe à atitude esquerdista do socialismo. Portanto, alguém seria levado a pensar que a ideologia do liberalismo estaria à direita em relação à ordem econômica, enquanto estaria à esquerda em relação à ordem moral. O movimento ‘Egalité et Réconciliation’ (Igualdade e Reconciliação) de Alain Soral, por exemplo, mantém o mesmo registro quando promove um modelo político caracterizado pela ‘esquerda do trabalho e direita dos valores’: uma combinação nacionalista de economia

estatal e de conservadorismo.⁶ Nossa análise das atitudes políticas consistiu em distinguir o conservadorismo das noções independentes de esquerda e direita : existe um conservadorismo de esquerda e um conservadorismo de direita, assim como existem juízos necessários *a priori* e necessários *a posteriori*. Em outras palavras, qualquer referência a uma atitude política simultaneamente de ‘esquerda e direita’ repousa ainda mais sobre uma confusão entre os dois termos combinados de direita e conservadorismo, da mesma maneira que a referência a propostas necessárias *a posteriori* pode dar impressão de que uma proposição seria *a priori* e *a posteriori* ao mesmo tempo, desde que se pressuponha uma relação de equivalência entre necessidade e aprioridade.

Assim, se excluirmos a possibilidade de atitudes políticas de esquerda e direita, o que dizer do caso oposto de atitudes políticas que não seriam nem de esquerda nem de direita ? Se nenhuma ideologia escapa à divisão exaustiva esquerda-direita, essa expressão duplamente negativa não faz mais sentido e é novamente baseada na confusão conceitual. Um exemplo de ideologia associada a essa posição incompleta é o conceito de ‘terceira via’, que supõe a existência de um pensamento econômico nem capitalista nem socialista.

Esta terceira via refere-se a dois tipos de correntes políticas diferentes : o populismo dos chefes de Estado (de Gaulle, Vargas, Péron, Chaves), por um lado, e a ‘nova social-democracia’ (Tony Blair, e seu mentor Anthony Giddens [2001]), por outro. Alain de Benoist considera o debate político atual como uma nova oposição entre populismo e elitismo, ou localismo e globalismo; ao mesmo tempo, Chantal Mouffe distingue entre populismo de esquerda e populismo de direita. Não é possível dar razão a ambos com base nas mesmas definições ; o primeiro sem dúvida interpreta o par ‘esquerda-direita’ como um conjunto de ideologias *inactuais*, enquanto a segunda concebe o populismo como um conceito ambivalente mas compatível com essa divisão tradicional.

Nossa explicação final dos casos de atitudes políticas excessivas (esquerda e direita) e incompletas (nem esquerda nem direita) será baseada em uma interpretação *multivalente* dos valores políticos: existiriam políticas que são de esquerda ‘e’ de direita no mesmo sentido em que existiriam proposições ‘verdadeiras e falsas’, assim como existiriam políticas que não estão ‘nem’ à esquerda ‘nem’ à direita, no mesmo sentido em que não existiriam proposições ‘nem verdadeiras nem falsas’. Esses casos de valores não-clássicos podem ser

⁶Essa máxima resume a associação política ‘Égalité & Réconciliation’ (Igualdade e Reconciliação) de Alain Soral: <<https://www.egaliteetreconciliation.fr>>. Apesar das acusações de antissemitismo contra esse movimento, não consideramos isso como uma razão suficiente para recusar a noção correspondente de ‘conservadorismo de esquerda’ e validar a relação de analiticidade entre direita e conservadorismo. Fazer isso seria um caso de *reductio ad hitlerum*.

adaptados ao princípio da *bivalência*, em virtude do qual qualquer proposição é verdadeira ou falsa. No primeiro caso, uma atitude política pode ser considerada como de esquerda ‘e’ de direita quando sendo ‘não totalmente’ de direita e ‘não totalmente’ de esquerda. A fórmula anterior de Soral é desse tipo, e mostramos como ela se baseia na confusão conceitual entre direita e conservadorismo. Outra maneira de entender a atitude política contraditória é assimilá-la ao conceito metapolítico de *centro*. O próprio Bobbio abordou a questão (b) acima através da noção de centro, aludindo ao princípio lógico do terceiro excluído. O problema foi reformulado por ele nos seguintes termos: o espectro político obedece à lei do *terceiro excluído*, à lei do *terceiro incluído*, ou à lei do *terceiro inclusivo*? Segundo a primeira lei, qualquer atitude política é de esquerda ou de direita, *tertium non datur*. Pela a segunda lei, uma atitude política pode ser dita nem de esquerda nem de de direita quando é de centro. E de acordo com a terceira lei, uma atitude política pode ser de direita e também de esquerda. Bobbio promoveu a primeira posição, reduzindo o centro a uma tendência variável de esquerda ou de direita e o acompanharemos neste ponto : centro-esquerda e centro-direita constituiriam atitudes de ‘moderantismo’ que não aplicam os mesmos tipos de juízo moral em *todos* os casos, em contraste com as atitudes categóricas da extrema-direita e

da extrema esquerda. Deve-se observar que esta interpretação do centro concorda com a definição da necessidade de Kripke em termos de verdade em ‘todos’ os mundos possíveis, constituindo um tipo de contingência política em virtude da qual uma atitude política seria boa ou apropriada em determinadas situações (mas não em todas). A ‘social-democracia’ de centro-esquerda insistiria mais no progressismo enquanto fosse compatível com a ordem econômica estabelecida; o ‘social-liberalismo’ de centro-direita privilegiaria o livre comércio econômico enquanto admitir uma certa dose de progressismo. Essas duas atitudes são nada mais do que formulações alternativas da direita econômica combinada com o progressivismo, a centro-esquerda preferindo o nome de ‘progressismo’ ao de ‘direita’ e a centro-direita exibindo uma postura oposta. Mas os efeitos práticos são os mesmos e as duas atitudes produzem as mesmas ações públicas, da mesma maneira que um juízo contingente *a priori* significa a mesma coisa que um juízo *a priori* contingente. A diferença entre as duas atitudes é uma simples questão de aparência pública : insistir em um dos dois termos é esconder o que provavelmente desagradará a base eleitoral esperada. Também podemos insistir no aspecto contingente de um juízo ou no seu modo de conhecimento *a priori*, o que não o torna, contudo, menos contingente ou *a priori*.

5. Holismo político

Ser de esquerda é, como ser de direita, uma das infinitas maneiras que o homem pode escolher para ser um imbecil: ambas, com efeito, são formas de hemiplegia moral.
(José Ortega y Gasset, *A rebelião das massas*)

Há uma diferença entre palavras e coisas, e a divisão esquerda-direita não poderia ser mais representativa dessa ambivalência entre o que as coisas são e o que as pessoas dizem sobre elas. Portanto, vamos nos colocar agora duas questões relacionadas à identidade dos entes políticos e à lógica do discurso político.

(I) O que significa ‘ser’ de esquerda ou de direita?

Nossa resposta é que esquerda e direita se referem a dois tipos de comportamento político global, ou seja, duas maneiras opostas de conceber um modelo de harmonia social dentro de um determinado espaço público e em virtude de critérios de ação que são as ideologias. Mas ser algo politicamente não é apenas falar como tal, é também agir de um modo esperado. A distinção inicial entre pensar e fazer pode ajudar nesse ponto : existem homens *à* direita

que, no entanto, estão considerados *de* esquerda (e vice-versa), quando seus próprios pensamentos ou sensibilidades políticas não coincidem com seu compromisso público. François Mitterrand, embora fosse um homem *à* esquerda, era um homem *de* direita, ao passo que Jacques Chirac, que era um homem *à* direita, foi um homem *de* esquerda.⁷

(II) Quais são as condições necessárias e suficientes para ser de esquerda ou de direita?

As modalidades desse espaço e os critérios de ação são tão variados e confusos que a definição da divisão esquerda-direita é suficiente para desencorajar qualquer um. No entanto, isso não implica a inutilidade ou insignificância dessa divisão, assim como as dúvidas de Quine sobre o significado da divisão analítico-sintético não implicam a insignificância desses dois conceitos antitéticos herdados de Kant. Em vez disso, digamos que esquerda e direita são conceitos *operacionais*, ou seja, hipóteses ‘convenientes’ (para falar como Henri Poincaré), cujo significado depende tanto da ação prática quanto do discurso teórico. Em outras palavras, esses dois conceitos metapolíticos tornam possível dar um significado ou uma orientação geral a uma ação polí-

⁷François Mitterrand (1916-1996) foi o primeiro Presidente da República Francesa (de 1981 a 1995) do Partido Socialista (PS), portanto classificado de ‘esquerda’. Jacques Chirac (1932-2019) foi o sucessor de Mitterrand na chefia do Estado francês (1995-2007), após ter fundado o partido gaullista do Rally pela República (RPR) em 1976.

tica; mas qualificar uma dada ação política como ‘de esquerda’ ou ‘de direita’ continua sendo um exercício perigoso, por causa desse aspecto convencional (e, portanto, inobservável) dos dois termos opostos.

Nossa resposta a (II), quanto a isso, vem ao encontro da posição de Quine em relação à distinção analítico-sintético: não sabemos exatamente como definir a esquerda e a direita, pois a definição desses dois conceitos sempre depende de termos ambíguos. Isso não significa, no entanto, que a divisão esquerda-direita não faça sentido, mas que a distinção entre as duas é gradual e pode ser comparada àquela entre duas cores: ‘sabemos’ distinguir o verde do vermelho, mesmo se somos completamente incapazes de dar uma definição precisa dessas cores; e também sabemos que um objeto não é vermelho se for verde, e vice-versa. A reflexão de Goodman (1955) sobre o processo de indução é interessante a esse respeito: poderíamos considerar o uso de nomes de cores como ‘verzul’ (ou ‘azerde’), para nos referir a esmeraldas que seriam as primeiras verde (ou azul) antes de se tornar azul (ou verde) após um certo tempo; no entanto, não usamos esses neologismos e continuamos a usar nomes de cores categóricos. O mesmo acontece na esfera política, onde ‘desquerda’ e ‘ereita’ são apenas fórmulas sarcásticas.

O resultado dessa reflexão é uma espécie de *holismo semântico* adaptado ao

domínio político: o significado de uma atitude política depende do conjunto de atitudes consideradas em um modelo historicamente determinado, e a posição da esquerda e da direita depende da interação entre as várias ideologias que compõem o pensamento político nesse modelo. Isso significa que os conceitos de esquerda e direita não podem ser definidos com base em uma atitude singular ou em uma definição geral.

Por fim, a natureza gradual da clivagem esquerda-direita pode ser comparada aos famosos paradoxos sorites: não sabemos quanto dos cabelos arrancados deixam uma pessoa careca, ou quantos grãos de areia são necessários e suficientes para produzir um monte. Mas sabemos o que significa calvície e o que significa um monte. Da mesma forma, pode-se perguntar quando uma política fica de esquerda (ou de direita) depois de estar de direita (ou de esquerda). O caso da ‘terceira via’, ou ‘nova social-democracia’, segue esse registro ao constituir uma espécie de direitização da social-democracia, esta já constituindo uma direitização do socialismo. Não sabemos quando tal uma ‘direita da direita’ do socialismo cruza a fronteira da esquerda para se tornar uma política da direita, pela simples razão de que essa fronteira é apenas teórica e manifesta o caráter convencional da divisão esquerda-direita.

Conclusão: A clareza na confusão

Hoje, o vencedor não é o homem forte e inteligente, mas o pequenino, o espertinho, aquele que sabe lidar com chantagens com uma [veja se é isso mesmo] Winchester. E acima de tudo a confusão na clareza.

(Claude Lelouch, *A aventura é uma aventura*)

Propusemos uma definição dessa divisão entre esquerda e direita, mas sem afirmar que sua aplicação prática esclarece todo o cenário político atual. Resta fazer uma análise formal dessa paisagem e das relações inferenciais entre as várias atitudes que as compõem. A lógica dessas relações vinculando com atitudes morais, ela não pode ser explicada em termos de valores de verdade e deve ser capaz de dizer o que um agente político deve e não deve fazer de acordo com os seus próprios compromissos ideológicos. Uma lógica de imperativos deve ajudar alguma coisa [é isso mesmo?] a este respeito [24].

Também refutamos a possibilidade de atitudes políticas ‘nem de esquerda nem de direita’, reinterpretando o centrismo como um tipo de atitude moderada ou relacionada a contextos de ação. O mesmo se aplica às possibilidades de ações de esquerda ‘e’ de di-

reita, reduzindo essa fórmula contraditória a um exemplo de confusão conceitual. O exemplo do movimento dos coletes amarelos na França é instrutivo neste ponto, porque lembra um tipo completamente diferente de lógica: a *lógica transcendental* de Kant, que especifica as condições de possibilidade da experiência com base em uma síntese das intuições puras (espaço e tempo) e das categorias puras do entendimento. Em contraste com a ‘lógica’ hegeliana, onde tudo parece contraditório, acreditamos que as duas formas de discurso político incompleto (nem esquerda nem direita) e excedente (esquerda e direita ao mesmo tempo) são apenas os dois lados da mesma moeda: aquelas em que nada pode ser feito em particular porque tudo pode ser dito em geral, resultante de uma confusão conceitual voluntária que impede a clareza do discurso político, cria uma impressão geral de niilismo semântico [19] e garante a manutenção de profissionais políticos no poder, na ausência de uma alternativa concebível (através de programas claros e objetivos).

Esta atitude de cinismo político pode ser descrita como um *extremo centro*.⁸ Tal expressão pode parecer tão paradoxal quanto aquela ‘necessidade contingente’, na medida em que tudo o que é

⁸Sobre as origens históricas desse conceito, veja a entrada correspondente do site Wikipédia (em francês): <https://fr.wikipedia.org/wiki/Extrême_centre#cite_ref-Deneault2016_5-0, bem como um análise do fenômeno contemporâneo pelo filósofo canadense Alain Denault (2017). Embora a aparência oximorônica desse apelido pode levar a algumas críticas, consideramos pelo contrário que ele ajuda abrir nossas perspectivas de reflexão em ciência política ao considerar o ‘extremo’ como uma postura que também se aplica ao centro.

necessário não pode ser contingente (e vice-versa). No entanto, o extremo centro corresponde a uma espécie de *contingência necessária* que não é nem uma mera contingência nem uma mera necessidade: de acordo com as nossas interpretações anteriores do extremismo (a mesma atitude em *todos* os contextos) e centrismo (as atitudes dependem do contexto, então uma atitude aparece em *alguns* contextos mas não em todos), o ‘extremo-centro’ corresponde a uma atitude em que é *sempre* o contexto que determina a atitude do agente político. Em outras palavras, nenhuma atitude é a mesma no extremo-centristo pois as convicções ideológicas não existem neste tipo de agente político. Certamente não é esse o significado do slogan ‘nem esquerda nem direita’ dos coletes amarelos, cuja principal aspiração é o

retorno às condições normais de exercício da *soberania* política.

A divisão esquerda-direita faz sentido em todos os lugares e sempre, portanto, mas com a condição de que sejam dados os meios para se manifestar na forma de ações políticas que emanam da vontade do povo. Quine poderia nos lembrar, assim, da ambiguidade do conceito primordial de *povo* por meio da divisa: ‘Nenhuma entidade sem identidade’. Qualquer que seja a identidade de *povo*, privar o cidadão de seu poder soberano, eliminando a divisão esquerda-direita, equivale a privar o sujeito de seu poder de julgar e, deste modo, o priva de seu status de soberano político, agente moral e sujeito pensante. Quine, Kant e Epicuro certamente nos concederiam isso.

Referências

- BOBBIO, N. *Direita e esquerda. Razões e significados de uma distinção política*. Ed. UNESP, 1994.
- CLOUSCARD, M. *Néo-fascisme et idéologie du désir: Mai 1968, la contre-révolution libérale*. Ed. Broché, 2008.
- DE BENOIST, A. *Droite-gauche c'est fini! Le moment populiste*, Ed. Broché, 2017.
- DENAULT, A. *Politiques de l'extrême centre*. Éditions Lux, collection Lettres Libres, 2017.
- ENGELS, F. MARX, K. *A ideologia alemã, 1845-1846*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, 9ª edição, ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1993.
- GIDDENS, A. *A Terceira Via e seus Críticos*. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- GOODMAN, N. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1955
- HINTIKKA, J. “Epistemic logic and the methods of philosophical analysis”, *Australasian of Philosophy*, Vol. 46, 1968, pp. 37-51.
- ISABEL, T. *Pierre-Joseph Proudhon. L'anarchie sans le désordre*. Ed. Autrement, 2017.
- JULLIARD, J. *Les gauches françaises (1762-2012). Histoire, politique et imaginaire*. Ed. Broché 2012.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Ed. Vozes, 2015.
- KRIPKE, S. *O nomear e a necessidade*. Ed. Gradiva, 2012.
- LOTY, L. “Islamisme, laïcité féministe et ultra-libéralisme”. In: *La modernité discutée (Textes offerts à Pierre-André Taguieff)*, CNRS Editions, 2019, pp. 391-402.
- MOUFFE, C. *Pour un populisme de gauche*. Ed. Broché, 2018.
- QUINE, W.V.O. “Os dois dogmas do empirismo”. In: Ryle et al. *Coleção Os Pensadores: Vol. LII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 237-254.
- QUINE, W.V.O. *Philosophy of Logic*. Harvard Univ. Press (2a ed.), 1986.
- RÉMOND, R. *Les droites en France*. Ed. Aubier- Montaigne, Paris, 1954.

- SALANSKIS, J.-M. *La gauche et l'égalité*, Collection Intervention philosophique, 2009.
- SCHANG, F. "Non-Epicurean desires", *Unisinos Journal of Philosophy*, 17(1), 2016, pp. 63-68.
- SCHANG, F. "Le ninisme est-il un nihilisme ?", *Implications Philosophiques*, 2015, <<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/le-ninisme-est-il-un-nihilisme/>>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- SCHANG, F. "Politicamente falando: Um ensaio em filosofia da linguagem política" (Manuscrito).
- SCHANG, F. "Uma análise operacional da distinção esquerda-direita". In: *Anais do 1o Fórum de Ciência Política da Universidade Federal de Goiás*, 2019, pp. 135-155
- STERNHELL, Z. *Ni droite ni gauche, l'idéologie fasciste en France*, Folio Histoire, 2012.
- VRANAS, P. "Logic of Imperatives". In: *The International Encyclopedia of Ethics*, Hugh LaFollette (ed.), 2015, pp. 1-10.

Recebido: 01/01/2020

Aprovado: 13/04/2020

Publicado: 30/12/2020

Nem a Favor, nem Contra, Bem ao Contrário: Metapolítica dos Coletes Amarelos e a Situação Recolonial

[Neither For nor Against, Quite the Opposite: Metapolitics of the Yellow Vests and the Recolonial Situation]

Philippe Claude Thierry Lacour^{*}

Resumo: O que significa o movimento social dos « coletes amarelos » (*gilets jaunes*) que desafia o poder na França há mais de um ano? Essa « revolta das rotatórias » já é o principal movimento popular na França desde 1968, e até talvez de 1936, mas ela se deixa dificilmente definir. Efetivamente, tem manifestantes de esquerda e de direita, de todos os gêneros e lugares do país, todas as idades e categorias sócio-profissionais. Diante desse desafio, defendo que tal revolta não se iguala ao movimento social brasileiro de 2013, que evoluiu gradualmente para a extrema direita. De fato, mesmo que tivesse começado com reivindicações em torno do custo de vida (gasolina, poder de compra, taxas), o movimento social dos « coletes amarelos » evoluiu fortemente em favor de uma conscientização multiforme, até se definir hoje como um movimento constituinte, que ambiciona uma reformulação do pacto social de base da nação francesa. É então sem exagero nem lirismo que se pode falar de um movimento revolucionário. Ora, resta saber o que estamos a ponto de rejeitar para inventar um mundo novo. Defenderei a hipótese de que o povo Francês tenta se libertar de uma situação quase colonial imposta pela União Européia.

Palavras-chave: Coletes Amarelos. Recolonial. Metapolítica. União Européia. Soberania. Democracia.

Abstract: What does the movement of the Yellow Vests (« *Gilets jaunes* »), which has been defying the power in France for more than a year, mean? This « revolt of the roundabouts » can already be considered the most important social movement in France since 1968, and even maybe 1936, but it can hardly be defined. Indeed, its participants are protesters from the right and the left, from all genders and places in the country, all ages and socio-professional categories. In this article, I argue that such revolt cannot be considered equivalent to the one that happened in Brazil in 2013 and that gradually evolved towards extreme right. In fact, even if the Yellow vests movement did begin with claims concerning the cost of living (gas, taxes, etc.), it rapidly evolved towards a more diverse type of awareness, to the point of defining itself as a constitutional movement, whose ambition is to reformulate the social contract at the root of the French nation. It is therefore not exaggerate to speak of a revolutionary event, even if it remains unclear what is being rejected in order to create a new world. I will try to show that the French people is trying to get rid of a quasi-colonial situation imposed by the European Union on their country.

Keywords: Yellow Vests. Recolonial. Metapolitics. European Union. Sovereignty. Democracy.

^{*}Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Filosofia pela Universidade de Provence Aix Marseille I (2006). E-mail: unb@philippelacour.net. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.

O título do presente artigo, “nem a favor, nem contra, bem ao contrário” é um pouco enigmático, e até um pouco provocante. Por isso, gostaria de começar com algumas precisões em torno do meu objetivo. Se trata, em primeiro lugar, de dizer, de maneira irônica, que a questão de saber se os coletes amarelos são mais de direita ou de esquerda é bastante fútil, pois o problema que eles enfrentam é muito mais profundo. Em segundo lugar, trata-se de sublinhar o laço entre a crise política atual na França e a questão da democracia – ou, melhor dizendo, a natureza antidemocrática da União europeia, apesar de sua boa reputação, pelo menos no Brasil.

Antes de tudo, gostaria de antecipar algumas objeções. No resumo, eu tentei diferenciar o movimento dos coletes amarelos do que aconteceu no Brasil em 2013, ao contrário de muitos brasileiros que sublinharam o paralelo. Mas não caracterizei o movimento social brasileiro de 2013 como sendo “de extrema-direita”. De fato, acredito que os protestos de 2013 foram populares e não exclusivamente de direita, ou pior¹. Estou simplesmente notando que foram instrumentalizados para tirar do poder um governo legítimo de esquerda e criminalizar um partido inteiro para evitar que ele voltasse ao poder durante a eleição presidencial.

Além disso, alguém me poderia objetar estar exagerando a situação atual na União europeia que, por péssima que esteja, não teria nada ver com uma situação colonial, nem mesmo quase-colonial. Peço desculpas se isso parece chocar alguém, pois o meu objetivo obviamente não é o de negar a riqueza da França, em comparação com o Brasil, nem de minimizá-la. Trata-se apenas de fazer uma comparação: na verdade, por curto que tinha sido, o povo francês já experimentou momentos de dominação extrema com a ocupação nazista, ou o Terror na Revolução Francesa; e vou mostrar como a situação atual, por paradoxal que possa aparecer em primeira aproximação, tem a ver, de uma certa maneira, com uma forma de poder desse tipo.

Para responder melhor a essas objeções, gostaria de precisar a minha intenção com o título irônico: “nem de direita, nem de esquerda, bem ao contrário”. Isso não significa que os coletes amarelos são a favor *e* contra (o governo) *ao mesmo tempo*. Também, não é porque esse movimento junta pessoas da direita e da esquerda que ele deve ser desqualificado por ser ineficiente a longo prazo – em outras palavras, a minha caracterização não é pejorativa. Em particular, não significa que se pode considerar esse movimento *popular* como a expressão de um *populismo*

¹Cf. a análise de Tatiana Roque, « Brésil : une crise en trois actes », La Vie des idées, 28 mai 2019. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Bresil-une-crise-en-trois-actes.html> (« 2013 - Plus de démocratie ! »).

de direita ou de esquerda. Além disso, não quer dizer que a distinção direita-esquerda seria obsoleta, como defendeu o politólogo Alain de Benoist² – pelo menos não de maneira estrutural e definitiva.

Significa que, *de maneira provisória*, um movimento político só pode conseguir mudar a situação na França (como também na Europa) se situar-se fora do quadro tradicional da alternativa da oposição direita-esquerda. Não se trata de privilegiar uma “terceira via” entre a direita ou a esquerda, isto é, em cima da divisão direita-esquerda: no centro, como tentaram, de várias maneiras, mas sempre de forma mais ou menos nacionalista, De Gaulle, Vargas ou Perón. Não se trata de superar a divisão direita-esquerda pela *combinação* das duas. Não se trata tampouco de fazer uma *fusão* dos dois lados, na forma de um extremo-centro³, como fez Macron, cujo partido (La République en Marche) é uma força centrípeta que engoliu a direita e quebrou a esquerda, deixando uma nova divisão: um hipercentro, aliado com ecologistas, e um oponente de extrema direita (o Rassemblement National). Na verdade, trata-se de designar, por meio da expressão “ao contrário” do título, um nível mais fundamental, anterior à divisão direita-esquerda, *um nível meta-político*, aquele que dá sentido à política mesma, que

define as suas condições de possibilidade (o transcendental de uma experiência efetiva e não apenas possível), o que permite a emergência de um evento político concreto. O título significa, então, que os coletes amarelos superam a divisão direita-esquerda pela *radicalização* da política, no sentido etimológico que levam a reflexão para as raízes da experiência política. Por isso, pode-se considerar que vários comentaristas erram ao falar da aparição na Europa (até agora, com um crescimento “sob controle”) de uma nova ideologia – o soberanismo. Pois a soberania não é uma ideologia, mas a condição do fato político e, ao falar de soberania popular, a condição da democracia. O movimento dos coletes amarelos é então o indício de um desejo *democrático*. Daí, se o quadro político tem que ser renovado, será com que base? segundo qual paradigma? A essas perguntas, é o próprio movimento dos coletes amarelos que poderá nos dar as respostas.

Num primeiro tempo, trata-se de caracterizar a situação do movimento social dos coletes amarelos, antes de apresentar uma interpretação dele e, por conseguinte, justificar o título.

²Alain de Benoist, *Droite-gauche, c'est fini ! Le moment populiste*, Paris, PGDR Editions, 2017.

³Alain Deneault, *Politiques de l'extrême-centre*, Montréal, Lux, 2016.

1. O que são os coletes amarelos?

A primeira coisa a ser respondida a esta pergunta é uma confissão de humildade: ninguém sabe o que eles são, nem eles mesmo – isto dito sem exagero. O que é muito impressionante nesse movimento é que ninguém sabe explicar claramente o que é, pois desafia todas as categorias tradicionais de análise social que temos a nossa disposição.⁴

É necessário lembrar como o movimento começou, no dia 17 de novembro de 2018⁵. Diante de um aumento do preço da gasolina, várias pessoas chamaram os seus amigos, pelas redes sociais, a vestir um colete amarelo e a protestar, nas rotatórias das estradas francesas, contra o aumento intolerável do custo de vida, com o preço alto das necessidades primárias e a pressão fiscal que impede o acesso às mesmas. Imediatamente, a chamada fez um grande sucesso, viralizou nas plataformas, atingindo muitos amigos de amigos, colegas de colegas, etc. São sobretudo os moradores das zonas rurais e periurbanas (que precisavam de um carro para trabalhar, e, por consequência, de gasolina) que se mobilizam, organizando as primeiras manifestações no sábado, também no centro nobre de Paris (Champs Elysées) – foi a repressão

nas rotatórias que incentivou os coletes amarelos a fazer manifestações de rua⁶.

As reivindicações cresceram e mudaram rapidamente, à medida que o movimento foi se fortalecendo. A expansão do movimento deixou o governo muito perplexo pela sua ausência de centro, a multiplicidade flutuante de seus líderes, a sua disseminação nacional sobre a totalidade do território, e seu caráter periférico (não foi um movimento nem dos centros das cidades, nem das periferias – as famosas “banlieues”). Parecia então impossível acalmá-lo, enquadrá-lo, e, tampouco afogá-lo ou asfixiá-lo. Por isso, continuou crescendo.

O movimento surpreendeu os jornalistas franceses (e estrangeiros) por ser totalmente original. De fato, nenhuma das análises tradicionais da política podia funcionar para capturar a singularidade desse evento. Para começar, não foi iniciado pelos sindicatos que são, tradicionalmente, na França, os responsáveis por esse tipo de ação de rua, sobretudo quando se trata do custo da vida e do poder de compra (aquisição), entre outras reivindicações⁷. É verdade que teve muitos coletes amarelos que eram também sindicalizados, ou próximos de um sindicato, e até que teve responsáveis sindicais explicitamente

⁴Cf. por exemplo a confissão de David Weuth, in *Le vent se lève*, 1/5/2019, « Le manque d’humilité des intellectuels face au mouvement des gilets jaunes », <<https://bit.ly/2ZPmuID>>: « les gilets jaunes nous mènent au bout de notre science ».

⁵Outras manifestações anteriores prepararam o movimento dos coletes amarelos, como por exemplo “Nuit Debout” em 2016: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nuit_debout>. Esse movimento, porém, nunca foi massivo e acabou no mês de Maio 2016.

⁶<<https://www.youtube.com/watch?v=S66efNDIDj4&feature=youtu.be&t=4173>>

⁷Como repara esse sindicalista : <<https://ruptures-presse.fr/opinions/gilets-jaunes-martin-cgt-paris/>>

presentes nas manifestações, com bandeiras sindicais. Mas isso foi mais a exceção do que a norma. As grandes centrais sindicais, do público como do privado, ficaram sem voz diante desse movimento que não respeitou as organizações tradicionais de defesa dos direitos trabalhistas.

Além disso, os partidos clássicos se sentiram também transbordados por uma agitação social que não se deixava encaixar nas categorias estabelecidas da análise política. Por exemplo, teve, dentro dos coletes amarelos, algumas pessoas de extrema-esquerda, animadas pelo projeto de superação do capitalismo. Mas a maior parte dos manifestantes não se deixavam definir pelos conceitos clássicos da luta das classes, apesar de muitos deles serem modestos. Eles são conscientes de estarem empobrecendo, por três razões: (i) os salários estão estagnando (particularmente no serviço público, mas também no setor privado, por causa da anemia da economia); (ii) as taxas estão subindo, desde a crise de 2008 (foi a classe média e a classe média-baixa que pagou a conta dos excessos dos bancos nos anos anteriores); (iii) os serviços públicos estão se deteriorando por falta de investimentos adequados⁸, por causa de uma política de austeridade estabelecida como res-

posta à crise⁹. Quando os salários permanecem os mesmos (ou ainda, quando se está desempregado), e os impostos aumentam sem que haja mais acesso aos serviços de comunicação, saúde, ou educação, nada mais normal que se perguntar o que está acontecendo e se rebelar.

Tampouco se podia dizer que os coletes amarelos definiam-se enquanto um movimento de extrema direita, porque a maioria dos manifestantes era totalmente, senão despolitizada, digamos composta de cidadãos bem na norma, votando de vez em quando, mas sem jamais ser ativo em qualquer tipo de militância. Teve, é certo, pessoas de direita, conservadoras, às vezes opostas à imigração importante que ocorreu esses últimos anos para a França (e para toda a Europa), e que talvez formularam argumentos nacionalistas. Teve, também, algumas pessoas de extrema-direita que, por ignorância ou racismo, fizeram algumas declarações xenofóbicas. Mas isso foi totalmente marginal e não permite de jeito nenhum falar da globalidade do movimento como sendo de extrema-direita. Pela mesma razão, os discursos antissemíticos e homofóbicos, efetivos, nunca superaram a marginalidade de casos isolados.

O movimento começou a provo-

⁸Cf. Natacha Polony, Laurence Dequay et Soazig Quemener, « Macron, Juppé, Jospin... comment ils ont cassé le service public », Marianne, 20/6/2019, <<https://bit.ly/2KHbnfU>>.

⁹Na verdade, essa demolição dos serviços públicos começou bem antes de 2008, pois é contemporânea da construção europeia desde o fim dos anos 80. Cf. Franck Dedieu, « Service Public : chronologie d'une démolition », Marianne, 21/6/2019, <<https://bit.ly/2xfWQ2f>>.

car reações públicas. Foram em primeiro lugar jornalistas e animadores da grande mídia que simpatizaram com o movimento, às vezes por razões pouco altruístas (a pressão fiscal excessiva desde a crise de 2008 afetou o conjunto da sociedade, todavia para as classes mais favorecidas, das quais fazem parte esses primeiros simpatizantes, a depressão econômica atingiu os lucros e não a sobrevivência quotidiana, caso daqueles economicamente desfavorecidos). Convidaram alguns coletes amarelos, os mais conhecidos e identificados como “líderes”, para falar na rádio ou na televisão (e.g. o animador do show “Touche Pas à Mon Poste”, Cyril Hanouna). Às vezes, ministros do governo foram também convidados, para provocar brigas (mais do que verdadeiros debates, pois são shows superficiais). A maior parte do tempo, foi puro oportunismo midiático, com um pouco de demagogia em torno do seu público, mas jamais francamente um apoio¹⁰. De fato, as reivindicações dos coletes amarelos já tinham mudado de formulação, passando das reclamações sobre as taxas ou o custo da vida para outra coisa: pedido a favor do Referendum de Iniciativa Cidadã (o RIC), a favor do restabelecimento do ISF, imposto sobre a fortuna (que traz pouco dinheiro para o estado – apenas 3 bilhões - mas tem

obviamente uma função simbólica, particularmente porque correspondia ao preço do aumento da taxa sobre a gasolina, que provocou toda a agitação).

Mas isso tudo foi bem pontual. A atitude do governo consistiu em um controle severo da mídia, especialmente do serviço público, sempre mostrando os aspectos negativos das manifestações (aspecto que será tratado a seguir), sem jamais dar a fala para os protagonistas, sempre infantilizados por uma atitude paternalista (essas crianças não sabem o que elas estão fazendo, vamos explicar melhor para elas, com mais “pedagogia”). Multiplicou-se também as recomendações às mídias “amigas” – aquelas mesmas que ajudaram poderosamente a eleição de Macron, que se beneficiou de um tempo de fala totalmente injustificável durante a última eleição europeia. Por exemplo, TF1 (a “globo” francesa) e BFM TV (de informação contínua) marginalizaram o fenômeno no início, minimizando o número de manifestantes, mostrando cenas de violência de rua, de destruição de material, sem prestar atenção às reclamações dos manifestantes, transformando-os em imbecis, “grevistas” patológicos.

Entretanto, a cada manifestação, a violência policial subiu¹¹. Aqui tenho que precisar que, ao contrário do que

¹⁰Raras são as mídias que dão a fala para os coletes amarelos. Entre outros, cf. « Des gilets jaunes prennent la parole » do canal de televisão (youtube) do partido político União Popular Republicana.

¹¹O governo utilizou o pretexto da violência dos manifestantes para justificar a repressão policial. Cf. « "Les gilets jaunes ne sont pas de simples citoyens qui manifestent", déclare Macron au New Yorker », France Info, 26/6/2019, <<https://bit.ly/2IHZofY>>.

acontece no Brasil, não existe algo na França como a polícia militar (existe a “gendarmerie”, que é um corpo do exército que faz atividade de polícia, mas não se iguala à instituição brasileira). Porém, assistimos esses últimos anos a uma lenta, mas real “militarização da polícia”, com técnicas, armas e atitudes que estão na beira do combate marcial de rua. Teve então, durante as manifestações, vários coletes amarelos que foram feridos: alguns perderam um olho por causa de tiros de LBD (balas de borracha); outros foram agredidos pelos bastões ou os socos e chutes dos policiais; outros também sofreram de asfixia por causa dos gases de pimenta; outros, enfim, perderam um membro ao tentar relançar para a polícia as bombas que ela tinha lançado (“grenades de désencerclement” : algo claramente na zona cinza entre intervenção policial e militar). Sem falar dos numerosos casos de abuso de poder: encarceramento massivo¹², detenções preventivas, proibição de manifestar, intimidações diversas, detenções arbitrárias¹³, prisão

injustificada¹⁴. Teve até agora duas pessoas que morreram¹⁵ e dezenas de feridos¹⁶. Pelo momento, nenhuma das investigações que a polícia lançou de maneira interna teve conclusão definitiva¹⁷.

Além dessa repressão feroz, que provocou preocupação internacional¹⁸, a reação do Estado consistiu em ganhar tempo. No início, totalmente surpreso, Macron considerou que seria uma revolta pontual. À medida que o movimento se prolongava, de novembro para dezembro de 2018, ficou muito perplexo e era possível sentir que o presidente vacilava, sem ser capaz de dar uma resposta clara. Apesar de uma estratégia ruim, Macron é, porém, um bom tático: ele utilizou a emoção de um atentado em Strasbourg, no meio de dezembro de 2018, para chamar a atenção sobre o risco islâmico e ganhar tempo até o Natal e o Ano Novo. Em seguida, fez anúncio de que ele iria falar sobre o assunto em janeiro do ano seguinte, alimentando, assim, a esperança de que o Estado faria concessões

¹²Por exemplo, durante o 14 de Julho 2019, « Plus de 170 personnes interpellées en marge du défilé du 14-Juillet à Paris », Le Monde, 14/7/2019, <<https://bit.ly/2Pqangu>>

¹³Foi por exemplo o caso do ex-atleta de boxa que socou policiais (para proteger manifestantes), Christophe Dettinger. Cf. Antoine Peillon, Cœur de boxeur. Le vrai combat de Christophe Dettinger, éditions Les Liens qui libèrent, 2019 ; e o artigo de Hervé Kempf, « L'honneur du boxeur contre Macron le voyou », Reporterre, 1/5/2019, <https://reporterre.net/L-honneur-du-boxeur-contre-Macron-le-voyou?fbclid=IwAR1MiNb28QF-IU_3i3NI8gRm7YwEoPBfXnMBGFMuvTgE4j5v8q7P_1uvjAA>

¹⁴Cf. Giv Anquetil, Antoine Chao, Charlotte Perry, « Les gilets jaunes face à une justice d'exception », France Inter, 15 Junho 2019, <<https://bit.ly/2wTRbyE>>.

¹⁵Uma é a velinha Zineb Ridouane ; cf : « Vie et mort de « Mama Zina », l'octogénaire atteinte par une grenade lacrymogène à Marseille », Le Monde, 24 Junho 2019, <<https://bit.ly/2Ftl7pY>>

¹⁶Para uma síntese das violências policiais : cf. o site do jornalista David Dufresne, <<http://www.davduf.net/alloplacebeauvau>>

¹⁷Ao contrario, os policiais foram elogiados. Cf. France Info, 19/7/2019, « Christophe Castaner a décoré des policiers soupçonnés de violences contre des "gilets jaunes" », <<https://bit.ly/2RpOINp>>

¹⁸ONU Info, « Michelle Bachelet inquiète de la répression des manifestations au Venezuela, au Soudan et en France », 6/3/2019, <<https://news.un.org/fr/story/2019/03/1037951>>

para atender as reivindicações dos manifestantes. Na verdade, esse tempo foi utilizado para imaginar uma diversão, que ele divulgou no final de janeiro de 2019. Se tratava de organizar um “Grande debate” para a França conversar sobre as propostas dos coletes amarelos. Pelo menos supostamente. Pois o que aconteceu na verdade foi que foram debatidas as próprias ideias do governo, que cuidadosamente tirou as proposições mais radicais do movimento, conservando apenas alguns temas como a redução fiscal, a melhora dos serviços públicos, etc. Esse “grande debate” permitiu a Macron fazer uma (semi) campanha eleitoral (dado o tempo dedicado às suas falas), de submergir a mídia com a agitação dele, mas não convenceu os coletes amarelos. Eles criaram, em reação à iniciativa do poder, o “verdadeiro debate” para conversar precisamente sobre os tópicos fundamentais que são a base de suas reivindicações¹⁹. Quando chegou a campanha eleitoral das eleições europeias, Macron continuou a fazer a tal diversão, acreditando que o movimento dos coletes amarelos poderia se dissolver neste cenário. Mas não foi de modo algum a intenção dos participantes do

movimento (apesar da existência de algumas listas de coletes amarelos), que procuraram diversificar os seus modos de expressão²⁰, considerando bloquear lugares de produção, por exemplo²¹.

Quanto à difusão do movimento, deve ser notado também que ele não se difundiu no resto da Europa e do mundo – apenas vagamente no início, mas nunca foi tão forte nem sustentável como na França. O que indica provavelmente uma causalidade singular e não repetitiva, uma idiosincrasia francesa. Pode ser ligado à nossa tradição de contestação, ou até de revolução. Há os que acreditam que esta tradição é folclórica (os franceses saíram novamente à rua!), contudo é possível observar que essa especificidade francesa dos coletes amarelos é ligada a razões mais profundas.

E agora? Onde estamos? O que está acontecendo desse movimento hoje? Bem, ele continua, simplesmente. É verdade que os coletes amarelos manifestam menos desde setembro 2019, mas é por boa parte devido à repressão policial brutal e do assédio jurídico²². Também é possível adicionar que alguns tentam passar para outras formas de ação e, por isso, se afastam um

¹⁹Fabien Buzzanca, « Cet été, avec les Gilets jaunes, le «Vrai débat» à l’assaut de vos boîtes aux lettres », Sputniknews, 17/7/2019, <<https://bit.ly/34XU13F>>

²⁰France Info, 26/06/2019, « Plusieurs figures des "gilets jaunes" annoncent la création d’un "socle commun" pour le mouvement », <<https://bit.ly/2s56ftX>>

²¹Sputniknews, 20/6/2019, « Eric Drouet lance un appel général aux gilets jaunes », <<https://fr.sputniknews.com/france/201906201041480138-eric-drouet-lance-un-appel-general-aux-gilets-jaunes-video/>>

²²Sputniknews, 11/08/2019, « Gilets Jaunes, une répression pénale sans précédent, avec plus de 3000 condamnations », <<https://fr.sputniknews.com/france/201911081042394370-gilets-jaunes-une-reponse-penale-sans-precedent-avec-plus-de-3000-condamnations/>>

pouco das manifestações de rua. Porém, ainda que o governo não tenha prestado atenção às reivindicações, o povo continuou a manifestar, mostrando assim a sua determinação. Entretanto, a conscientização política continua: pois o movimento se caracteriza primeiramente como uma grande discussão, aspecto pelo qual se aproxima de maio 1968, que promoveu a ampla liberdade de fala entre os cidadãos acerca de todos os aspectos da vida democrática²³. Também se caracteriza como um movimento de solidariedade, com organização de várias ações sociais, como a ajuda ao número crescente de “sem tetos”²⁴. Atualmente, o apoio da opinião pública, mesmo que tenha diminuído de 80% para 45 %, ainda é muito forte (sobre tudo no contexto atual das greves contra a reforma da previdência), e isso é muito significativo.

2. O que significa a raiva dos coletes amarelos?

Houve várias tentativas de interpretação dessa agitação social, na França²⁵ ou fora, em particular no Brasil²⁶.

Pode-se considerar sucessivamente diversas explicações possíveis, da mais evidente e superficial até à mais enigmática e profunda.

(a) Será que o movimento consiste numa denúncia do preço da vida? Essa explicação foi bastante retomada pela mídia dominante, justamente para tentar mostrar que o governo estava preocupado com o assunto e tentava responder à crise com uma política de libertação do poder aquisitivo. Mas se essas reivindicações formam o que causou o início do movimento, não é o que permite caracterizá-lo na sua continuidade. Foi o que o filósofo Alain Badiou, no artigo que ele escreveu sobre os coletes amarelos meses após o desencadear do movimento²⁷, obviamente não entendeu: decepcionado por perceber reivindicações sobre o custo da vida, que ele achou muito “pequeno burguês”. Faltava para ele um desejo revolucionário verdadeiro, anticapitalista e com uma bandeira mais vermelha do que azul, branca e vermelha.

(b) Seria então esse movimento uma crítica do governo de Edouard Philippe ou da política do presidente Macron? É verdade que os coletes amarelos pe-

²³Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, 1994.

²⁴Brice le Gall, « Des engagés du quotidien », Beauvais, 6 juin 2019, <<https://bit.ly/2sPiU4J>>. A reivindicação « Zero sem teto » sempre fez parte dos objetivos explícitos, desde o início do movimento.

²⁵Cf. o livro coletivo *Le fond de l'air est jaune*, Paris, Seuil, 2019 ; para uma documentação fotográfica, cf. também Brice Le Gall, Lou Traverse, Thibault Cizeau, *Justice et Respect. Le soulèvement des gilets jaunes*, Paris, Syllepse, 2019. O advogado François Boulo apresentou o movimento enquanto seu porta-voz, em *La ligne jaune*, Paris, Indigènes édition, 2019.

²⁶Jeremy Harding, « Os manifestantes estão em pânico. O que querem os coletes amarelos ? », Piauí, n° 151, abril 2019.

²⁷Alain Badiou, “Leçons du mouvement des gilets jaunes”, *L'autre quotidien*, 13 Março 2019, <<https://www.lautrequotidien.fr/articles/2019/3/13/alain-badiou-leons-du-mouvement-des-gilets-jaunes->>; cf também a conversa dele com Aude Lancelin (e outros), 7 Outubro 2019, <<https://bit.ly/2Fepvsz>>

dem a demissão do Ministro do Interior (Castaner), responsável pela repressão, criticam Edouard Philippe pela sua política econômica que empobrece grande parte da população, e pedem a demissão de Emmanuel Macron –tema de uma canção que virou o hino da revolta²⁸. Mas eles se dão conta também que Macron está continuando a política que antes era aquela de Hollande e de Sarkozy (dois presidentes que foram tão impopulares que não conseguiram ser reeleitos), então a crítica não é só dele: é mais profunda.

(c) Seria então uma crítica às desigualdades crescentes na sociedade francesa? É verdade que esse assunto é importante, sobretudo porque a igualdade é um dos princípios da nossa constituição (está escrita em todos nossos edifícios públicos: “Liberte, égalité, fraternité”) e a sociedade francesa é tradicionalmente bastante igualitária – é só lembrar que o partido comunista Francês fez até 40 % de votos, a um certo momento (depois da segunda guerra mundial). Ora desde os anos 1990, e em particular a partir da crise de 2008, as desigualdades cresceram muito, como no resto dos países ocidentais (USA, Alemanha, Inglaterra, etc.) – basicamente a orientação financeira da economia favoreceu quem tinha capital financeiro em detrimento de quem dependia de um emprego e de um salário. E deve ser

sublinhado que os coletes amarelos reclamam muito da injustiça experimentada pelos que empobrecem, enquanto outros (os ricos proprietários de multinacionais francesas, do luxo, da construção civil, dos bancos) se aproveitam de um enriquecimento irracional. Porém, as reivindicações deles vão muito mais além desse ponto, por importante que seja.

(d) De que se trata então? Pode-se defender a ideia que se trata de um momento constituinte, um esforço de recuperação do poder de definir o pacto social, na raiz da sociedade. A crise é tão forte que se trata, então, de voltar para o fundamental: afinal, por que vivemos juntos? Foi muito impressionante ver os coletes amarelos, que não são intelectuais, começar a citar a constituição francesa, fazer filosofia sobre os conceitos “liberdade, igualdade, fraternidade”, e até fazer sugestões para a redefinição da vida democrática na França, às vezes a partir do programa do Conselho Nacional da Resistência que inventou a França contemporânea durante a barbárie nazista da segunda guerra mundial. Existem vários sintomas dessa preocupação pela “constituição” da sociedade: o pedido pelo Referendo de Iniciativa Popular (o RIC), a insistência sobre o caráter constitucional dos serviços públicos, e até a organização de um grupo de “Coletes

²⁸ « Emmanuel Macron, grosse tête de con, on vient te chercher chez toi ! »

²⁹ <<https://www.facebook.com/giletsjaunesconstituantspagedesecours/>>

amarelos constituintes”²⁹. Tudo isso aconteceu durante muitas discussões que aprofundaram ainda mais a conscientização política do movimento. Até foi organizada uma Assembleia das Assembleias dos Gilets Jaunes (em Commerce)³⁰, que tinha um pouco a ver com os Estados Gerais de 1789 (les Etats Généraux), no sentido que a Revolução francesa começou com o fato de juntar reclamações e com o Terceiro Estado (os pobres) se constituir como corpo de representantes da nação.

Foi assim que nasceu um fenômeno muito interessante. Várias pessoas começaram a fazer análise política aprofundada da situação, e a se dar conta que, há 15 anos, qualquer que seja o voto para deputados, governo e presidência, a política escolhida é sempre a mesma: seja durante o mandato de Sarkozy (de direita), de Hollande (de esquerda) ou de Macron (do centro). O que permite pensar que há algo errado na democracia francesa. Como se a alternância de poder não tivesse importância, porque acontece dentro de um certo quadro permanente. De modo que, precisamente, o importante seria agora contestar este quadro – daí o título escolhido para o artigo: os coletes amarelos não são a favor, nem contra (a direita ou a esquerda), bem ao contrário; eles são contra o quadro dentro do

qual acontece essa pseudo alternativa.

Alguns coletes amarelos começaram a se dar conta de que a quase totalidade das leis atuais dependem das normas da União europeia – são simplesmente uma transposição delas no direito nacional³¹. E que talvez, então, a origem do problema seja a existência mesma da União europeia. Em vez de acusar o governo Macron, ter-se-ia que acusar a União europeia³². Não para imaginar uma outra União europeia, mas para sair dela! Por implícita e às vezes confusa que seja, essa é a ideia que ganhou bastante força nas discussões dos coletes amarelos, muito mais que o pedido da destituição de Macron.

A ideia de sair da União Europeia pode surpreender, sobretudo no Brasil, onde a população tem uma imagem um pouco ideal dessa instituição – lá é o mundo desenvolvido, a riqueza, a democracia, a paz... Como seria possível que a França, um país fundador da União, possa querer sair? Porém, ela faz totalmente sentido, por várias razões. Primeiro, os coletes amarelos sabem, por tê-lo experimentado, que o euro, até antes da crise econômica de 2008, não é uma moeda que trouxe a prosperidade; provocou ao contrário um aumento do custo da vida, uma anemia da economia e ultimamente uma austeridade sem fim (compressão budgetária, desem-

³⁰ <<https://reporterre.net/Pres-de-Commerce-l-assemblee-des-Gilets-jaunes-refonde-la-democratie>>

³¹ <<https://ruptures-presse.fr/opinions/gilets-jaunes-martin-cgt-paris/>>

³² « L'Union Européenne : Un problème de souveraineté. Conférence pour les gilets jaunes du Grand Est », conferência do 10/7/2019, <<https://bit.ly/2Ys5N5d>>

prego, etc.). Segundo, os coletes amarelos sabem, também por experiência, que a União europeia não apenas sofre de um déficit democrático, como dizem pudicamente os elogiadores dela, mas que ela é uma estrutura de dominação que esconde o seu aspecto antidemocrático embaixo de um paternalismo cínico; pois ela não respeita os votos contrários a ela – há vários exemplos dela forçando os povos a votarem novamente em caso de resultado de referendos contrário ao desejado (França e Holanda em 2005³³, Irlanda em 2008³⁴, Grécia em 2011³⁵, Brexit agora³⁶). Terceiro, os coletes amarelos que sofrem da imigração massiva recente fazem o laço entre a chegada de imigrantes da África e a destruição da Líbia, a chegada de sírios, e o jogo perverso da França e das potências ocidentais no Meio Oriente. Começam então a estabelecer um laço entre a política externa neocolonial da França e da União europeia, que é sub-

metida *por lei* àquela da OTAN³⁷, e as consequências demográficas que experimentam: concorrência desleal organizada pelo grande capital que precisa de mão de obra barata (como foi explicitamente dito pelos patrões na Alemanha, por exemplo³⁸).

Essa tripla rejeição da União europeia (a moeda, a política econômica, a política exterior) se juntam numa reivindicação nacional, que foi por vezes confundida com uma histeria nacionalista³⁹. Mas nem todos os coletes amarelos votam em Marine Le Pen; aliás, o partido do Rassemblement National não quer sair do euro, da União europeia⁴⁰, nem da OTAN⁴¹. A maior parte deles não são fanáticos do absolutismo nacional, mesmo que tenham muitas bandeiras francesas nas manifestações. Não são apenas patriotas que querem defender o território ancestral. São simplesmente pessoas que reclamam a *democracia*, cujo lugar natural desde a

³³O referendo sobre o projeto de constituição europeia fracassou (<<https://bit.ly/2FiFqpD>>); o equivalente legal foi porém adotado na forma do tratado de Lisboa em 2007, votado pelo Parlamento do novo governo de Sarkozy. Quase o mesmo aconteceu na Holanda: <<https://bit.ly/2QmyUEB>>.

³⁴O referendo constitucional irlandês de 2008 fracassou mas foi votado novamente em 2009, dessa vez com sucesso: <<https://bit.ly/39GqNdZ>>.

³⁵Diante das pressões europeias para aceitar medidas de austeridade econômicas, a Grécia propôs de organizar um referendo, que finalmente foi cancelado pelo primeiro ministro George Papandreou, que aceitou finalmente as condições europeias sem condição.

³⁶O voto a favor do Brexit aconteceu no dia 23 de Junho 2016, isto é: há mais de três anos.

³⁷O artigo 42 do Tratado da União Europeia precisa que a defesa europeia depende da OTAN.

³⁸Cf., por exemplo, os artigos: « En Allemagne, le patronat prend position dans le débat sur l'immigration », *Le Monde*, 23 dezembro 2014; e « L'afflux de migrants profite aux patrons allemands », *Le Temps*, 2 setembro 2015.

³⁹Não se pode confundir, então, essa crítica à União Europeia com uma condenação do liberalismo político, como acredita Bernard Bruneteau, em *Combattre l'Europe. De Lénine à Marine Le Pen*, Paris, CNRS Éditions, 2019 – cf. Agnès Louis, « Les anti-européens », *La vie des idées*, 21/10/2019, <<https://laviedesidees.fr/Bernard-Bruneteau-Combattre-Europe-Lenine-Le-Pen.html>>

⁴⁰Cf. por exemplo o artigo do Télégramme de Brest, do 14 de Abril 2019, “Marine Le Pen ne veut plus sortir de l'Europe, ni de l'euro”, <<https://www.letelegramme.fr/elections-europeennes/politique-marine-le-pen-ne-veut-plus-sortir-ni-de-l-europe-ni-de-l-euro-14-04-2019-12258877.php>>

⁴¹A posição do Rassemblement Nacional sobre a OTAN é variável; pode-se porém notar que a herdeira da dinastia Le Pen é bem vinda nos Estados Unidos: « Etats-Unis: Marion Maréchal Le Pen prendra la parole ce jeudi à Washington », 20/02/2018, <<https://bit.ly/2ZLniOL>>

época moderna se encontra no quadro nacional⁴². Por outras palavras, a saída da “cadeia dos povos” que é a União europeia, e a recuperação da democracia integral, na qual se debate sobre tudo e se decide acerca de tudo, só pode acontecer dentro de um quadro nacional. É desse ponto de vista que os partidos políticos tradicionais são transbordados pois todos, com uma exceção,⁴³ apoiam a União Europeia, mesmo querendo mudá-la – o que é impossível, por causa da regra da unanimidade⁴⁴.

O que está em jogo, então, fundamentalmente, no movimento dos coletes amarelos, é a soberania: não apenas a soberania nacional, no sentido da independência da França em relação ao resto do mundo, e em particular de uma União Europeia sob dominação alemã, submetida a um neoliberalismo anglo-americano; mas a *soberania popular*, pois a soberania da nação vem do povo⁴⁵. Isto é, se trata de um movimento democrático, que se inspira do artigo 2 da Constituição francesa atual: o governo do povo, pelo povo, para o povo. Então é um movimento *popular* – e não um movimento populista, no sentido que o povo quer recuperar o seu poder de decidir o seu destino. Alguns

poderiam objetar que isso é uma regressão, pois a União Europeia quis precisamente superar o quadro nacional com um projeto de associação pós-nacional ou supranacional. Mas não é por acaso que os manifestantes voltam para o fundamento nacional: não é por nostalgia, fetichismo ou absolutização do quadro nacional, mas por defesa da democracia. Os bons resultados eleitorais de Le Pen, que são uma realidade, escondem a realidade da situação, que é aquela de um grande movimento de libertação: não é libertação nacional, mas sim uma libertação democrática, que vai utilizar um meio nacional, pois é o mais prático e tradicional⁴⁶.

Conclusão: os coletes amarelos e a situação recolonial

É preciso enfrentar uma objeção. Foi mencionado um movimento que não era de direita, porém o partido do *Rassemblement National* de Marine Le Pen ganhou as eleições europeias (de maio 2019) e ele é de extrema direita: como explicar então tal justificativa? É verdade que as categorias populares, inclusive coletes amarelos, votaram a favor

⁴²Jérôme Sainte-Marie, « Gilets jaunes : une révolte populaire et tricolore », Ruptures, 20/11/2019, <<https://ruptures-presse.fr/opinions/gilets-jaunes-populaire-sainte-marie/>>

⁴³L'Union populaire républicaine (<<https://upr.fr>>)

⁴⁴Qualquer modificação dos tratados atuais apenas pode acontecer por voto unânime dos países membros, segundo o artigo 48 do TUE (Tratado da União Europeia).

⁴⁵Thomas Branthôme, « Le « moment » Gilets Jaunes (I) : ce qu'ils ont su dire », 15/11/2019, <<https://bit.ly/2DSNoFk>>

⁴⁶É também a opinião de Wolfgang Streeck, « Four Reasons the European Left Lost », Jacobin, 30/5/2019, <<https://bit.ly/2KtZk5L>>

da extrema direita. Mas foi o próprio Macron que transformou essas eleições num enfrentamento a favor ou contra ele: qual é a maneira mais óbvia de se opor a ele do que votar para o partido que todas as pesquisas indicam como a principal força de oposição? Além disso, poucas pessoas votaram: teve muito mais abstenção do que votos a favor de Macron ou de Le Pen. Por fim, teve coletes amarelos que votaram para a extrema esquerda. Então o voto dos coletes amarelos para a extrema direita não é essencial ou estrutural⁴⁷, mas sim conjuntural.

Portanto, o mais importante é que o movimento dos coletes amarelos não teve uma tradução eleitoral exaustiva pois muitos deles criticam o quadro mesmo dessas eleições, que apenas reproduzem a política já estabelecida. Mais profundamente, o que aparece no voto de vários coletes amarelos é que a França perdeu a sua soberania em detrimento da União Europeia, que decide:

1. fragmentar os direitos trabalhistas, precarizar, terceirizar, abrir para a concorrência frenética, destruindo os serviços públicos em nome da “justa competição”
2. explorar os recursos locais: obri-

gar a venda de bens naturais, das empresas públicas; exploração dos consumidores pelas empresas multinacionais que não pagam impostos

3. praticar uma forma de racismo implícita, no sentido de que essa união ocorre entre povos brancos e cristão, seguindo uma norma anglosaxã, em vez de desenvolver os laços com países cuja população já faz parte do cenário francês, como é o caso, por exemplo de países da África do Norte (há muitos afrodescendentes na França e o árabe é a segunda língua falada no país)
4. integrar a economia a um conjunto econômico maior: a economia francesa se torna cada vez mais “satelitizada” pela economia alemã⁴⁸, que ganha muito pelo nível artificial do euro (valor subestimado em relação a força real da economia alemã).

A França perdeu a sua soberania legislativa (90% das leis são europeias), executiva (Macron é apenas o governador da região França e não o presidente de uma nação livre), judiciária (existe uma supremacia da jurisdição da Corte

⁴⁷Alain Badiou considera ao contrário que esse voto se explica por razões estruturais, mesmo que profundamente escondidas: o “racismo” dos intelectuais desde 1983, e o ódio contra os jovens dos subúrbios, fantasiado na forma do “anti-islamismo”: <https://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/05/05/le-racisme-des-intellectuels-par-alain-badiou_1696292_1471069.html>

⁴⁸Wolfgang Streeck, « Un empire européen en voie d'éclatement », *Le Monde Diplomatique*, mai 2019, <<https://www.monde-diplomatique.fr/2019/05/STREECK/59873>>. O autor designa a UE como uma sorte de Império neoliberal, do qual a Alemanha é o centro discreto.

européia de Justiça⁴⁹), midiática (transformação do espaço público pelo controle das notícias, e até a censura⁵⁰). Daí a impressão dos coletes amarelos que, seja de direita, seja de esquerda, qualquer governo vai aplicar a mesma política. Essa impotência se acompanha de um sentimento difuso, mas insistente, cada vez mais presente, de declínio, e de um ambiente de depressão⁵¹. A França perde os atributos da sua potência: na economia (agricultura fracassada, desindustrialização), militar (orçamento baixo), científico (destruição do ensino superior e de sua pesquisa por políticas de austeridade orçamentária⁵²), e até cultural (desde a época gloriosa dos anos 60).

Daí, o sentimento de crise política aguda que expressa o movimento dos coletes amarelos. Crise da representação política por causa da impressão que as elites são isoladas, separadas do povo, não tem empatia nem se preocupam com o povo. Crise “presentista” no

sentido de uma incapacidade de imaginar o nosso futuro⁵³, e até de uma saudade patológica do passado, que é um signo de desorientação. Crise social pois o corpo social está se fragmentando; há uma dissolução dos laços, por causa do neoliberalismo⁵⁴, da uberização, do multiculturalismo, do enfraquecimento dos serviços públicos, da pressão migratória, etc.

Será que a solução consiste numa *volta ao nacionalismo*⁵⁵? Depende do que quer dizer nacionalismo. Como o sublinhou ainda recentemente Bertrand Badie⁵⁶, esse termo é sinônimo de *emancipação*: das feudalidades (no caso da construção do Estado nação, tipicamente na França), do colonialismo (para os países dominados pelos impérios ocidentais) e do comunismo (mais recentemente, na Europa do leste). No caso dos coletes amarelos, o recurso à nação é sinônimo de emancipação de uma dominação abusiva, cuja *natureza*, porém, é difícil definir. De fato, uma

⁴⁹ « Un peuple qui souhaite recouvrer sa souveraineté doit procéder à une rupture franche avec l’UE » – Entretien avec Coralie Deleume et David Cayla, *Le vent se lève*, 10 de Maio 2019, em relação ao livro dos autores (10+1 questions sur l’Union européenne, Paris, Michalon, 2019), <<https://bit.ly/2WOaLYE>>

⁵⁰ Cf. a lei contra as manifestações digitais de ódio, « Haine en ligne : l’assemblée adopte la loi Avia », 09 Julho 2019, <<https://bit.ly/2ZMXJg6>>; « La France de Macron est “l’une des plus grandes menaces mondiales pour la liberté d’expression” », Sputniknews, 08/07/2019; « La Commission européenne a convaincu Google, Facebook et Twitter de censurer Sputnik », Sputniknews, artigo do 14 Junho 2019, <<https://bit.ly/2wRDn7U>>.

⁵¹ Cf. os romances de Michel Houellebecq, ou o sucesso de Virginie Despentes, Vernon Subutex (Paris, Grasset, 2015-2017).

⁵² « Le CNRS fêtera-t-il ses 100 ans? », declaração coletiva de pesquisadores, *Le Monde*, 19 juin 2019, <<https://bit.ly/2IXeq0b>>. Para o caso particular das universidades, dentro do Ensino Superior, cf o site: « Sauvons l’Université », <<http://www.sauvonsluniversite.com/>>

⁵³ François Hartog, *Régimes d’historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil 2003.

⁵⁴ Coralie Deleume, « Derrière la polémique sur le voile, l’assimilation française heurtée par le néolibéralisme », *Marianne*, 5/11/2019, <<https://bit.ly/2OU9Rbq>>

⁵⁵ « Depois da União Europeia: reflexão sobre uma forma inédita de dominação política », *Philosophos*, v. 23, n° 2 (2018), <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/51983>>

⁵⁶ Bertrand Badie: « Les nationalistes peuvent-ils travailler ensemble », *Du grain à moudre*, 27/5/2019, <<https://www.franceculture.fr/emissions/du-grain-a-moudre/du-grain-a-moudre-emission-du-lundi-27-mai-2019>>

vez estabelecido o caráter não- (e até anti-)democrático da União Europeia, sobra dizer em que sentido essa oposição à democracia ocorre.

Seria a UE uma ditadura? *Stricto sensu*, uma ditadura, no sentido antigo (romano) é uma decisão legal de colocar uma pessoa provisoriamente acima das leis: ela é então uma situação plenipotenciária provisória e limitada a um certo quadro (certos objetivos). Ela difere por essa razão da tirania⁵⁷, que corresponde ao *arbitrário do poder* – ainda que alguns ditadores tenham estado na beira da tirania⁵⁸, como o imperador romano Sula que, por essa razão, alguns comparam a Emmanuel Macron⁵⁹. É apenas por derivação que esse termo foi utilizado para falar de formas de poder sem limite, como nos casos da dominação fascista (Hitler representado por Chaplin como “O grande ditador”), ou comunista (Staline na sua paranoia criminosa). Obviamente, esses exemplos não correspondem à realidade atual na Europa (não há campos de exterminação, nem gulag, nem soldados estrangeiros ocupando as ruas). Outro indício que o termo não é adequado: o próprio líder da esquerda radical (France In-

soumise), Jean-Luc Mélenchon, preferiu falar de “ditamole” (“dictamolle”), uma palavra mista, que junta ditadura e o aspecto “mole” de um poder que constringe pelas normas burocráticas e legais.

É preferível falar de uma situação *re-colonial*, que pode parecer um pouco estranha, e até chocante, mas que se pode explicar. Imediatamente, aparece uma objeção: tratar-se-ia de vitimismo, eu lamentando o destino Francês enquanto que a França não teria feito as devidas reparações em relação ao seu passado colonial, nem mesmo mudado a sua política com o seu ex-império, que permanece neocolonial. Não é o caso de negar que a França tem uma atitude neo-colonial em relação a vários países de seu ex-império colonial. Há vários exemplos disso (guerra na Líbia, a união monetária da África do oeste, etc.). Mas a França foi também um país colonizado, como o sublinhou a filósofa Simone Weil nos seus textos sobre o colonialismo⁶⁰: pela Alemanha. Sob dominação nazista, também tinha perdido todos os atributos da soberania (executiva, legislativa, judiciária, midiática), experimentou trabalho forçado, explo-

⁵⁷O refrão do hino nacional Francês, a Marseillaise, se opõe frontalmente à tirania : « Contre nous de la tyrannie / L'étendard sanglant est levé ».

⁵⁸Foi o caso de Sula, como aponta Claude Moatti em Res Publica. Histoire romaine de la chose publique, Paris, Fayard, 2018. Cf. a resenha de Jacques Sapir, « Souveraineté et chose publique : de l'histoire romaine à notre propre histoire », *Russeurope-en-exil*, 1/089/2018, <<https://www.les-crisis.fr/russeurope-en-exil-souverainete-et-chose-publique-de-lhistoire-romaine-a-notre-propre-histoire-par-jacques-sapir/>>

⁵⁹Jacques Sapir, « De quoi Macron est-il le nom ? », *Russeurope-en-exil*, 2 Agosto 2018, <https://www.les-crisis.fr/russeurope-en-exil-de-quoi-macron-est-il-le-nom-jacques-sapir/#_ftnref22>. Macron confiscaria a soberania popular em nome da soberania « europeia », do mesmo jeito que Sylla tinha privilegiado o Senado como fonte (exclusiva) da soberania, em detrimento do povo.

⁶⁰Simone Weil, *Contre le colonialisme*, Paris, Rivages, 2018. Uma tradução em português será publicada em breve na Revista de Filosofia Moderna e contemporânea.

ração dos recursos locais, racismo, integração à economia do Reich. Perdeu a sua identidade e seu destino. É verdade que essa aventura durou cinco anos e não quinhentos, como foi o caso da colonização europeia alhures, nem mil, como sonhava o terceiro Reich. Ora, a situação atual da França, desse ponto de vista, é comparável com aquela da segunda guerra mundial – daí o termo de *re-colonial* que utilizo e para o qual espero, ao final desse texto, ter encontrado sua justificativa.

A nação pode ter um poder emancipatório, inclusive do ponto de vista econômico, ao contrário do que dizem autores como Piketty, que negligenciam esse aspecto⁶¹. Será que isso não é sinônimo de isolamento, autarcia ou até comportamento agressivo em relação aos outros? Será que é compatível com o internacionalismo? Jean Jaurès já dizia que: “um pouco de internacionalismo nos afasta da nação; muito internacionalismo nos leva de novo para a nação”⁶².

Agora, esse enfraquecimento da França enquanto Estado-nação não é uma perda para todo mundo. Tem

gente que ganha nisso. A Alemanha⁶³, que perdeu a segunda guerra mundial, agora reclama a cadeira francesa no Conselho Permanente de Segurança da ONU, sob pretexto de uma cadeira “europeia”⁶⁴; pede para a França compartilhar a sua força de dissuasão nuclear⁶⁵. As elites francesas que desprezam o seu próprio país (Macron, por exemplo, insulta constantemente os franceses quando viaja ao exterior), valorizam o sucesso pessoal ou aquele de outra potência (o modelo alemão, a fascinação pelos USA). O que leva a pensar que esse enfraquecimento global poderia ser uma impotência organizada por uma potência exterior: são os USA que tem interesse na União europeia, para dominar melhor o outro quintal (além da América Latina) – prova disso é que a defesa da União Europeia é ligada pelos tratados à OTAN, e que Obama tentou evitar uma explosão do euro depois da crise de 2008⁶⁶ e se opôs a ideia do referendun sobre o Brexit⁶⁷.

É nesse ponto que o movimento dos coletes amarelos toca a geopolítica, mesmo que seja de maneira muito indireta. Pode ser um pouco arrogante pos-

⁶¹Christophe Ramaux, « Les travailleurs n'ont pas de patrie selon Piketty... Vraiment? », Libération, 25 novembro 2019, <<https://bit.ly/2rmsxYd>>

⁶²Jean Jaurès, *L'armée nouvelle*, 1911 : “un peu d'internationalisme éloigne de la patrie; beaucoup d'internationalisme y ramène”.

⁶³Sobre a dimensão « imperial » da dominação alemã na Europa, cf Lenny Barbara, « L'Empire allemand vacille mais ne tombe pas », *Le Vent se Lève*, 13/10/2019, <<https://lvsl.fr/lempire-allemand-vacille-mais-ne-tombe-pas/>>

⁶⁴Pascale Hugues, « ONU : l'Allemagne veut que la France cède son siège au Conseil de sécurité », *Le Point*, 30/11/2018.

⁶⁵Vincent Jauvert, « La France va-t-elle partager sa bombe atomique avec l'Allemagne ? », *Le Nouvel Observateur*, 10 setembro 2018.

⁶⁶Cf. Phillip Inman, “Europe finally listening to Geithner”, 16 outubro 2011, <<https://www.theguardian.com/business/2011/oct/16/europe-finally-listening-to-geithner>>

⁶⁷Sabrina Siddiqui, « Obama to offer his friendly opposition to Brexit during visit to UK », <<https://www.theguardian.com/politics/2016/apr/14/barack-obama-brexit-eu-referendum-uk-visit>>

tular que a macro-política seja prevalente sobre a micro-política mas, nesse caso, é válido lembrar alguns dados fundamentais que podem explicar certos aspectos da situação. Vivemos atualmente dois eventos profundos: o início do fim do império norte-americano sobre o mundo, que foi em particular a doutrina Wolfowitz desde 1990 e o projeto de “Novo século americano”, cujo objetivo era de não ter mais nenhum rival – fracassou com a aparição dos Brics. E também o início do fim da dominação ocidental sobre o resto do mundo, com uma transição do poder para a Ásia, e em particular a China. Aliada com a Rússia, a China constitui, sim, um rival real da potência estadunidense.

Para concluir, o movimento dos cole-

tes amarelos significa uma libertação de uma dominação velada, de poder discretamente abusivo, quase inconsciente. Com a saída da União Europeia, os manifestantes orientam a história para o equivalente da caída do muro de Berlim para o campo soviético: a queda da dominação norte-americana que cobra a Europa ocidental desde a guerra fria. Com essa queda, se quebra também o império norte-americano, enquanto projeto neo-conservador de hegemonia mundial exclusiva, e acabam também quinhentos anos de dominação ocidental sobre o mundo. Mesmo que seja de maneira muito indireta, então, o movimento dos coletes amarelos certamente terá implicações fortes na América Latina.

Referências

- ANQUETIL, Giv; CHAO, Antoine; PERRY, Charlotte. “Les gilets jaunes face à une justice d’exception”. *France Inter*. 15 Junho 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2wTRbyE>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- BADIE, Bertrand. “Les nationalistes peuvent-ils travailler ensemble”. *Du grain à moudre*. 27 mai 2019. Disponível em: <<https://www.franceculture.fr/emissions/du-grain-a-moudre/du-grain-a-moudre-emission-du-lundi-27-mai-2019>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- BADIOU, Alain. “Le racisme des intellectuels”. *Le Monde*. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/05/05/le-racisme-des-intellectuels-par-alain-badiou_1696292_1471069.html>. Acesso em: 20 mar 2020.
- BADIOU, Alain. “Leçons du mouvement des gilets jaunes”. *L’autre quotidien*. 13 mar 2019. Disponível em <<https://www.lautrequotidien.fr/articles/2019/3/13/alain-badiou-leons-du-mouvement-des-gilets-jaunes->>. Acesso em: 20 mar 2020.
- BARBARA, Lenny. “L’Empire allemand vacille mais ne tombe pas”. *Le Vent se Lève*. 13 out 2019, Disponível em: <<https://lvsl.fr/lempire-allemand-vacille-mais-ne-tombe-pas/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- BOULO, François. *La ligne jaune*. Paris: Indigènes édition, 2019.
- BRANTHOMME, Thomas. “Le ‘moment’ Gilets Jaunes (I): ce qu’ils ont su dire”. *#Positions*. 15 nov 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2DSNoFk>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- BRUNETEAU, Bernard. *Combattre l’Europe. De Lénine à Marine Le Pen*. Paris: CNRS Éditions, 2019.
- BUZZANCA, Fabien. “Cet été, avec les Gilets jaunes, le ‘Vrai débat’ à l’assaut de vos boîtes aux lettres”. *Sputniknews*. 17 jul 2019. Disponível em <<https://bit.ly/34XUI3F>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- CERTEAU, Michel de. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil, 1994.

- Christophe Castaner a décoré des policiers soupçonnés de violences contre des 'gilets jaunes'. *France Info*. 19 jul 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2RpOlNp>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- COLLECTIF. *Le fond de l'air est jaune*. Paris: Seuil, 2019.
- CONSTITUANTS, Gilets Jaunes. 6 mar 2019. Facebook: [giletsjaunesconstituantspagedesecours](https://www.facebook.com/giletsjaunesconstituantspagedesecours/). Disponível em: <<https://www.facebook.com/giletsjaunesconstituantspagedesecours/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- DE BENOIST, Alain. *Droite-gauche, c'est fini! Le moment populiste*. Paris: PGDR Editions, 2017.
- DEDIEU, Franck. "Service Public: chronologie d'une démolition". *Marianne*. 21 jun 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2xfWQ2f>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- DELAUME, Coralie; CAYLA, David. *10+1 questions sur l'Union européenne*. Paris: Michalon, 2019.
- DELEAUME, Coralie. "Derrière la polémique sur le voile, l'assimilation française heurtée par le néolibéralisme". *Marianne*. 5 nov 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2OU9Rbq>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- DENEAULT, Alain. *Politiques de l'extrême-centre*. Montréal: Lux, 2016.
- DESPENTES, Virginie. *Vernon Subutex*. Paris: Grasset, 2015-2017.
- DUFRESNE, David. "Allo Place Beauvau: Le Récapitweete". David Dufresne. 28 fev 2019. Disponível em: <<http://www.davdud.net/alloplacebeauvau>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- En Allemagne, le patronat prend position dans le débat sur l'immigration. *Le Monde*. 23 dez 2014. Disponível em <<https://www.lemonde.fr/europe/article/2014/12/23/le-patronat-allemand-appelle-a-accueillir-plus-de-refugiés-4545460-3214.html>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Eric Drouet lance un appel général aux gilets jaunes. *Sputniknews*. 20 jun 2019. Disponível em <<https://fr.sputniknews.com/france/201906201041480138-eric-drouet-lance-un-appel-general-aux-gilets-jaunes-video/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Etats-Unis: Marion Maréchal Le Pen prendra la parole ce jeudi à Washington. *20 Minutes*. 20 fev 2018. Disponível em <<https://bit.ly/2ZLniOL>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- GALL, Brice le. "Des engagés du quotidien". *Beauvais*. 6 jun 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2sPiU4J>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- GALL, Brice Le; TRAVERSE, Lou; CIZEAU, Thibault. *Justice et Respect: Le soulèvement des gilets jaunes*. Paris: Syllepse, 2019.
- Gilets Jaunes, une répression pénale sans précédent, avec plus de 3000 condamnations. *Sputniknews*. 11 ago 2019. Disponível em: <<https://fr.sputniknews.com/france/201911081042394370-gilets-jaunes-une-reponse-penale-sans-precedent-avec-plus-de-3000-condamnations/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Haine en ligne: l'assemblée adopte la loi Avia. *Le Point*. 09 jul 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2ZMXJg6>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- HARDING, Jeremy. "Os manifestantes estão em pânico. O que querem os coletes amarelos?". *Piauí*, nº151, abril 2019.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité: Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- HENNEQUIN, Pascal ; KEMPF, Hervé. "Près de Commercy, l'assemblée des Gilets jaunes refonde la démocratie". *Reporterre*. 28 jan 2019. Disponível em: <<https://reporterre.net/Pres-de-Commercy-l-assemblee-des-Gilets-jaunes-refonde-la-democratie>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- HUGUES, Pascale. "ONU: l'Allemagne veut que la France cède son siège au Conseil de sécurité". *Le Point*. 30 nov 2018. Disponível em: <https://www.lepoint.fr/europe/ONU-l-allemande-veut-que-la-france-cede-son-siege-au-conseil-de-securite-30-11-2018-2275513_2626.php>. Acesso em: 20 mar 2020.
- INMAN, Phillip. "Europe finally listening to Geithner". *The Guardian*. 16 out 2011. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/business/2011/oct/16/europe-finally-listening-to-geithner>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- JAUVERT, Vincent. "La France va-t-elle partager sa bombe atomique avec l'Allemagne? ". *Le Nouvel Observateur*. 10 set 2018. Disponível em: <<https://www.nouvelobs.com/monde/20180910.OBS2107/la-france-va-t-elle-partager-sa-bombe-atomique-avec-l-allemande.html>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- KEMPF, Hervé. "L'honneur du boxeur contre Macron le voyou". *Reporterre*. 1 mai 2019. Disponível em <https://reporterre.net/L-honneur-du-boxeur-contre-Macron-le-voyou?fbclid=IwAR1MiNb28QF-IU_3i3NI8gRm7YwEoPBfXnMBGFMuvTgE4j5v8q7P_1uvjAA>. Acesso em: 20 mar 2020.
- L'afflux de migrants profite aux patrons allemands. *Le Temps*. 2 set 2015. Disponível em <<https://www.letemps.ch/monde/lafflux-migrants-profite-aux-patrons-allemands>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- L'UNION POPULAIRE RÉPUBLICAINE. [Site institucional]. Disponível em: <<https://upr.fr>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- La Commission européenne a convaincu Google, Facebook et Twitter de censurer Sputnik. *Sputniknews*. 14 jun 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2wRDn7U>>. Acesso em: 20 mar 2020.

- La France de Macron est 'l'une des plus grandes menaces mondiales pour la liberté d'expression'. *Sputniknews*. 08 jul 2019. Disponível em: <<https://fr.sputniknews.com/france/201907081041616804-la-france-de-macron-est-lune-des-plus-grandes-menaces-mondiales-pour-la-liberte-dexpression/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- LACOUR, Philippe Claude Thierry. "Depois da União Europeia: reflexão sobre uma forma inédita de dominação política". *Philosophos*, v. 23, n°2 (2018). Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/519-83>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Le CNRS fêtera-t-il ses 100 ans? *Le Monde*. 19 jun 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2IXeq0b>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- LE VENT SE LÈVE. Todd, Boulo, Garrido, Cargoët: Après Les Gilets Jaunes. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=S66efNDIDj4&feature=youtu.be&t=4173>>. Acesso em: 20 mar 2020. 1:41:15.
- Les gilets jaunes ne sont pas de simples citoyens qui manifestent, déclare Macron au New Yorker. *France Info*. 26 jun 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2IHZofY>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- LOUIS, Agnès. "Les anti-européens". *La vie des idées*. 21 out 2019. Disponível em: <<https://laviedesidees.fr/Bernard-Bruneteau-Combattre-Europe-Lenine-Le-Pen.html>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- L'Union Européenne: Un problème de souveraineté. Conférence pour les gilets jaunes du Grand Est. *Grand Angle*. 10 jul 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2Ys5N5d>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Marine Le Pen ne veut plus sortir de l'Europe, ni de l'euro. Télégramme de Brest. *Le Telegramme*. 14 de abr 2019. Disponível em: <<https://www.letelegramme.fr/elections-europeennes/politique-marine-le-pen-ne-veut-plus-sortir-ni-de-l-euro-pe-ni-de-l-euro-14-04-2019-12258877.php>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Michelle Bachelet inquiète de la répression des manifestations au Venezuela, au Soudan et en France. *ONU Info*. 6 mar 2019. Disponível em <<https://news.un.org/fr/story/2019/03/1037951>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- MOATTI, Claude. *Res Publica: Histoire romaine de la chose publique*. Paris: Fayard, 2018.
- NUIT Debout. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2016. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nuit_debout>. Acesso em: 20 mar 2020.
- PEILLON, Antoine. Cœur de boxeur. *Le vrai combat de Christophe Dettinger*. Éditions Les Liens, 2019.
- Plus de 170 personnes interpellées en marge du défilé du 14-Juillet à Paris. *Le Monde*. 14 jul 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2Pqangu>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Plusieurs figures des 'gilets jaunes' annoncent la création d'un 'socle commun' pour le mouvement. *France Info*. 26 jun 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2s56ftX>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- POLONY, Natacha; DEQUAY, Laurence; QUEMENER, Soazig. "Macron, Juppé, Jospin... comment ils ont cassé le service public". *Marianne*. 20 jun 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2KHbnfU>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- RAMAUX, Christophe. "Les travailleurs n'ont pas de patrie selon Piketty... Vraiment?". *Libération*. 25 nov 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2rmsxYd>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- RIDOUEANE, Zineb. "Vie et mort de 'Mama Zina', l'octogénaire atteinte par une grenade lacrymogène à Marseille". *Le Monde*. 24 jun 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2Ftl7pY>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- ROQUE, Tatiana, "Brésil: une crise en trois actes". *La Vie des idées*. 28 mai 2019. Disponível em <<http://www.laviedesidees.fr/Bresil-une-crise-en-trois-actes.html>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- SAINTE-MARIE, Jérôme. "Gilets jaunes : une révolte populaire et tricolore". *Ruptures*. 20 nov 2019. Disponível em: <<https://ruptures-presse.fr/opinions/gilets-jaunes-populaire-sainte-marie/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- SAPIR, Jacques. "De quoi Macron est-il le nom?". *Russeurope-en-Exil*. 2 ago 2018. Disponível em: <https://www.les-crisis.fr/russeurope-en-exil-de-quoi-macron-est-il-le-nom-jacques-sapir/f_tnref22>. Acesso em: 20 mar 2020.
- SAPIR, Jacques. "Souveraineté et chose publique: de l'histoire romaine à notre propre histoire". *Russeurope-en-Exil*. 11 out 2018. Disponível em: <<https://www.les-crisis.fr/russeurope-en-exil-souverainete-et-chose-publique-de-l-histoire-romaine-a-notre-propre-histoire-par-jacques-sapir/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- SAUVONS L'UNIVERSITÉ. [Site institucional]. Disponível em: <<http://www.sauvonsluniversite.com/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- SIDDIQUI, Sabrina. "Obama to offer his friendly opposition to Brexit during visit to UK". *The Guardian*. 14 mar 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/politics/2016/apr/14/barack-obama-brexit-eu-referendum-uk-visit>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- STREECK, Wolfgang. "Four Reasons the European Left Lost". *Jacobin*. 30 mai 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2KtZk5L>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- STREECK, Wolfgang. "Un empire européen en voie d'éclatement". *Le Monde Diplomatique*. mai 2019. Disponível em: <<https://www.monde-diplomatique.fr/2019/05/STREECK/59873>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Un an après son lancement, quel avenir pour le mouvement des Gilets jaunes? *Ruptures*. 29 nov 2019. Disponível em: <<https://ruptures-presse.fr/opinions/gilets-jaunes-martin-cgt-paris/>>. Acesso em: 20 mar 2020.
- Un peuple qui souhaite recouvrer sa souveraineté doit procéder à une rupture franche avec l'UE – Entretien avec Coralie Delaume et David Cayla. *Le vent se lève*. 10 mai 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/2WOaLYE>>. Acesso em: 20

mar 2020.

WEIL, Simone. *Contre le colonialisme*. Paris: Rivages, 2018.

WEUTH, David. “Le manque d’humilité des intellectuels face au mouvement des gilets jaunes”. *Le vent se leve*. 1 mai 2019. Disponível em <<https://bit.ly/2ZPmuID>>. Acesso em: 20 mar 2020.

Recebido: 03/01/2020

Aprovado: 12/05/2020

Publicado: 30/12/2020

A Urgência da Filosofia em Cursos Superiores de Tecnologia: Para Além da Pragmática da Eficiência e da Normatividade

[The Urgency of Philosophy in Higher Technology Courses: Beyond the Pragmatics of Efficiency and Normativity]

Marcelo Micke Doti^{*}; Emerson Freire^{**}

Resumo: A grande especialização alcançada em todas as áreas do conhecimento humano são formas pelas quais as narrativas do mesmo conhecimento se colocam diante de objetos construídos dessa especialização, mas que, ao mesmo tempo, compromete o ideal democrático e integral da universidade. Muito sensível a esses aspectos da contemporaneidade são os cursos tecnológicos e a proposta deste artigo é demonstrar porque a filosofia é fundadora e restauradora de um saber integral e não “tecnicista”. A sua urgência e necessidade nesses cursos é apresentada argumentando através de Simondon (*Du mode d'existence des objets techniques*) bem como do desenvolvimento da concepção não mediada da tecnologia, mas a tecnologia e suas técnicas como determinado tipo de linguagem. Acredita-se, assim, abrir espaço para o pensamento filosófico e sua constante forma de interrogar escampano de determinadas estreitezas da especialização.

Palavras-chave: Tecnologia. Técnica. Linguagem. Simondon. Especialização.

Abstract: The great specialization achieved in all areas of human knowledge are ways in which narratives of the same knowledge stand before objects constructed from this specialization, but at the same time compromising the democratic and integral ideal of the university. Very sensitive to these aspects of contemporaneity are the technological courses and the purpose of this article is to demonstrate why philosophy is the founder and restorer of an integral knowledge and not "technicist". Their urgency and necessity in these courses is presented by arguing through Simondon (*Du mode d'existence des objets techniques*) as well as the development of the unmediated conception of technology, but technology and its techniques as a particular type of language. It is believed, thus, to make room for philosophical thought and its constant form of interrogation by eschewing certain narrowness of specialization.

Keywords: Technology. Technique. Language. Simondon. Specialization.

^{*}Professor e pesquisador do Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza (CEETEPS) e na Faculdade de Tecnologia (Fatec/Campus Mococa). Doutor em Planejamento de Sistemas Energéticos pela Unicamp, graduado em Ciências Econômicas pela Unesp, mestre em Filosofia Política pela Unicamp, e mestre em Sociologia Unesp. Realizou pós-doutorado em Pesquisas Energéticas na UFABC. E-mail: marcelo.micke@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9657-6626>.

^{**}Professor e pesquisador no Mestrado em Educação Profissional do Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza (CEETEPS) e na Fatec Jundiaí, onde coordena o Núcleo de Estudos de Tecnologia e Sociedade (NETS). Doutor em Sociologia pela Unicamp e em Filosofia pela Université de Paris 1 (Panthéon Sorbonne), bem como mestre em Política Científica e Tecnológica pela Unicamp. Realizou pós-doutorado no Departamento de Sociologia da Unicamp. E-mail: emerson.freire@fatec.sp.gov.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5449-2002>.

“É por isso que dizemos que a única literatura autêntica dos tempos modernos é o manual do usuário.”

(David Cronenberg, *Consumidos*)

1. A filosofia diante da tecnologia e a formação do tecnólogo

A frase que abre este artigo como epítáfio é a fala da professora de filosofia Célestine Arosteguy, casada com o também filósofo Aristide Arosteguy no livro de estreia de Cronenberg. No livro, praticamente um *thriller* policial, mas com reverberações outras e bem ao estilo do diretor, a filósofa é morta e canibalizada. Em outros termos, ela é consumida. Mas quem não o é? O casal de jornalistas, Naomi que quer entender o acontecido e o que aconteceu com Célestine, e Nathan, consomem-se também em seus aparatos tecnológicos enquanto pensam os consumir. Essa é uma questão incontornável e profundamente filosófica: as atuais tecnologias e seus consumos. O que se consome e o que se deixa consumir em si é uma nova etapa da interação com as tecnologias. Essa indagação seria essencial dentro dos cursos de formação tecnológica: além da formação crítica em seus múlti-

plos sentidos, teríamos também quebra de lugares comuns e paradigmas dentro dos respectivos cursos. Entre eles a problemática muito pertinente da comunicação: esta não é troca de informação simplesmente como é investido pelos múltiplos ideólogos da ordem com suas aporias de “sociedade do conhecimento”, “sociedade da informação”, entre tantas outras. Como se a comunicação fosse apenas a carga enorme de informação orientadora da sociedade atual (GLEICK, 2011). A comunicação é troca como ato ético (SODRÉ, 2018) e como tal é manifestação de atravessamento de uma subjetividade por outra: em última instância na dinâmica dos grupos sociais é uma forma de *transfêrência* (DOR, 1989).¹

Dentro desse quadro já podemos traçar algumas questões e problemáticas para pensar a tecnologia e sua relação essencial com a filosofia dentro dos ambientes formadores dos cursos tecnológicos, destacando-se as faculdades tecnológicas. Destacamos a seguinte inda-

¹Ver esta questão dos grupos convertidos em massa e sua essencialidade nas eleições de 2018 no Brasil e o cenário aberto no âmbito cultural e educacional a ponto desta publicação fazer resistência à “balbúrdia” instaurada. Não à toa uma das manchetes do portal de notícias UOL e outras, logo após às eleições, abordar a eleição na qual a televisão assistiu pela internet. Para a problemática psicanalítica e o quadro desenvolvido dentro da comunicação das eleições e seu quadro ético, não apenas os clássicos *Psicologia de Massas* e *Análise do Eu* de Freud, o *Psicologia de Massas do Fascismo*, de Reich, mas também a análise “à quente” de Christian Dunker (2019) no livro *Democracia em Risco?* e seu artigo demonstrando como as redes sociais transformaram grupos em massas. Por esse meio as tecnologias digitais são armas de comunicação não neutras. Atentemos bem a isso: como *linguagem* as tecnologias nunca são neutras.

gação: o que melhor que a tecnologia e sua *linguagem* na narrativa social atual do sistema produtivo do capital para construir uma inescapável armadilha dos limites? Como escapar e criticar as *linhas* de prisão de um mundo de múltiplos simbólicos e seu poder, de elogio da eficiência e da destruição: não só ambiental, mas das mentes excitadas do espetáculo (TÜRCKE, 2014, DEBORD, 1997)? Escapar para uma experiência do *fora* e que exige crítica, uma visão pelo outro, mas que a suspeição de uma infinita mediação tecnológica nos impede? São motivos importantes para colocar as problemáticas e indagações filosóficas dentro dos cursos superiores de tecnologia.

No entanto, antes de prosseguir, deve-se colocar que não só as configurações sociais e políticas atuais estão em uma rota de colisão com algumas das grandes expectativas da filosofia como a construção de liberdades possíveis ou liberdades a serem inventadas, um rumar para as diferenças. Essas configurações sociais e culturais também são técnicas e tecnológicas: ambas só se falam no plural (*técnicas* e *tecnologias*) e são uma forma de linguagem. Como linguagens possuem a propriedade de transmitir-se a outro, comunicação. O ato comunicativo, por ser ato, é processo ético e coloca-se de um para outro como poder a ser exercido das for-

mas mais diversas possíveis: o poder de educar e atravessar uma outra subjetividade e lhe produzir a diferença. Mas, também, poder para a dominação, sujeição e legitimação do discurso tecnocientífico. São questões e problemáticas sobretudo marcantes dentro dos cursos tecnológicos e contra as quais invocamos a filosofia como máquina de guerra conceitual. As linguagens das tecnologias e das técnicas, por serem linguagens, podem ser pensadas conceitualmente e podem ser atravessadas pela máquina de guerra da filosofia².

Pensar essas problemáticas marcam profundamente a mencionada urgência e necessidade da filosofia dentro dos cursos tecnológicos. Adequa-se a uma urgência histórica na qual a filosofia é vista como suspeita, mas também ao seu caráter próprio dentro do projeto democrático de sociedade e da universidade pública. A formação integral em cursos do ensino superior, como um todo, é parte também da interrogação dentro dos cursos tecnológicos, porém é preciso considerar suas especificidades. Estes, submetidos apenas a uma lógica da técnica como linguagem de determinada configuração social, econômica, política e cultural, não mais interrogam a técnica, a tecnologia e sua apropriação pelo aparelho tecno-científico centralizado economicamente. A especialização crescente na área de tecnologia e

²Usamos máquina de guerra aqui no sentido dado por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1997).

seus cursos superiores é muito sensível a essa não interrogação e perda da universalidade e dos projetos de sociedades diversas e democráticas. Esse é o caminho do que costumamos chamar de “tecnicismo”. A urgência e necessidade da filosofia é quebrar esse apelo especialista e tecnicista e interrogar a própria base da filosofia e sua potencialidade dentro dos cursos superiores de tecnologia. A filosofia precisa interagir com a técnica, a tecnologia e suas configurações socioeconômicas não apenas como prática pedagógica, mas como projeto social.

2. Filosofia e tecnologia: diálogos possíveis, necessários

Logo no primeiro parágrafo da introdução ao seu livro mais conhecido, *Du mode d'existence des objets techniques* (MEOT), o filósofo Gilbert Simondon faz uma afirmação surpreendente, até mesmo parecendo exagerada à primeira vista, qual seja, a de que a intenção do seu estudo é suscitar a necessidade da tomada de consciência do sentido dos objetos técnicos pela cultura e que, para tanto, é preciso um pensamento filosófico que leve à cabo essa tarefa com o mesmo esforço ou com “um dever análogo àquele desempenhado para a abolição da escravidão e da afirmação da pessoa humana” (SIMONDON, 1969, p. 9 – tradução livre nossa).

No calor das discussões sobre os im-

pactos da cibernética, em sua aliança com as teorias da informação, trazidas principalmente pelas obras de Norbert Wiener (1968, 1970) em anos anteriores, Simondon apontava uma urgência da incorporação dos objetos técnicos pela cultura que, segundo ele, ignorava a realidade técnica ela mesma, por estar direcionada crescentemente ao pueril espetáculo do consumo que eles podiam proporcionar. Ignorando a realidade humana depositada nas máquinas, a oposição cultura e técnica, entre homens e máquinas, aparece como falsa, sem fundamento.

Assim, duas atitudes contraditórias da cultura em relação aos objetos técnicos ficavam cada vez mais evidentes para Simondon: a primeira era considerá-los como um simples conjunto de matérias, desprovidos de verdadeira significação, prontos apenas para o uso, um sentido unicamente utilitário; a segunda, baseada na ideia do autômato, do robô que se insurgiria, seriam os objetos técnicos hostis ao homem, um perigo iminente a ser controlado. Controlar ou ser controlado, escravizar ou ser escravizado pelas máquinas, aparece enquanto um falso problema quando não se elimina a palavra “escravizar” da relação, quando não se propõe o estabelecimento de uma cultura técnica de fato, uma acoplamento positivo (não positivista) entre homens e máquinas, que considere a realidade técnica e suas implicações sócio-políticas:

Longe de ser o vigia de um grupo de escravos, o homem é o organizador permanente de uma sociedade dos objetos técnicos que precisam dele como os músicos precisam do maestro. O maestro da orquestra só pode reger os músicos porque ele interpreta, como eles e tão intensamente quanto todos eles, a peça executada. Ele acalma ou apressa os músicos, mas é também acalmado e apressado por eles; de fato, através dele, a orquestra acalma e apressa cada músico. Ele é para cada um deles a forma movente e atual do grupo em sua existência presente; ele é o intérprete mútuo de todos com relação a todos. Assim, o homem tem por função ser o coordenador e o inventor permanente das máquinas que estão à sua volta. Ele está *entre* as máquinas que operam com ele (SIMONDON, 1969, p.11).

Portanto, nem a relação de uso, utilitária, autocrática em direção às máquinas, ou tecnocrática, de subordinação à elas em nome da velha ideia de progresso técnico, do tecnicismo, nem a relação de propriedade e de gestão, nem a especialização, nem mesmo o conhecimento científico por si só, são suficientes para retomar o sentido das ativi-

dades sociotécnicas, visando diminuir a distância criada entre cultura e objetos técnicos. A figura do maestro em substituição ao vigia não é aleatória ou retórica. Não se trata de formar vigilantes de elementos e indivíduos técnicos (técnicas e tecnologias isoladas), leitores de manuais operacionais, mas de orquestradores, de pessoas para inventar recombinações potenciais no nível dos conjuntos técnicos. É nesse nível que o pensamento filosófico, o que não é o mesmo que dizer o filósofo formado, é imprescindível e urgente.

Uma separação entre cultura e técnica é o que mais proporciona a (des)politização constante em relação aos objetos técnicos, os quais acabam sempre encerrados em um tecnicismo intemperante, como o classifica Simondon, fazendo surgir uma alienação ainda mais profunda daquela que é fruto da exploração do trabalho pelo capital, no sentido que lhe dava Marx. É a alienação frente ao modo de existência dos objetos técnicos, da não incorporação da técnica pela cultura por suas características mesmas. A iniciação à técnica e à tecnologia, desde que não a partir das duas vertentes contraditórias apontadas, deveria ter, para Simondon, o mesmo estatuto da educação científica. Um aprendizado no nível dos esquemas e da gênese dos objetos técnicos, não apenas normativo, mas tão “desinteressado” quanto possível, como na prática das artes nos anos iniciais da formação educacional. Ampliar, gene-

ralizar e aprofundar a cultura, que sofreu certo empobrecimento pela especialização intensa e extensiva, são tarefas próprias ao pensamento filosófico que ajuda a diminuir estereótipos e mitos sobre a técnica, sobre as máquinas do entorno ao homem. A máquina é o pensamento concretizado, o gesto humano depositado, como sempre lembrava Simondon, e o homem é seu intérprete, aquele que lhe dá significações e sentidos por meio de invenções.

É interessante que Simondon considere que para essa introdução efetiva do objeto técnico na cultura, o *tecnólogo* é figura essencial, uma espécie de psicólogo ou de um sociólogo das máquinas, das tecnologias, pois seria dele a função de desvelar, a partir dos esquemas de funcionamento, a tecnicidade dos objetos, as possibilidades outras de relações do homem com o mundo. Mas, para tanto, um pensar filosófico lhe é fundamental. Não se trata de pensar filosófica e disciplinarmente *sobre* os objetos técnicos, mas com eles, de maneira imanente, apontando para a construção de uma cultura técnica que elimine as relações de subordinação ou de submissão, que produza acoplamentos positivos entre tecnologias e humanos, para além das pragmáticas da eficiência econômica e de apelos à moral, de um uso para o bem ou para o mal de determinado conjunto técnico.

O rechaço à participação do pensamento filosófico para a criação de uma cultura técnica, muitas vezes vem da

ideia de que o desenvolvimento tecnocientífico é sinônimo de evolução, de progresso humano, como que algo natural, uma conexão direta entre invenção e melhora das condições de vida. Em outro texto, *Les limites du progrès humain*, Simondon (1990), demonstra o quanto é infundada essa equiparação. O que em um determinado campo pode ser considerado como um progresso (essa palavra tão desgastada), não entendido aqui como etapas sucessivas cronologicamente, mas como uma mudança de fase após a saturação de um determinado domínio, pode não significar necessariamente avanço no entorno desse domínio. Pode-se ter modificações profundas na linguagem, o que não implica em uma revolução literária, com maior ou menor qualidade. É porque não se pode pensar em termos somente do que o homem produz (linguagem, técnica), mas também do que o homem é, ou seja, há uma questão ontológica envolvida por princípio. É nesse sentido que a reflexão própria ao pensamento filosófico se torna imanente à concretização objetiva nos diversos domínios do conhecimento, particularmente aqui à concretização dos objetos técnicos, promovendo uma espécie de ressonância interna:

Somente o pensamento filosófico é comum ao progresso da linguagem, ao progresso da religião, ao progresso da técnica; a reflexividade do pensamento

é a forma consciente da ressonância interna do conjunto formado pelo homem e a concretização objetiva; é esse pensamento que assegura a continuidade entre as fases sucessivas de progresso, e é somente ele que pode manter a preocupação de totalidade e fazer com que o descentramento do homem, paralelo à alienação da concretização objetiva, não se efetue (SIMONDON, 1990, p. 14).

É nesse sentido que se considera que estabelecer a formação em cursos superiores de tecnologia somente a partir da especialização utilitária, sem considerar essa dimensão ontológica, é empobrecer essa formação e confinar os valores políticos e sociais de uma cultura técnica ao pragmatismo comercial, é alienar o indivíduo da realidade técnica, de submetê-lo a uma subjetividade programada e controlada, pelo *marketing* e pelo consumo ainda mais.

Não por acaso que autores como Félix Guattari (1989), por exemplo, se voltou para o estudo de como se constroem os territórios subjetivos, uma vez que a produção de subjetividade se tornou cada vez mais depende de uma diversidade de sistemas maquínicos, principalmente em uma fase que ele denominou de “era da informática planetária”, que criaria um gerenciamento da subjetividade diferente daquelas vividas na “era cristã europeia” e da “era da desterritorialização capitalística dos

saberes e das técnicas”. Não cabe neste espaço se alongar e descrever estas últimas, mas entender a preocupação de Guattari com a atual era:

A questão que reaparece de maneira lancinante é de saber por que as imensas potencialidades processuais impulsionadas por todas essas revoluções informática, telemática, robótica, burocrática, biotecnológica... levaram somente, até o presente, a um fortalecimento dos sistemas de alienação, à uma mediatização de massa opressiva, às políticas consensuais infantilizadoras (GUATTARI, 1989, p. 22 – tradução livre nossa).

Se o desequilíbrio entre homem e máquina, iniciado no século XVIII, fazendo com que o primeiro perdesse paulatinamente espaços sociais para a segunda e gerando novos enunciados semióticos pelo capital, na era da informática planetária esse deslocamento é mais intenso, entre outras razões, pelo aumento exponencial de dados digitais gerados e pela maior capacidade de processamento em menos tempo. As enunciações, a produção de subjetividades, os desejos e afetos, passam para o controle da maquinaria informacional que se dá em redes mais amplas e globais, inclusive com implicações geopolíticas. Entende-se o incômodo de Guattari (1989), pois ele percebe as

potencialidades recombinaatórias dessa passagem, porém observa claramente o caminho da alienação renovada que se perpetua e que, como se viu, está muito próxima àquela descrita anteriormente a partir de Simondon (1989, 1990) em relação aos modos de existência dos objetos técnicos. A planetarização informática permitiria outra aliança entre homens e tecnologias, não necessariamente mais com o homem no centro, mas como maestro, acompanhando o movimento da música e dos músicos.

Há um importante caráter estético aí envolvido, sem dúvida. Um pensamento estético que se alia ao pensamento técnico. Muito curioso que Simondon (2009), em uma entrevista sobre a *mecanologia* (correspondente atualmente à tecnologia) dada à Jean le Moyen e Jacques Parent, em 1968, chega a afirmar que “faltam-nos poetas técnicos”. A poética de que fala Simondon não se encontra no “embelezamento” do objeto técnico, na movimentação do desejo para o consumo estrito, utilitário, mas na maneira como expressa o mundo a partir do acoplamento homem-tecnologia, na gênese, na tecnicidade operada no processo inventivo, na figura que surge de um fundo como problema a ser resolvido, em que a intuição técnica se apresenta e se faz mais potente quando aliada ao pensamento filosófico. Como dito em outra ocasião, “trata-se, em última instância, da invenção concebida a partir de um ponto de vista sociopolítico

por meio da tecnicidade e da intuição” (FREIRE, 2018, p. 22) ontologicamente ligado ao processo de individuação, do ser em devir.

3. Tecnologia e linguagem

Em qualquer estrutura social formamos e somos formados pelo “consumo”. E não nos apequenemos: consumo não é um conceito exclusivo, único e próprio da sociedade manietada pelo capital. Nesta ele atinge padrões insustentáveis para a própria vida. Somos usados e usamos. Na sociedade de tantos objetos e processos tecnológicos a nos adentrar a vida é muito fácil a emergência de várias formas de atravessamento da subjetividade a limitar nossas capacidades críticas, políticas, culturais entre tantas outras. Ao sermos consumidos pelas coisas e processos tecnológicos na sociedade marcada pelas tecnologias comunicativas (TICs), temos nossas percepções transformadas, nossas percepções conceituais, nossos afetos e o deslocamento do eu formando um supereu pós-moderno (ŽIŽEK, 1999). Este supereu pós-moderno e as linguagens tecnológicas que o formam por consumi-lo vem como um “pacote de ofertas”: ao sermos consumidos e consumindo também estamos no reino da pós-verdade, das *Fake News* (não entendemos o motivo do eufemismo para mentira; talvez esta doa mais), de teorias conspiratórias estúpidas de todos os tipos – filo-

sofia da história para as massas como diz Safransky (2010). Se no mundo, nos tempos e espaços produtivos dos séculos XIX e boa parte do XX disciplinava-se o corpo, disciplinava-se o trabalho, o próprio *fazer* dos atos e processos, hoje estamos em novo patamar: o disciplinamento dos desejos e das vontades (DAR-DOT; LAVAL, 2016). O próprio tempo livre da etimologia da escola é atacado. A máquina de guerra filosófica adentra neste campo tomando a linguagem das tecnologias para indagar e ousar reentrâncias possíveis.

Já desenvolvemos em outras oportunidades problemáticas sobre a tecnologia e as técnicas como linguagens³ e como tais, formas de “confiscar” a subjetividade atravessada. Não compreendemos a formação de qualquer sujeito e sua subjetividade sem o outro. Sempre haverá, por sermos linguagem e processos sociais, um alienar-se no outro, a formação do eu como processo paranoico como em Lacan (SAFATLE, 2017). O centro nervoso da indagação é entender o que deste atravessamento nos leva para uma diferença, para processos produtores de formas de vida menos empobrecedores da liberdade e seu desejo. Também não se nega aqui o fato da escolha, a escolha como processo do sujeito assim colocado por diversos pensadores: Pascal, Sartre, Walter Benjamin. Mais uma vez a filosofia e seu ensino-

estudo é uma *aposta* (aqui pascalina) em construções de formas de vida a permitir pensar outras configurações sociais, políticas, culturais e, sim, tecnológicas.

Problemáticas sobre a tecnologia como forma de pensamento despontam. Tecnologia como linguagem – e sempre no plural como assinalado e indicado – pressupõe retirar-lhe instrumentalidade e colocá-la no meio do “jogo humano”. Logo acima falamos de potencialidades de novas configurações políticas, sociais, culturais e tecnológicas. No entanto, em hipótese alguma isso é permitido enquanto a tecnologia for uma subordinação meramente instrumental e produtiva e todos os cursos que as ministram (direta ou indiretamente) continuarão a repetir uma forma de subsunção: não aquela do homem à máquina, mas do fazer tecnológico a uma concepção que lhe escapa, não lhe é própria. Por serem formas de linguagem, as tecnologias devem ser pensadas como qualquer outro processo humano e de construção social tal como cinema, música, pintura, relações sociais etc.

Em documentário de Werner Herzog sobre a caverna de Chauvet mostram-se as pinturas e como o diretor fica maravilhado diante das mesmas (FREIRE, 2018). Destacamos aqui o bisão de 8 pernas, o bisão em movimento. Por meio deste exemplo e outro a seguir

³Dizemos *linguagens*, uma vez que nunca se pode dizer tecnologia no singular. Sendo que *tecnologia é linguagem* como defendemos há algum tempo (DOTI, 2018a, 2018b, 2018c) elas serão sempre plurais. A questão de articulação de tecnologias e dos seus gadgets é outra, pois transformamos linguagens e, portanto, as interações humanas sobre elas.

poderemos confeccionar uma crítica ao conhecimento tecnológico e especificar mais ainda o entendimento da filosofia dentro de cursos tecnológicos e todos aqueles aplicados.

Neste caso do bisão o pintor nesta caverna queria mostrar o movimento e sua beleza. Narrar essa beleza só podia ser feita usando uma técnica descolando o real da representação. A beleza surge não como ser, mas como narrativa e narrativa somente possível de ser posta no mundo pela técnica da pintura. O essencial para nós neste ponto é demonstrar a cadeia de continuidade entre olhar, pintar e expressar. A técnica não é mediação, a técnica não é instrumento. Neste passo, mesmo Marx, foi refém da filosofia idealista alemã e sua cadeia de mediações (CHAUÍ, 2018, p. 404). Assim a técnica, por ser linguagem, é também trabalho do afeto: seu desenrolar como linguagem e não instrumentalidade é afeto, envolvimento com os processos. Se esse afeto é exteriorizado da subjetividade e a torna uma pulsão de morte⁴, torna-se um afeto deslocado e usado pelo outro para a dominação e a legitimação desta.

Dadas as características diferentes do cristianismo ortodoxo, a Páscoa Russa é muito colorida: seja nas vestes, nos

ovos coloridos, nos ícones, na própria catedral de São Basílio se estivermos em Moscou. Parte dessa riqueza de cores, assim como dos cantos e do próprio misticismo transparece na música programática de Rimsky-Korsakov, *A Grande Páscoa Russa, o opus 36*. Não se pretende uma análise musical e nem as motivações de Rimsky-Korsakov na elaboração, ou melhor, na tessitura desta: *tessitura*, pois a partitura musical é um tecer de notas. E o que é uma partitura musical e suas notas, o pentagrama ou pauta musical, a escalas, os acordes, os diversos instrumentos e a regência, os andamentos, senão técnicas? E o som que nos chega aos ouvidos não seria possível sem esse processo. Há, no entanto, diferença muito grande em pensar o autor e a música final *apenas mediadas* pela técnica: esta é linguagem essencial do processo e dentro de uma sociedade tecnológica capturar essa linguagem é capturar a “fabricação do humano”.

Não sendo pretensão a análise da peça em questão – o op. 36 – e sim sua tessitura, é notável como os instrumentos entretecendo-se de forma melancólica e armando solos em um leve despetar para as festividades e um grande *allegro* que se segue. Seria a *representa-*

⁴A pulsão de morte é conceito desenvolvido por Freud para explicar as formas pelas quais os sonhos, por exemplo, não são mais realização de desejos, são expressões do trauma. A pulsão de morte é a morte do próprio desejar. Por meio dela repetimos incessantemente nossos traumas de forma inconsciente. Neste caso queremos enfatizar o repetir cotidiano não apenas como as necessidades de viver por meio das repetições do trabalho, mas este trabalho tornado trauma, a técnica e as tecnologias tornadas afetividades do tempo em um eterno retorno do mesmo, uma repetição sem diferença.

⁵A questão da representação em arte é complexa e não cabe neste espaço, mesmo porque não se tem intenção de falar da mesma e por isso apenas assinalamos como potencialidade interpretativa e não “o que foi dito pelo músico”. Mesmo esta frase é passível de discussão uma vez que o mais importante da linguagem artística é o *significante* e não o significado: é isso que lhe confere abertura.

ção⁵ da festa até a Ressureição. A escolha da música de Rimsky-Korsakov foi casual e não a música: linguagem sem imagem, para nós assemelha-se à técnica. O compositor russo ao colocar sons em uma imagem cultural (a festa da Páscoa) usou técnicas de seu repertório formativo, de sua *Bildung*. Usou também instrumentos musicais tecendo os sons em uma paleta de cores⁶ notável. Estes, os instrumentos musicais, são tecnologias de modulação do som: cada um com seu próprio timbre e gama de sons. Rimsky-Korsakov, então, usa de suas técnicas para modular esses sons fazendo música. O resultado não é apenas o op. 36, mas um circuito construtivo da técnica como parte do processo e produção do novo, não como meio: trata-se de metafísica da imanência.

Poderia se dizer: “mas tudo isso é outro domínio, da pintura, da música!?” Teríamos uma afirmação/interrogação ao mesmo tempo expressando a incompreensão de que a tecnologia, as técnicas, não são meios, não são utilidades como já aparecia como parte da contradição para Simondon: utilidades e dominação. São linguagens e não essências, são linguagens e não substancialmente diferente de outras. Não fazemos em nosso dia a dia poesia (in-

felizmente), mas isso não tira as potencialidades desse dia a dia e nem mesmo joga no lixo a linguagem comum e exorta aos céus a linguagem artística. Por isso “faltam-nos poetas técnicos”. Neste caso o *cowboy* cibernético de *Neuromancer* (GIBSON, 2016) desafiando as megacorporações e colocando para si um espaço de construção às margens, desestabilizando os sistemas informáticos, entende mais de filosofia da tecnologia e o sentido de liberdade que esta deveria ter do que conceituadores de ementas disciplinares em cursos tecnológicos. É este *cowboy* de William Gibson alguém que procura não se deixar consumir: o oposto de Naomi e Nathan do romance de David Cronenberg (2014).

4. Conclusão: Prometeu acorrentado novamente?

No seu já clássico livro, *Prometeu Desacorrentado*, David Landes desenvolve com exuberância de dados um perfil e panorama históricos das transformações tecnológicas dos últimos 150 anos à data da publicação da obra (LANDES, 1994). Aliás, não seu único livro na área (LANDES, 1983) consagrando-o como grande historiador da economia e das transformações tecnológicas e sociais.

Para a linguagem tecnológica não seria a mesma coisa? Isso demandaria outro texto não tendo pertinência agora.

⁶Não usamos casualmente aqui a sinestesia: trata-se de técnica linguística, uma figura de linguagem – muito usada pelos simbolistas – para construir imagens novas, conceitos novos em uma profusão de ideias. Em outros termos, utilizamos uma espécie de metalinguagem neste artigo: palavras que falam sobre palavras para construir conceitos sócio-político-culturais destacando a filosofia e os cursos tecnológicos.

Tamanho grau e qualidade das transformações tecnológicas não se dão ao acaso: resultado de profundas transformações socioeconômicas. Numa espiral crescente de fluxos de múltiplas determinações e influências de fatores históricos, sociais, políticos, econômicos e culturais, essas transformações nos trazem ao século XXI e sua cultura digital: o número de publicações sobre o assunto é praticamente inesgotável. E não cabe agora o envolvimento com a cibercultura (LÉVY, 2010; LEMOS, 2007) fruto das transformações digitais e de profundo impacto nos afetos, sentidos, imaginação, cognição, percepção e nas gramáticas psicanalíticas e seu mal-estar (BIRMAN, 2012; 2017). Importante é destacar um dos resultados infelizes dessas transformações: a *especialização acadêmica estrita*. Esta promove a perda da integração e do ideal universal e da Universidade, das diferenças e das conquistas democráticas. Também em uma espiral crescente nos últimos anos: o WhatsApp, por exemplo, a serviço da desinformação e transformado em veículo de informações verídicas destruindo um dos possíveis pilares democráticos da imprensa livre. Pior do que isso: tal veículo de comunicação destrói a fala. Não existe fala no WhatsApp, pois não há diálogo: este exige a presença e sem esta os ideais da

modernidade são esfacelados, entre eles a democracia e a interrogação (DUNKER, 2019).

As tecnologias e técnicas mais sofisticadas podem promover mais ainda a especialização e a interdisciplinaridade tão propalada acaba por ser pura disciplina, apenas uma palavra para sofisticar o discurso ou formar um trabalhador múltiplo de afazeres, mas cego diante do conhecimento. Talvez mais que isso: e se a interdisciplinaridade não for apenas disciplina no sentido de um aprendizado, mas *disciplinamento* no sentido de sujeição e perda das capacidades cognitivas e indagativas? Diante de cenário assim delineado, coloca-se a filosofia como esforço urgente e necessário em cursos de formação de tecnólogos. Mas não só nestes: em todos os cursos de ciências da natureza, de ciência aplicada e de ciências sociais aplicadas. Estes – como administração e economia, por exemplo – possuem triste trajeto de construir “verdades” sociais e econômicas pouco claras, em puro determinismo tangenciando o absurdo: mercados autorreguláveis, dívida pública e tetos de gastos como obra essencial de “saneamento” do Estado, entre outras.⁷

A questão da especialização e sua articulação com as tecnologias não é problemática tão somente do conheci-

⁷Impossível não destacar a própria palavra e seu estar entre aspas: saneamento como parte de uma metáfora biológica, o Estado como corpo que precisa ser *sanado*, estar *são*. E isso é obra e tarefa dos especialistas, dos tecnocratas. O problema desse discurso sabemos sempre qual é: cortes e defecção de políticas públicas com exclusão das organizações da sociedade civil e de toda a sociedade nas decisões, ou seja, destruição das próprias bases da democracia.

mento particularizado. Não se trata apenas de investigar os objetos técnicos e as tecnologias como linguagens e demonstrar seu caráter narrável dentro da filosofia. A especialização e sua radicalidade em um entroncamento “tecnicista” tornam-se problema social e de sobrevivência das apostas no projeto da modernidade, da universalidade, integração dos saberes, do diálogo (atravessamento do logos em seu sentido grego, não um genérico falar) e da democracia, dos limites do progresso humano, para retomar o artigo citado anteriormente de Simondon.

É em outra chave a discussão sobre progresso que propõe Simondon, não aquela tecnicista da desgastada e recorrente posição positivista em relação aos objetos técnicos, mas um deslocamento para o processo de individualização em relação à concretização objetiva. Sem essa articulação necessária, realizada por uma atividade simbólica, analógica, reflexiva, transdutiva, com conceituária Simondon, próprias ao pensamento filosófico, mantém-se a alienação, que nesse caso não se trata apenas da alienação do trabalho em relação ao capital, mas aprofunda-se em uma alienação frente à técnica, à tecnologia, uma desconexão perversa entre cultura e técnica. Por isso Simondon vê a formação especializada, calcada no tecnicismo e que desconsidera essa ruptura entre cultura e técnica, entre pensamento filosófico e pensamento téc-

nico, como perigosa, produtora de alienação. É como se o tecnólogo estivesse intimamente ligado ao pensamento filosófico, como se, idealmente, o filósofo necessitasse ser também um tecnólogo e vice-versa, um caminho da civilização (re)integrar os objetivos técnicos à cultura. Não por acaso Simondon recobra os pré-socráticos, principalmente a escola jônica, como sendo formadora dos primeiros “engenheiros”, “tecnólogos”, “técnicos por excelência”.

Uma educação superior em tecnologia concebida dessa maneira tecnicista só reforça o círculo vicioso que começou a abranger a formação cada vez mais cedo, já nas séries iniciais do ensino fundamental, com a ideia de uma suposta profissionalização futura aliada ao uso utilitário das tecnologias, dentro de uma lógica de criação de subjetividades que incorporam a tecnologia ou o humano escravizados, uma lógica não emancipadora em sua relação com a cultura, naturalizando moralmente essa escravização via o consumo tecnológico espetacularizado.

Nestas interfaces de conhecimento e sociedade e de discursos laudatórios do saber especializado – potencializados ao extremo nos cursos de formação superior de tecnólogos – julga-se o saber da filosofia tão importante e urgente. Não se pode acorrentar Prometeu sem pagar um preço social e cognitivo muito alto por isso.

Referências

- BIRMAN, Joel. *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- _____. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CHAUÍ, Marilena. "O desafio filosófico de Espinosa". In: NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018.
- CRONENBERG, David. *Consumidos*. Rio de Janeiro: Objetiva/Alfaguara, 2014.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5*. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DOTI, Marcelo Micke. Onde começa a EPT. In: FREIRE, E.; VERONA, J. A.; BATISTA, S. S. S. *Formação Tecnológica: extensão e cultura*. Jundiaí: Editora Paco, 2018a.
- _____. Tecnologias como linguagem: configurações atuais da sujeição e dominação. In: *II SIMPÓSIO NACIONAL EDUCAÇÃO, MARXISMO, SOCIALISMO*, n. II, 2018b, Belo Horizonte, UFMG.
- Disponível em <<https://www.simposioedumarx.com.br/trabalhos-completos-mesas-de-discus>> Acesso em: 23 de outubro de 2018.
- _____. "Técnica como linguagem e escrita do mundo". In: *Revista Eletrônica de Tecnologia e Cultura (RETC)*, Jundiaí, 22ª edição, parte II, dezembro de 2018c.
- DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artmed, 1989.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. "Psicologia de massas digitais e análise do sujeito democrático". In: VVAA. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREIRE, Emerson. "'Faltam-nos poetas técnicos': em direção a uma formação tecnoestética". In: FREIRE, E.; VERONA, J. A.; BATISTA, S. S. S. *Formação tecnológica: extensão e cultura*. Jundiaí: Editora Paco, 2018.
- GIBSON, William. *Neuromancer*. São Paulo: Aleph, 2016.
- GLEICK, James. *A informação: uma história, uma teoria, uma enxurrada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GUATTARI, Félix. *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Éditions Galilée, 1989.
- LANDES, David S. *Revolution in time: clocks and making of the modern world*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1983.
- _____. *Prometeu desacorrentado: transformação tecnológica e desenvolvimento industrial na Europa ocidental desde 1750 até nossa época*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- LEMONS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Ed. 2. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. *Cibercultura*. Ed. 3. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. *O que é o virtual?* Ed. 2. São Paulo: Editora 34, 2011.
- SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SIMONDON, Gilbert (1968). "Entretien sur la Mécanologie". In: *Revue de Synthèse*, tome 130, 6a. série, no. 1, 2009, p. 103-132.
- _____. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier - Montaigne, 1969.
- _____. "Les Limites Du Progrès Humain". *Cahiers Philosophiques*. Centre National de Documentation Pédagogique, no. 42 (1990): 7-14.
- SODRÉ, Muniz. *Ciência do comum: notas para o método comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos*. Traduzido por José Paulo Paes. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1968.
- _____. *Cibernética. Ou Controle e Comunicação no animal e na máquina*. Traduzido por Gita K Ghinzberg. São Paulo: Editora Polígono, 1970.
- ŽIŽEK, S. "O supereu pós-moderno". In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de dezembro de 1999. Caderno Especial.

Recebido: 30/09/2019

Aprovado: 22/07/2020

Publicado: 30/12/2020

Sobre Revelação e Instrução do Povoⁱ

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Tradução

Luiz Filipe da Silva Oliveiraⁱⁱ

Apresentação

O seguinte texto de Schelling, publicado em 1798 no *Philosophischen Journal*, no qual Fichte era editor, foi concebido como resenha da dissertação que Niethammer, também editor do referido jornal, produziu com o intuito de conseguir ocupar a cátedra de Teologia da Universidade de Jena, o que acabara tornando vaga a cátedra de Filosofia que pouco tempo depois seria ocupada por ninguém menos que o próprio Schelling (JACOBS, 1981, pp. 50-53). Para além desta conveniência, o texto que Niethammer publicara em 1795, intitulado *A religião como ciência*, havia sido mal recebido pelos teólogos acadêmicos da Universidade de Tübingen, figurados nas pessoas dos irmãos Flatt, agindo sob a tutela de G. C. Storr, que provavelmente era o teó-

logo alemão mais famoso da época (JACOBS, 1981, p. 63). O mais novo texto de Niethammer tocava novamente em pontos caros a esses teólogos e é provável que o texto que aqui apresentamos tradução tenha nascido de uma promessa de Schelling de contribuir a favor de Niethammer nessas disputas com a escola teológica de Tübingen (SCHELLING, 1913, p. 60). A reação negativa por parte destes aos princípios de Niethammer, elaborado anteriormente e reforçado agora, seria, então, a oportunidade que Schelling tivera de lançar seu aporte à questão tão cara ao seu amigo. É bem provável também que o presente texto tenha passado por um escrutínio apurado por parte dos editores, Niethammer e Fichte, preocupados com a censura cada vez mais pro-

ⁱPublicado primeiramente no segundo volume *Philosophischen Journal* de 1798. A presente tradução tem como fonte a seguinte versão: SCHELLING, F. W. J. Ueber Offenbarung und Volksunterricht [1798]. In: *Sämmtliche Werk*. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856, v. 1, pp. 474-482.

ⁱⁱDoutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Graduado em Filosofia e Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora UFJF), e mestrado em Filosofia pela (UFJF). E-mail: luizfilipe3r@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2790-8452>.

eminente. Não é de se estranhar pois, pouco tempo depois, deflagraram-se as malfadadas discussões que ficaram conhecidas como Querela do ateísmo (*Atheismusstreit*), cujo estopim deu-se por causa de um artigo intitulado *Desenvolvimento do conceito de religião*, de autoria de Friedrich Karl Forberg, publicado no próprio *Philosophischen Journal* na edição anterior a que aparecera o texto de Schelling em questão.³ Como bem se sabe, Fichte, responsável pela sua publicação, tivera que arcar também com as consequências dos pensamentos publicadas ali.⁴

A irrupção destas disputas naquele contexto é importante por figurar o espírito acirrado que marcara a relação entre as ideias iluministas, alastradas desde Kant, e o trabalho de alguns, principalmente os teólogos da escola de Tübingen, que necessariamente se aliam a uma versão bastante heterodoxa de Kant com a pretensão de se manterem ortodoxos quanto a religião. Schelling participou diretamente daquelas disputas e o seguinte texto abarca bem os principais pontos da discordância do autor com aqueles teólogos, que pretendiam salvaguardar os princípios da doutrina cristã com base no conceito de revelação. Grosso modo, a ideia geral

era que a teoria kantiana dos postulados da razão prática pura não se opunha àqueles princípios, mas os reforçava, na medida em que concebia a existência de Deus paralelamente à ideia do sumo bem. Dentro da teoria moral de Kant, sendo a lei moral o único fundamento determinante da vontade, a ideia do sumo bem deveria servir como objeto necessário da razão prática, somado ao pressuposto da imortalidade da alma, postulado de um aperfeiçoamento moral infinito. De acordo com tais teólogos, tal como na filosofia kantiana, as justificações da existência de Deus não eram dadas a partir de um ganho teórico, mas reveladas a partir da fé. Alegava-se, então, conformidade com o princípio kantiano no qual a lei moral não se deixava determinar por liberdade, uma vez que, para eles, essa fé não consistia num fruto de uma livre escolha, mas sim em revelação. Neste sentido, tal como a ideia de Deus, todos os dogmas possíveis eram justificados por aqueles como postulados da razão prática.⁵

Acusando-os de tentar “reintroduzir pela porta dos fundos o que foi retirado da filosofia pela porta principal”, ou seja, de realizar um “contrabando”, Schelling rebate boa parte do aparato

³A respeito dos principais textos envolvidos nesta Querela, Cf. J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798–1800).

⁴Heinrich Heine, em seu *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*, invocando o “reconciliador” Goethe, disse que para esse o reprovável seria mais a “palavra”, e não o “pensamento”, ou seja, reprovava apenas que aquilo que existia em pensamento tivesse sido dito, tornado público (HEINE, 1991, p. 108).

⁵A crítica de Schelling ao destino que a filosofia kantiana vinha recebendo até então na boca de muitos teólogos, comparados a ervas daninhas [*ausjäten*], que pretendiam legitimar certos dogmas, como a revelação, como um postulado prático, pode ser observada também na carta deste a Hegel, datada de 6 de janeiro de 1795 (SCHELLING, 1952, p. 13-15).

conceitual dos teólogos da escola de Tübingen alegando que o conceito de revelação, tal qual pensado por aqueles, entre outras coisas, serviria como um

“meio externo auxiliar da moralidade”, o que solaparia com qualquer possibilidade de liberdade.

Referências

- BOWMAN, Curtis; ESTES, Yolanda (Ed.). *J. G. Fichte and the atheism dispute (1798–1800)*. Routledge, 2016.
- HEINE, Heinrich, *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*, São Paulo: Iluminuras, 1991.
- JACOBS, Wilhelm. Offenbarung und Vernunft. Über Friedrich Immanuel Niethammers Religionskritik. In: *Philosophisches Jahrbuch* n° 88, 1981.
- SCHELLING, F. W. J. Ueber Offenbarung und Volksunterricht [1798]. In: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, v. 1, 1856.
- _____. BrSchellings an Niethammer vom 24. April 1798. In: *Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena*, Leipzig: Meiner, 1913.
- _____. Brief Schellings na Hegel vom 6. Januar 1795. In: *Briefe von und an Hegel*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952.

Tradução

As breves observações que trago sobre os objetos em questão foram escritas por ocasião das *Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum*, de 1797, de Niethammer (um escrito que, devido à rigorosa consequência com que enerva a pseudo-filosofia dos teólogos mais re-

centes, poderia servir como uma leitura saudável a estes em particular). No que se segue, o que eu disse contra esta variante [*Abart*] de filosofia foi tirado na maioria dos casos desse tratado. O restante deve ser colocado apenas em minha conta.

* * *

É chegado o tempo de, finalmente, deixarmos de considerar o conceito de revelação uma *ideia da razão* ou um pos-

tulado da razão prática, pois a alegada necessidade prática ou aceitabilidade de uma revelação já se encontra redu-

zida à necessidade ou aceitabilidade de um meio externo auxiliar da moralidade (o mesmo deve ser a revelação). Disso, duas coisas são presumidas: primeiro, que esse auxílio seja necessário [*bedürfe*] em geral, uma proposição que deve ser banida sem piedade da verdadeira moralidade como incompatível com a liberdade e pureza da determinação moral, pois não há nenhum simples suporte *externo* à moralidade, e o que é um auxílio da moralidade não é *por si mesmo*, mas porque e na medida em que desejamos. Neste sentido, porém, provavelmente não haverá nada no mundo que não possa tornar-se um suporte da moralidade. Mas se a revelação (e esta é a segunda coisa que se pressupõe) é um auxílio anterior e *preferencial* a todos os outros, ela deve ser *por sua própria* natureza e em si mesma de modo a não depender de nossa boa vontade (de nossa liberdade); deve ser tal porque existe; e tem que ser tão absolutamente necessária para nossa moralidade quanto é respirar para nossas funções vitais, porque se o seu uso como suporte depender da nossa livre decisão, então este uso para fins morais pressupõe a própria moralidade; onde, portanto, tal remédio pode atuar, não deve ser aplicado e, quando aplicável, já não é mais necessário.

Assim, o defensor da necessidade moral de uma revelação é finalmente levado por si próprio a demonstrar, antes de tudo, a *existência* de uma revelação; pode-se forçá-lo a trazer este conceito dos esconderijos dos postulados práti-

cos ao livre campo aberto dos conceitos naturais e apresentar a prova teórica de sua realidade, como a de qualquer outro objeto natural.

Assim, também, agora este termo é restaurado à sua antiga dignidade, no qual os consequentes teólogos do passado, infinitamente superiores aos nossos semifilósofos, tentaram mantê-lo com firmeza. Porque, embora eles também pensassem em argumentos morais para a existência de uma revelação, perceberam que a realidade deste conceito repousaria sobre pilares demasiado fracos, caso não pudessem conferir a ele uma legitimidade teórica.

Além disso, essa mesma filosofia (se me permitem empregar aqui este nome tantas vezes mal-empregado), que mantém a revelação como um postulado prático, deve ter conceitos completamente errados sobre a natureza e a essência dos postulados práticos. Uma vez que grande parte desses filósofos confessa abertamente que a realidade teórica desse conceito parece muito embaraçosa [*mißlich*], que é inconstrutível pela razão teórica, ou seja, que é absolutamente irracional, e uma vez que esses mesmos filósofos sonham com uma realidade prática desse conceito, eles devem estar na ilusão de que o que é teoricamente irracional pode ser *praticamente* racional (o que eles poderiam pensar?). De acordo com meus próprios princípios, seria inútil investigar algo aqui: seu único fundamento é que eles acreditam que a essência do *kan-*

tismo (não querem parecer obsoletos) consiste em reintroduzir pela porta dos fundos (dos postulados práticos) o que foi retirado da filosofia pela porta principal. Neste contrabando introduzido pelas costas esses filosofásters [*Philosophastern*] também incluem o conceito de revelação. Por um fim a esse tráfico ilícito, sobre o qual só um acordo entre homens que pensam de forma máscula e ávida, tem sido, parece-me, o principal objetivo do tratado acima referido.

Hoje, uma construção teórica do conceito de postulado prático não pode mais ser evitada. Na verdade, é muito fácil analisar este conceito e distinguir as características que lhes foram colocadas, mas essa manobra só pode adiar por um curto espaço de tempo a questão acerca do fundamento da realidade deste conceito arbitrariamente sintetizado. Este último fundamento, no entanto, não pode ser outro senão uma construção sintética (ou produção originária) deste conceito. A este respeito, o mesmo diz que ocorre uma influência individual de Deus no mundo dos sentidos e no espírito humano, tal qual, se pressupõe que o conceito de Deus enquanto ser pessoal e individual - e de fato um ser que é eficaz no mundo sensível - é evidente por si mesmo, onde então esses filósofos caem na maior inconsistência, uma vez que anteriormente estabeleceram a ideia da *divindade* possuindo apenas realidade prática, isto é, como o objeto de fazer e agir, não como o objeto de um saber categó-

rico (de um saber de um existente).

Ao mesmo tempo - permitam-me acrescentar isso por minha conta - eles pressupõem no espírito humano uma *receptividade* contrária a toda a sua natureza. Pois, como a essência do espírito consiste em atividade, ela só é suscetível àquele *sufrimento* que em outros aspectos é ao mesmo tempo um *fazer*, ou seja, não se pode pensar em nenhuma passividade absoluta no espírito humano, e todo conceito que pressuponha uma *passividade absoluta* no espírito humano é falso por natureza. - (Qualquer afirmação transcendente tem aqui sua pedra de toque em geral) - Mas uma revelação, conforme determinada naquela filosofia, como uma ação real do ser supremo no espírito humano, não deixa para este último nada além da passividade absoluta; pois o ser supremo é absolutamente ativo, mas o correlato necessário da atividade absoluta é a passividade absoluta. Portanto, o conceito de revelação, de acordo com os próprios princípios desta filosofia, é completamente falso, pois, do ponto de vista teórico, eles mesmos confessam que ele é tão pouco construtível quanto o conceito de feitiçaria, por exemplo; mas do ponto de vista prático (em relação à liberdade) ele se destrói porque não pode coexistir com a liberdade.

Mas agora esses filósofos querem que ele coexista com a liberdade pois eles estatuem um uso da razão nos assuntos da revelação. Que isso é impensável de acordo com seus conceitos,

eles deveriam ter aprendido há muito tempo com o escrito *Sobre religião como ciência*, deste mesmo autor [Niethammer], se fossem capazes de um pensamento consequente contínuo. Não é de admirar, portanto, que aqueles que ainda eram capazes de pensar de forma razoavelmente consequente tiveram então que chegar [kommen] a um conceito de *revelação mediata*. Este conceito, no entanto, já não contém um traço sequer do que o conceito de revelação significava *originariamente*, e é uma hipocrisia indigna da filosofia querer manter e eternizar o nome de uma coisa depois que seu conceito desapareceu faz muito tempo.

Eles, é claro, agora tentaram embelezar este procedimento. Mas, como de costume, o embelezamento era pior que a coisa embelecida. Lessing tinha a revelação como um meio de educar o gênero humano. O que ele queria dizer com isso bem sabe quem está familiarizado com o seu espírito. Certamente esse imenso e radical espírito estava infinitamente distante dessa semifilosofia depreendida a partir de tal ideia. Em sua Biografia há muitas passagens de suas cartas que deveriam ser como uma espada na alma daqueles iluminadores que se vangloriavam de ter vivido no tempo de Lessing e daqueles seus descendentes que hoje em dia apagam suas fracas luzinhas. “Deveria eu invejar o mundo”, escreve ele, “que tentaram iluminar? Eu não deveria desejar do fundo do meu coração

que cada um pudesse razoavelmente pensar sobre religião? Eu me detestaria se, mesmo nos meus escritos, eu tivesse outra finalidade além de realizar aquele grande projeto. Mas me deixe fazer do meu jeito, tal como creio poder fazer. E o que é mais simples do que isso? Não quero que saibas conservar água impura que não possa mais ser usada. Só não quero que derrames até que saibas onde encontrá-la pura. Com a ortodoxia se estava, graças a Deus, bastante à margem. Uma parede divisória tinha sido desenhada entre ela e a filosofia, por trás da qual cada uma podia seguir o seu próprio caminho sem prejudicar a outra. Mas o que é feito agora? Derruba-se esta partição e faz-nos, sob o pretexto de nos tornarmos cristãos racionais, filósofos altamente irracionais. Concordamos sobre o que é falso nos velhos sistemas religiosos; mas não posso dizer contigo que estes foram uma miscelânea de estúpidos e semifilósofos. *Eu não conheço nada no mundo onde a engenhosidade humana foi tão praticada e fortalecida do que nessa miscelânea de estúpidos e semifilósofos que agora querem colocar um sistema religioso no lugar dos antigos*, e, além disso, com muito mais influência sobre a razão e a filosofia do que o antigo se atribuía”.

É bem sabido em que tempo esta passagem foi escrita. Lessing escreveria de forma muito diferente agora. Porque é que não se deve estar satisfeito agora com o que se passou? Se aquela partição

tivesse permanecido, os supersticiosos poderiam ter desenvolvido silenciosamente sua essência. Agora que foi destruída, *deve* permanecer assim e é preciso assegurar que o caminho duplo que conduz a ambos os lados se torne uma estrada real para qual todo mundo desviará. Por que não retiramos a máscara dos charlatões do povo? Não devemos nos deixar levar pelo bando de meias cabeças que amaldiçoam o dia que amanece porque termina o seu negócio de velas.⁶ Ou o sol não deveria se levantar a fim de que os pirilampos continuem a brilhar ou a fim de que ainda brilhe uma madeira podre qualquer?

Já se falou de *enganação*. Pois é aqui que estão aqueles que escavam o conceito de revelação, concordando que ele ainda tem de ser usado – se não como espantalho [*Popanz*] – como uma *autoridade* para o povo. Mas é e continua sendo uma *enganação* – enganação com coisa santa – utilizar uma autoridade da qual se está convencida a nulidade. Ao supor que tal uso tivesse inicialmente alguma utilidade (embora isso seja impossível, pois elimina a formação da autonomia), o fim sacraliza os meios, e não se tornará este falso meio, por consequência, destrutivo em relação ao seu objetivo mais elevado? Agora, além disso, esse conceito de *povo* é um conceito muito relativo. “Ele de-

signa um público que não tem capacidade ou disposição [*Muße*] suficiente para se elevar aos princípios? – Mas a que princípios? Ao vosso? Mas confessais, por exemplo, e não tendes isso em segredo, que não podeis elevar-vos aos princípios que os outros, em seu mais perfeito direito, consideram ser os mais elevados. Portanto, eles calculam o povo tendo em conta seus princípios com o mesmo direito que vós calculais outros tendo em conta os *vossos* princípios. Indignai-vos contra isso – vocês infinitamente mais cegos do que o cego que conduzem! O que vos dá o direito de elevares acima dos teus irmãos? – Talvez não tenham estado nas academias, ou não tenham aprendido de memória as línguas orientais ou qualquer compêndio filosófico? Quereis conduzi-los sob rédea, vocês que mal tens força para conduzir a si mesmos?

Toda a sociedade de propósito religioso é uma sociedade *completamente de iguais*. Na verdade, por mais que isso possa ferir os padres orgulhosos, não há nenhum *professor* e nenhum *aluno* aqui. Apenas as verdades que se presume ser da crença de todos serão revigoradas pela confissão comunitária (onde mesmo um fala em nome de todos), e as sensações nas quais todos se dizem penetrados, mais fortemente evocadas.⁷ O Estado não pode impedir os cidadãos

⁶Na grande Sala de Concertos de Leipzig, decorada com pinturas do Sr. Oeser, especialista em alegorias, entre outros, o *impulso* [trieb] *iluminista* é representado mediante o quadro de um *menino alegre* que – purifica a chama com uma tesoura, “para que”, diz o explicador, “a luz do conhecimento brilhe mais sobre todos os olhos” (Cf. *Leipzig. um manual para viajantes*, de Claudius).

⁷Refiro-me aqui inteiramente a *Doutrina dos costumes* de Fichte (p. 475), onde o mesmo é dito e comprovado.

de se entregarem a essa unificação [*Verreinigung*]. Mas pode evitar que nesta sociedade surjam conflitos, desacordos e, portanto, escândalos. *Por isto* apenas, não porque se acredite que seja mais sábio do que aquilo a que se chama o *povo*, os princípios não podem ser objeto de *investigação* numa sociedade como esta. O que é ensinado aqui é assumido como reconhecido. No entanto, toda instrução que não é baseada em *princípios* é de natureza *histórica*. Presume-se que *existam* as ideias que revigoram a assembleia religiosa enquanto um poder moral (desde os tempos antigos) entre a humanidade; e é uma fortuna peculiar até para os povos mais cultos se houver um documento religioso do mundo antigo no qual essas ideias estão registradas *historicamente*. A história da religião é então uma espécie de revelação ou representação simbólica dessas ideias, assim como toda a história do nosso gênero não é nada mais que o desenvolvimento do plano moral do mundo que devemos aceitar como predestinado pela razão (na medida em que é absoluto). Então – o que digo aqui também serve para explicar outras afirmações – a razão pode em geral ser considerada numa dupla função. Ou é considerada [em sua função] absoluta, onde, neste sentido, não é nada mais do que a síntese originária da qual em séries infinitas o particular evolui e, assim, todos os fenômenos do mundo exterior e todos os eventos da história são nada mais que séries

diversas em que essa síntese originária se desenvolve sucessivamente. Ou, na medida em que a razão, inversamente, vai da evolução particular à involução mais originária, sua função é empírica. O produto da razão em sua função absoluta é o mundo efetivo, em sua função empírica é o [mundo] ideal.

Então, uma vez que tudo o que ocorre na realidade efetiva é apenas o *desenvolvimento de uma razão absoluta*, devemos encontrar em toda parte da história, e especialmente na história do espírito humano, o rastro dessa *razão absoluta* que se manifestará a nós do ponto de vista empírico (meramente *prático*) como *providência* que organizou tudo previamente, tal como o encontramos na realidade efetiva.

É por isso que nas filosofias e religiões do mundo antigo ainda vamos encontrar inconscientemente e não completamente desenvolvido, por assim dizer, o que se desenvolveu em nós consciente e de modo completo, e será fácil reconhecer nesses monumentos (se forem documentos da religião popular) *nossas ideias* (i.e. a razão universal).

Também não compreendo de outro modo o que é dito sobre o uso racional da revelação no tratado referido acima (como resultado da investigação).

Uma vez provada que as condições de construção de um conceito são falsas ou impossíveis, este deve desaparecer do sistema dos conceitos. – Além disso, o conceito de revelação não pode reivindicar sua dignidade *cientí-*

fica. Isso o autor acima mencionado já havia afirmado de modo irrefutável anteriormente no escrito “*Sobre a Religião como Ciência*”, mostrando que este conceito, elevado a um *princípio*, destrói todo o uso da razão. Mas este é o teste de realidade científica de um conceito; pois cada conceito deve ser capaz de ser estendido sem perigo ao princípio universal do saber (bem como toda máxima jurídica à lei universal da ação) se for um conceito verdadeiro e real.

Mas será que, por esse motivo, o conceito de revelação deve agora desaparecer completamente do mundo? O autor respondeu a esta questão no refe-

rido escrito e mostrou que se esse já não encontra mais um lugar em nenhum sistema do saber, encontrará, por outro lado, um lugar seguro na doutrina do método da instrução do povo.

Daí será sempre dever de um pastor do povo evitar que ele se desvie reduzindo-se negligentemente à doutrina positiva das ideias religiosas de que era o veículo. Por outro lado, em seu zelo, (*ne quid deprimenti* etc) ele não vai ao ponto de tentar inibir a investigação culta dos ignorantes, mantendo-se modestamente dentro de seus limites; pois, como diz Lessing, *uma coisa é ser pastor e outra é ser bibliotecário*.⁸

⁸Quantas vezes ainda se tenta parodiar estas palavras! - Quando ele, que foi mencionado várias vezes neste tratado, tinha sido consagrado à Maçonaria por instigação de amigos, foi confortado ao ouvir dizer que não tinham encontrado nada nele contra o Estado e a Igreja. “Se Deus quisesse”, disse o inesquecível, “eu teria encontrado alguma coisa”. É diferente com outros. Por exemplo com o pregador da corte, Sr. Reinhard de Dresden que lamenta amargamente ter encontrado na nova filosofia muito contra o Estado e a Igreja. Isso é natural pois aquele fora um homem distinto.

O Marrocos ou a Prescrição em Termos de Rouboⁱ

Simone Weil

Tradução

Philippe Claude Thierry Lacourⁱⁱ;
 Felipe Matos Lima Meloⁱⁱⁱ;
 Jade Oliveira Chaia^{iv};
 Mariana Mendes Sbervelheri^v;
 Manuella Mucury Teixeira^{vi};
 Michelly Alves Teixeira^{vii}

Revisão Técnica

Filipe Ceppas^{viii}

Tradução

O início do ano de 1937 nos trouxe um sério alerta. O território da pátria estava ameaçado. Toda a imprensa diária, sem exceção nenhuma, unânime como naqueles quatro anos tão belos, passados tão rapidamente, durante os quais o coração de todos os franceses batia em uníssono, toda a imprensa

se ergueu orgulhosamente em defesa deste solo sagrado. As dissensões civis foram apagadas diante daquele magnífico impulso.

Sim, o território da pátria estava ameaçado. A propósito, que porção do território? A Alsácia-Lorena? Sim, precisamente. Ou melhor, não, não foi

ⁱTexto originalmente publicado no *Vigilance*, nº 48-49, 10 de fevereiro de 1937.

ⁱⁱProfessor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Filosofia pela Universidade de Provence Aix Marseille I. E-mail: unb@philippelacour.net. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.

ⁱⁱⁱMestrando em Filosofia da UnB. E-mail: felipemelounb@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9257-405X>.

^{iv}Mestranda pela UCDB e Graduada em Filosofia pela UnB. E-mail: jade.joc@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

^vGraduada em Psicologia pela UnB. E-mail: marisbervelheri@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4923-0160>.

^{vi}Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, com período sanduíche na Université Paris-Diderot (Paris VII - Sorbonne). Mestra em Filosofia pela UnB e graduada em psicologia pelo Instituto de Educação Superior de Brasília - IESB. E-mail: mucuryrev@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0320-2113>.

^{vii}Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB. Graduada (Bacharelado e Licenciatura) em Filosofia pela UnB. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

^{viii}Professor Doutor da Faculdade de Educação da UFRJ. E-mail: filcepps@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2499-9210>.

exatamente a Alsácia-Lorena, mas algo equivalente. Era o Marracos. Sim, o Marracos, esta província tão essencialmente francesa. Coisa incrível, a Alemanha parecia manifestar o desejo de colocar as mãos sobre a população marroquina, de arrancá-la das tradições herdadas de seus antepassados, os gaulenses, de cabelos louros, de olhos azuis. Pretensão absurda! O Marrocos sempre fez parte da França. Se não sempre, ao menos desde um tempo quase imemo-

rial. Sim, exatamente desde dezembro de 1911. Para qualquer espírito imparcial, é evidente que um território que está na França desde 1911 é francês de direito para toda a eternidade.

É o que aparece, aliás, ainda mais claramente se nos reportarmos à história do Marrocos. Essa história deve fazer sentir aos mais indiferentes que o Marrocos é, para a França, uma segunda Lorena, de certa maneira.

* * *

Até 1904, a independência do Marrocos nunca tinha sido colocada em questão, pelo menos nos textos diplomáticos. Foi apenas acordado pelo Tratado de Madrid (1880) que todas as potências teriam, com o país, direito ao tratamento de nação a mais favorecida para seus comércios.

Em 1904, a França e a Inglaterra sentiram a necessidade de ajustar as contas, depois do fracasso imposto à França em Fachoda. A França, até esse momento, havia defendido nobremente, em nome dos direitos humanos, a independência do povo egípcio. Em 1904, autorizou a Inglaterra a espezinhar essa independência. Em troca, a Inglaterra lhe entregou o Marrocos.

Um tratado foi assinado, incluindo a apropriação imediata do Egito pela Inglaterra e a partilha eventual do Marrocos entre a França e a Espanha. Como

a França é sempre leal, essa partilha foi inscrita apenas nas cláusulas secretas do tratado. Quanto as cláusulas públicas, elas garantiam solenemente a independência do Marrocos.

A Alemanha estava ciente de alguma coisa? Em todo o caso, esse tratado franco-inglês não lhe dizia nada de bom. Ela queria ter sua parte do Marrocos. Pretensão insustentável! A partir daquele momento, o Marrocos pertencia, por direito, à França. Ela não havia pago por ele? Ela havia pago com a liberdade dos egípcios.

Guilherme II fez um discurso retumbante em Tanger. A Alemanha pediu uma conferência internacional para resolver a questão marroquina. Delcassé, ministro das Relações Exteriores, resistiu. Estávamos exatamente à beira da guerra, quando Delcassé foi afastado. Podemos dizer, foi por pouco. O suces-

sor de Delcassé cedeu.

O Tratado de Algeciras (1906), assinado por todas as potências europeias, não dava nenhum privilégio à França, exceto aquele de fornecer ao sultão, por cinco anos, algumas dezenas de instrutores para a sua polícia local. Não deveria haver nenhuma força militar europeia no Marrocos, e as diversas potências deveriam gozar de direitos econômicos iguais.

Por conseguinte, a questão que se colocava era: como violar o Tratado de Algeciras? Na verdade, esse tratado era nulo de pleno direito, dado que ele não concedia o Marrocos à França. Esse ponto deve ser claro para toda inteligência mediana.

Apenas os inocentes poderiam aproximar a violação do Tratado de Algeciras e a violação do Tratado de Versalhes. Esses dois casos não têm nenhuma relação. O Tratado de Algeciras desfavorecia a França, sendo, portanto, caduco desde sua criação. O Tratado de Versalhes devia ser eterno pela razão contrária.

Depois de 1906, tentamos diferentes acordos com a Alemanha, também desejosa de violar o Tratado de Algeciras, mas – avidez monstruosa! – à condição de encontrar nisso um lucro. Chegamos a oferecer até um porto com terras (*Hinterland*) no interior do Marrocos. Experimentamos compartilhar o poder econômico no Marrocos, mas como, ao mesmo tempo, a França queria se reservar a totalidade do poder político, essa

solução se revelou impraticável.

Finalmente, em 1911, a França sentiu que era tempo de agir. Ela pura e simplesmente enviou tropas à Fez, capital do Marrocos. Ela alegou que haviam inícios de agitações que colocavam em perigo a vida dos europeus e prometeu retirar as tropas tão logo a segurança fosse restabelecida. Nunca soubemos se houve de fato perigo. De qualquer modo, a ocupação militar de Fez, realizada sem consulta formal das potências signatárias do Tratado de Algeciras, rasgaram, enfim, esse documento ridículo.

Uma vez instalada em Fez, é óbvio que a França nunca mais saiu de lá. O problema do prestígio, bem mais importante – quando se trata da França – do que o direito internacional, proibia isso.

Após alguns meses, a Alemanha, vendo que as tropas francesas estavam ainda em Fez, enviou um navio de guerra à costa marroquina, à Agadir. Ela insistiu em reclamar sua parte.

Caillaux, que acabara de chegar ao poder, iniciou as negociações. Estas findaram em 1911. Entretanto, nesse intervalo, a guerra esteve várias vezes prestes a estourar. Por fim, um tratado franco-alemão reconheceu o protetorado francês no Marrocos, contra a cessão de uma pequena parte do Congo francês ao Camarões alemão.

O governo alemão se deixou manipular. A Alemanha o sentiu. A explosão de agosto de 1914 foi, sem dúvida, para uma parte, uma seqüela da expedição

militar à Fez. Ao menos esta foi a opinião exprimida por Jaurès em seu último discurso (em Vaise, 28 de julho de 1914).

O melhor é que, após a vitória, nós recuperamos o pedaço do Congo cedido em 1911, ganhamos o Camarões e guardamos o Marrocos.

* * *

Atualmente, a Alemanha pretende questionar as cláusulas coloniais do Tratado de Versalhes. Ela pode fazê-lo de duas maneiras. Ela pode reivindicar o Camarão tal como ela o fez em 1914 ou ela pode considerar o tratado de 1911 como anulado por Versalhes e reclamar os direitos sobre o Marrocos, que ela havia trocado pela ampliação de Camarões.

Felizmente, isso não está em questão. Todos sabemos que o Tratado de Versalhes é intangível. Ademais, Marrocos se tornou a própria carne da França, em função dos sacrifícios realizados por ele. Sacrifícios não apenas de homens e dinheiro, mas de uma ordem bem mais importante. Com relação ao Marrocos, a França se comportou como verdadeira “potência colonial”: ela vendeu as liberdades egípcias, assinou um tratado cujas cláusulas secretas contradiziam as cláusulas públicas, violou abertamente outro tratado. Tais sacrifícios morais, para a nação mais leal do mundo, conferem direitos sagrados.

Ademais, que a Alemanha saiba bem, um único desembarque das tropas alemãs no Marrocos nos encontraria decididos a matar e a morrer!

É verdade que, segundo as últimas

notícias, parece não ter havido tropas alemãs no Marrocos. Que importa? A presença de engenheiros alemães no Marrocos espanhol é incontestável; o envio para a Alemanha de minério de ferro marroquino também. É evidente que qualquer dominação econômica da Alemanha em uma porção do Marrocos seria intolerável. Nenhum tratado o proíbe, mas essa interdição está subentendida.

Falta à Alemanha o sentido mais elementar das conveniências. Essa história de concessões econômicas nas colônias portuguesas o comprova. Claro, nenhum tratado proíbe a Portugal e à Alemanha acordos dessa ordem. Mas uma interdição deveria ser necessária?

Já que a Alemanha precisa que coloquemos os pingos nos is, nós o faremos. Nós quisemos, por polidez, poupá-la de certas verdades desagradáveis, esperando que ela soubesse manter-se em seu lugar.

Já que ela não o faz, que nosso governo convoque uma conferência internacional para completar o Tratado de Versalhes com dois aditivos:

– Um no preâmbulo, comportando a seguinte definição: “Toda situação internacional na qual a Alemanha é

econômica, militar e politicamente inferior à França constitui um estado de paz. Tudo aquilo que faça tensionar as forças alemães para igualar-se ou ultrapassar as da França, constituirá um chamado à guerra.”

– E uma cláusula nova, cuja legitimidade salta aos olhos: “Toda expansão econômica da Alemanha, seja em relação aos portos de destino, seja em relação as matérias-primas, é contrária ao

direito internacional. Derrogações apenas serão possíveis com a autorização formal da França.”

Se o governo da Frente Popular, se os partidos da Frente Popular não compreenderem ainda que o dever está aqui, o comitê de vigilância saberá lembrá-los disso.

E, em torno de uma política tão justa, se realizará, finalmente, a união da nação francesa!

Normas para Publicação

Todas as submissões devem ser efetuadas exclusivamente através do site da *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* (RFMC), no menu "SOBRE" / "SUBMISSÕES ONLINE".

A RFMC publica apenas trabalhos filosóficos inéditos, que estejam de acordo com as suas normas, na forma de artigos, resenhas ou traduções, de autoria de doutores e/ou mestres em filosofia (ou áreas afins).

A RFMC publica textos redigidos em português, espanhol, francês, italiano, inglês ou alemão. Se for necessário, o editor recomendará a revisão linguística dos textos.

Todos os textos serão submetidos à avaliação cega por pares.

A publicação de originais implicará, automaticamente, a cessão dos direitos autorais à RFMC.

O autor deve informar os seguintes dados pessoais: titulação acadêmica máxima; vínculo profissional e/ou acadêmico atual; endereço de e-mail; e número do ORCID.

Normas específicas para Artigos

1. O artigo deve ter no mínimo 5.000 e no máximo 15.000 palavras.
2. O texto do artigo deverá observar a seguinte sequência: título, título em inglês (ou português, caso o texto não tenha sido redigido em português), nome do autor ou autores, dados pessoais, resumo (no mínimo 50 e no máximo 150 palavras), palavras-chave (no mínimo 3 e no máximo 5), *abstract* (resumo em inglês), *keywords* (palavras-chave em inglês), texto, e bibliografia.

Normas específicas para Traduções

1. As traduções devem ter no máximo 20.000 palavras.
2. O texto da tradução deverá observar a seguinte sequência: título do texto traduzido, nome do autor do original, nome do tradutor, dados pessoais do tradutor, apresentação da tradução (no mínimo 500 e no máximo 5.000 palavras), e texto traduzido.
3. Serão aceitas apenas traduções, para a língua portuguesa, acompanhadas dos originais, de textos de reconhecida relevância filosófica.
4. Podem ser publicados, na íntegra ou em partes, traduções de textos que já estejam no domínio público ou que ainda possuam direitos autorais, desde que seja apresentada, por escrito, AUTORIZAÇÃO do detentor dos DIREITOS AUTORAIS. A obtenção da autorização é de exclusiva responsabilidade do tradutor, e deverá ser enviada juntamente com a tradução.

Normas específicas para Resenhas

1. As resenhas devem ter entre 1.500 e 5.000 palavras.
2. O texto da resenha deverá observar a seguinte sequência: referência completa sobre o texto resenhado, nome do autor da resenha, dados pessoais do resenhista, e texto.
3. Serão aceitas apenas resenhas de livros, cuja publicação tenha ocorrido há no máximo dois anos (caso o texto seja nacional) ou três anos (caso o texto seja estrangeiro).

Normas para Apresentação dos Originais

1. Todos os textos devem ser encaminhados em arquivo do MS Word, em formato "DOC" ou "DOCX", e editados com fonte "Times New Roman", tamanho 12, espaçamento "1.5".

-
2. Os textos devem empregar *itálico* ao invés de sublinhado (exceto em endereços URL), especialmente para destacar palavras estrangeiras ao idioma do texto.
 3. As *notas explicativas* devem aparecer ao pé da página e ser ordenadas numericamente. A chamada das notas de rodapé deve ser colocada no corpo do texto, antes do sinal de pontuação.
 4. As *citações e referências* devem obedecer à norma NBR 10520 da ABNT:
 - a) As *citações diretas* com até 3 linhas devem estar no corpo do texto "entre aspas", e as com mais de 3 linhas devem se destacar do corpo do texto, "sem aspas";
 - b) As *referências de citações diretas* devem ser colocadas no corpo do texto no formato autor-data (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.);
 - c) As *citações indiretas* devem estar no corpo do texto, independentemente do tamanho, "sem aspas", e as suas referências devem ser colocadas no corpo do texto no formato autor-data.
 5. As *referências bibliográficas* devem obedecer à norma NBR 6023 da ABNT, aparecer no final do artigo e ser ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente:
 - a) *Livro (monografia no todo)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. *Título da obra em itálico: subtítulo*. Nome do tradutor (se houver). Edição. Local da edição: Editora, ano da publicação;
 - b) *Artigo ou capítulo de livro (coletânea)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo ou capítulo entre aspas", com ponto. Nome do tradutor (se houver). In: SOBRENOME DO ORGANIZADOR OU EDITOR, Nome (abreviado). (Org. ou Ed.) *Título da obra em itálico: subtítulo*. Edição. Local da edição: Editora, ano da publicação, páginas que o artigo ocupa na obra;

- c) *Artigos em periódicos*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo entre aspas". Nome do tradutor (se houver). *Título do periódico em itálico*, local de publicação (quando houver), ano do periódico (quando houver), volume e número do periódico, páginas que o artigo ocupa no periódico, data ou período da publicação;
- d) *Artigo ou resenha em periódicos eletrônicos (documentos eletrônicos)*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. "Título do artigo entre aspas". Nome do tradutor (se houver). *Título do periódico em itálico*, volume e número do periódico, data da publicação, páginas que o artigo ocupa no periódico (se houver). Disponível em [endereço eletrônico]: acessado em [Data de acesso];
- e) *Teses, dissertações e outros trabalhos acadêmicos*: SOBRENOME DO AUTOR, demais nomes abreviados, com ponto. Título em itálico: subtítulo. Local. Número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos (Dissertação de mestrado ou Tese de doutorado em [...]). Instituição em que foi apresentada, Ano.
6. Havendo mais de uma referência por autor, estas devem seguir ordem crescente de publicação (primeiro a mais antiga e, em seguida, as mais recentes). No caso de mais de uma obra por ano, estas devem ser diferenciadas por letras.