

revista do centro de pesquisas e

ESTUDOSKANTIANOS

Valerio Rohden

3 . 2 . 2015

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Conselho Editorial de Periódicos Científicos da UNESP

Coordenadora

Tânia Regina de Luca

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

José Carlos Miguel

Vice-Diretor

Marcelo Tavella Navega

Departamento de Filosofia

Chefe

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Reinaldo Sampaio Pereira

Vice-Coordenadora

Mariana Cláudia Broens

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Ricardo Monteagudo

Vice-Coordenador

Kleber Cecon

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOSKANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 3	n. 2	p. 1-248	Jul.-Dez.	2015
-------------------	---------	------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and materials for publication should be addressed to:

ESTUDOS KANTIANOS

<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editoria

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor
Paulo Renato Cardoso de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique – Editor Associado
Luigi Caranti [Università degli Studi di Catania] - Editor Associado

CONSELHO EDITORIAL

- | | |
|--|---|
| Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa] | Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3] |
| Agostinho de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará] | Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada] |
| Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina] | Margit Ruffing [Universität Mainz] |
| Andréa Luisa Buchile Faggion [Universidade Estadual de Maringá] | Maria de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina] |
| Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina] | Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo] |
| Bernd Dörflinger [Universität Trier] | María Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela] |
| Claudio La Rocca [Università di Genova] | Mario Caimi [Universidad de Buenos Aires] |
| Clélia Aparecida Martins [†] [Universidade Estadual Paulista] | Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris X – Nanterre] |
| Daniel Omar Perez [Pontificia Universidade Católica do Paraná] | Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid] |
| Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia] | Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia] |
| Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC] | Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais] |
| Gabriele Tomasi [Università di Padova] | Paulo Renato C. de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique] |
| Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul] | Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro] |
| Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais] | Pedro Paulo da Costa Corôa [Universidade Federal do Pará] |
| Giuseppe Micheli [Università di Padova] | Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro] |
| Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro] | Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo] |
| Gualtiero Lorini [Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] | Riccardo Pozzo [Università di Verona] |
| Günter Zöller [Universität München] | Robert Loudon [University of Southern Maine] |
| Heiner Klemme [Universität Mainz] | Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas] |
| Herman Parret [Université de Louvain] | Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid] |
| Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia] | Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul] |
| Jean-Christophe Merle [Universität Vechta] | Sorin Baiasu [Keele University] |
| Jesús Gonzáles Fisac [Universidad de Cádiz] | Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas] |
| João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul] | Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro] |
| José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas] | Vinicius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná] |
| Juan Adolfo Bonaccini [Universidade Federal de Pernambuco] | Virgínia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais] |
| Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense] | Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro] |
| Leonel Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa] | Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas] |
| Luca Illetterati [Università di Padova] | |
| Marco Sgarbi [Università di Verona] | |

Publicação semestral / Biannual Publication

SUMÁRIO / CONTENTS

Palavra do Editor.....	7
Editor's Note	9

ESTUDO EM DESTAQUE / SCHOLARSHIP HIGHLIGHT

Kant acordou mesmo do sono dogmático? <i>Márcio Suzuki</i>	11
---	----

ARTIGOS / ARTICLES

The Community within Us: About the Distinction between Wille and Willkür <i>Alberto Pirni</i>	41
Assiomi surrettizi e chimere nella dissertazione De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) <i>Igor Agostini</i>	51
Il diritto di visita entro i limiti della semplice ragione Note a margine del cosmopolitismo di Kant <i>Angelo Ciatello</i>	73
Der Zweckgedanke in der Philosophie Immanuel Kants – Zu Deutungen in der Kritik der Urteilskraft und der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht <i>Helke Panknin-Schappert</i>	91
Disciplina como educação negativa da razão pura. Sobre uma possível influência de Rousseau na formação da filosofia Crítica de Kant <i>Diego Kosbiau Trevisan</i>	107

Kant e la disciplina della ragion pura Le proposizioni trascendentali sintetiche e la loro dimostrazione <i>Giulio Gorla</i>	119
Kant, Moritz e la “Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde” <i>Mario Spezzapria</i>	131
Psicologia empírica e antropologia no pensamento crítico de Kant: a década de 1780 <i>Saulo de Freitas Araujo; Diego Azevedo Leite</i>	141
“ <i>I think</i> ” as Form and Action: Kant’s Self beyond Time and Substance <i>Paulo Jesus</i>	163
A Crítica da Razão Pura e a História da Psicologia: de objeto histórico a instrumento de análise <i>Arthur Arruda Leal Ferreira</i>	181
Ensaio sobre a possibilidade de uma psicologia transcendental <i>Felipe Arruda Sodré</i>	195

TRADUÇÕES / TRANSLATIONS

“Do génio” (Lição de Antropologia de Kant) <i>Fernando M. F Silva</i>	211
--	-----

RESENHA/REVIEW

<i>Questioning the Soul. On C. W. Dyck’s Kant and Rational Psychology</i> , Oxford: OUP, 2014, pp. 257 <i>Gualtiero Lorini</i>	233
Response to Lorini <i>Corey W. Dyck</i>	242
Normas editoriais	247
Editorial Guidelines	247

PALAVRA DO EDITOR

Este segundo fascículo de 2015 de **Estudos Kantianos**, periódico que pelo terceiro ano consecutivo compõe o cenário de revistas brasileiras consagradas ao pensamento de Kant [junto a suas congêneres, há mais tempo estabelecidas, *Kant e-Prints* e *Studia Kantiana*, também publicadas em plataforma eletrônica], apresenta-se especialmente rico. De fato, o arco temático por ele coberto abrange seis estudos cujos tópicos voltam-se para a antropologia, a filosofia moral, a razão pura, o direito e a psicologia, além duma tradução para o português de lição do filósofo sobre o “gênio” e duma resenha – com resposta à mesma pelo autor da obra resenhada – de estudo recente sobre a psicologia em Kant. Afora tal riqueza temática, o presente fascículo conta em especial com a finura de análise e a prosa cativante que há muito distinguem os ensaios de Márcio Suzuki, cujo contributo é o “**Estudo em Destaque**” do presente número de **EK**.

Dos doze artigos componentes do atual fascículo, quatro deles formam um dossiê inteiramente dedicado ao tema: “A Psicologia em Kant: Sobre os fundamentos de uma ciência do sujeito”, iniciativa levada a cabo por Paulo de Jesus, Editor Associado de **EK**, ele próprio um especialista no assunto.

Dentre os estudiosos estrangeiros que nos brindam com os seus originais, notar-se-á a presença de seis contribuições de jovens kantianos italianos [em cinco artigos e uma resenha], o que, para além da coincidência editorial, comprova, uma vez mais, a rica tradição histórico-filosófica italiana com relação a Kant – ou, melhor: *também* com relação ao filósofo de Königsberg.

Agradecendo a todos os autores que nela publicam, **Estudos Kantianos** expressa particular gratidão a Gualtiero Lorini e a Margit Ruffing pela generosa divulgação da revista por ambos.

Boa leitura!

EDITOR'S NOTE

The second issue of 2015 of the **Estudos Kantianos**, a journal which in the last three years has broadened the array of Brazilian journals devoted to Kant's thought [along with its older counterparts *Kant e-Prints* and *Studia Kantiana*, also published in electronic format], is especially rich. Indeed, the thematic arch it describes comprises twelve studies whose topics address anthropology, moral philosophy, pure reason, law and psychology, as well as a Portuguese translation of one of Kant's lectures on "genius" and a review – herein replied by the author of the work reviewed – of a recent study on Kant's psychology. Apart from such thematic abundance, the current issue is proud to present the fine analysis and captivating prose of Márcio Suzuki, whose contribution is the "**Scholarship Highlight**" of this number of **EK**.

Among the twelve articles which compose the current issue, four of them form a dossier exclusively dedicated to the theme: "Kant's Psychology: On the Foundations of the science of self", an initiative undertaken by Paulo de Jesus, Associate Editor of the **EK**, and he himself a specialist in the matter.

Among the foreign scholars who offer us their originals, a special note to the presence of six contributions by young Italian kantians [five articles and a review], which, apart from the editorial coincidence, once again proves the rich Italian historical-philosophical tradition with regard to Kant – or better yet: *also* with regard to the philosopher of Königsberg.

Thus greeting all the authors herein published, **Estudos Kantianos** expresses its particular gratitude to Gualtiero Lorini and Margit Ruffing for their generous diffusion of the journal.

A pleasant reading to you all!

KANT ACORDOU MESMO DO SONO DOGMÁTICO?

HAT KANT WIRKLICH AUS DEM DOGMATISCHEN SCHLUMMER ERWACHT?

Márcio Suzuki*

A uma fada chamada Juju

Que lugar caberia à psicologia empírica no conjunto arquitetônico de uma razão pura? Pergunta aparentemente descabida, mas que a própria *Crítica da razão pura* sente algum embaraço em responder: se por sua própria natureza a psicologia empírica deve ser “completamente banida” da metafísica como ciência pura, deve-se, no entanto, lhe reservar um “lugarzinho” (*Plätzchen*) na filosofia, conforme o uso da Escola, porque, embora o conteúdo do conhecimento da psique não seja (ainda) tão amplo para constituir um estudo à parte, sua matéria é de muita importância para ser deixada de lado. O verdadeiro lugar da psicologia empírica seria a física empírica, mas, diferentemente do que ocorre com a psicologia racional (definitivamente afastada pelos Paralogismos), a arquitetônica teria de oferecer um abrigo temporário a essa “forasteira” (*Fremdling*), até que ela pudesse encontrar um dia sua morada definitiva numa antropologia.²

O problema parece assim solucionado, pois, dada a vastidão e a obscuridade dos conhecimentos relativos à alma, o saber psicológico teria de ir se acumulando em duas frentes: por um lado, a fisiologia se ocuparia dos aspectos teóricos (sistema nervoso, ligação com o corpo, humores *etc.*), enquanto a filosofia e a antropologia pragmática dividiriam o trabalho de propor a que fins os conhecimentos psíquicos paulatinamente adquiridos poderiam servir. Circunscreve-se assim uma região do saber (ainda que não totalmente delimitada) no interior da qual se pode inserir todo tipo de informação a respeito da alma humana, podendo-se investigar então a possível utilidade do material coletado.

Como é bem sabido, a antropologia pragmática recolhe materiais das fontes as mais diversas, que vão desde referências científicas eruditas a notícias de jornal, informações orais, conversas, anedotas *etc.* Ela se apoia, porém, basicamente no capítulo sobre a psicologia empírica da *Metafísica* de Baumgarten, que é usado como manual para uma disciplina que, segundo Kant, estava sendo ministrada pela primeira vez numa universidade europeia.³ O que se pretende mostrar aqui é como Kant reelabora o conhecimento psicológico dos seus predecessores metafísicos, para utilizá-lo não só visando àquilo que pragmaticamente o homem “deve fazer de si”, mas também com vistas a suas preocupações filosóficas mais íntimas. Servirá

de ilustração para esse seu processo de reelaboração conceitual a doutrina que apresenta nos Cursos de Antropologia sobre o sono e o sonho a partir das noções que retira da psicologia empírica de Wolff e Baumgarten.

O QUE É O SONO PARA O DOGMATISMO?

O sono se explica para dogmatismo como o estado em que a mente tem apenas representações obscuras e indistintas. Isso ocorre porque o sono interrompe os laços com as coisas exteriores proporcionados pelos órgãos dos sentidos, empalidecendo a clareza e a vivacidade das representações. A força representativa – força fundamental da alma, da qual derivam todos os seus poderes específicos⁴ – é enfraquecida, pois sua energia advém justamente do contato com o mundo, contato este que é intermediado pelo corpo: “Ninguém pode negar que à alma pertence a força de representar o universo em conformidade com as mudanças contidas nos órgãos dos sentidos.”⁵

A definição é assim explicitada por Baumgarten: “Minha alma é uma força representativa do universo pela posição que seu corpo ocupa nele.”⁶

Com o desligamento temporário da ligação com o mundo no sono, a força representativa da alma perde seu poder essencial, que é o de representar o universo a partir de determinado ponto de vista (uma alma mostra tanto mais força, quanto mais ampla é sua capacidade de representá-lo), poder este, no entanto, que não desaparece por completo, pois continua a atuar de maneira obscura e indistinta. Contrariamente ao que dizem cartesianos e lockianos, a mente permanece ativa mesmo quando não tem consciência de suas afecções.⁷

Mesmo em seu estado de torpor, mesmo sem receber quaisquer impressões externas, a alma sempre demonstra uma mínima espontaneidade, pela qual ela se diferencia de uma mera faculdade ou de uma potencialidade passiva.⁸ Para ser propriamente alma, ou seja, uma força ativa, é preciso que ela tenha em ato pelo menos uma ou algumas representações. O sono aparece, por isso, como um estado que beira o limite do apagamento, que não é sem semelhança com o desfalecimento e mesmo com a morte:

O estado das sensações externas obscuras no qual os movimentos vitais do corpo, até onde se pode observar, permanecem aproximadamente iguais aos que são no estado das sensações despertas, é o *sono*; o que nele está posto, *dorme*; o estado em que eles [os movimentos vitais] se atenuam notavelmente, é o desfalecimento da mente (síncope, lipotimia, lipopsiquia, eclipse); aquele em cessam inteiramente, será a *morte*. Logo, sono, síncope e morte são até certo ponto parecidos.⁹

O sono não chega a ser um total desfalecimento nem a morte, porque nele a alma permanece ativa pelo menos numa intensidade mínima. A lição baumgartiana reaparece tal qual na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

O sono, como relaxamento de toda faculdade de percepção externa e principalmente de movimentos voluntários, parece necessário a todos animais, mesmo às plantas (segundo a analogia destas com os primeiros), para recobrar as forças utilizadas quando se está acordado; mas isso mesmo parece ser

também o que ocorre com os sonhos, de modo que, se no sono a força vital não fosse mantida ativa por sonhos, ela teria de se extinguir e o sono mais profundo implicaria simultaneamente a morte.¹⁰

O texto já situa o sono em proximidade com o sonho, mas a ideia fundamental permanece: sem a força representativa atuando perenemente não haveria vida, que em Kant está ligada ao sentimento vital.

Ainda nos anos 1760, uma nota de *Os sonhos de um visionário elucidados por sonhos da metafísica* tenta marcar exatamente a diferença entre sono e sonho, coisas que, adverte o texto, não deveriam ser confundidas. Relembrando que o argumento a favor da realidade das representações obscuras no sono profundo serviu à tese do dogmatismo contra Descartes e Locke (no sono, a mente tem representações de que apenas não consegue se lembrar na vigília), Kant vai curiosamente mais longe que os dogmáticos – filósofos que, ao lado de Swendenborg, são o objeto principal de seu ataque no texto. A suposição apresentada por Kant é original: ao dormir profundamente, *a alma teria na verdade representações até mesmo mais claras e extensas do que nos momentos de vigília*, uma vez que, estando os sentidos num repouso completo, “um ser tão ativo como a alma” encontraria o estado ideal para a livre expansão de suas forças. Ao despertar, o indivíduo só não conseguiria se lembrar de suas representações enquanto dormia, porque, sem o vínculo com o corpo, ele não teria nenhuma ideia acompanhante (*begleitende Idee*) que permitisse recordar a representação ou as representações claras tidas durante o sono.¹¹

O passo dado por Kant é importante, mas tem ainda sua matriz no pensamento dogmático. A vivacidade das ideias independe, num certo sentido, da sensibilidade, pois está ligada à força de representação. Além disso, para que haja recordação do sonho, é preciso um nexos associativo em que uma representação particular ou parcial desperte a lembrança da representação toda. A tese supõe que, no sono, não haveria ligação entre representações, mas sensações destacadas ou isoladas, cujo encadeamento só se iniciaria com a imaginação. A nota dos *Sonhos de um visionário* descreve, portanto, no sono, o estado em que a força representativa continua forte (pois a ausência do corpo enseja a produção de ideias claras e extensas), mas é incapaz de gerar nexos associativos, que possibilitariam a memória.

SONHO E IMAGINAÇÃO

Fisiologicamente, como já foi antecipado, o sonho tem para Kant a função de manter aceso o sentimento vital daquele que dorme:

Sonhar é uma sábia disposição da natureza para estímulo da força vital, mediante afetos que são relativos a acontecimentos involuntariamente imaginados, quando os movimentos do corpo baseado no arbítrio, a saber, os movimentos dos músculos estão suspensos.¹²

Kant introduz uma pequena modificação no pensamento de seus predecessores. Para estes, a alma é sinônimo de força de representação, e se a ausência de representações significa propriamente a morte, inversamente *vida* quer dizer existência de *representação*. Como se lê em

Baumgarten: “A vida da alma humana ou a duração de sua natureza continua enquanto restar um único mínimo acidente, o que lhe é natural, por ser alma humana, § 776.”¹³

Essa identidade de vida (alma) e representação continua em Kant como identificação entre a atividade representativa e o estímulo da força vital, identificação esta que permanecerá válida não só na Antropologia, mas também na *Crítica do juízo*. Assim como ocorrerá na vivificação dos poderes da mente pelas representações artísticas e literárias, os acontecimentos fictícios criados involuntariamente no sono são o modo como a natureza estimula as funções vitais, pois, caso contrário, elas desapareceriam junto com o relaxamento dos sentidos orgânicos e dos músculos. O sonho é o que evita que o sono se converta propriamente na morte:

Sonhar parece fazer tão necessariamente parte do dormir, que dormir e morrer seriam o mesmo se não aparecesse o sonho como uma agitação natural, ainda que involuntária, dos órgãos internos vitais por meio da imaginação.

Como ilustração, Kant oferece a seus alunos um exemplo tirado da própria experiência:

Eu me lembro muito bem que, quando menino, se me punha a dormir cansado de brincar, era subitamente despertado, no momento de adormecer, por um sonho em que era como se eu tivesse caído na água e, prestes a afundar, girava em círculo, para logo adormecer novamente mais calmo, provavelmente porque a atividade dos músculos do peito ao puxar o ar, que depende inteiramente do arbítrio, relaxa e, assim, na ausência desta, o movimento do coração é impedido, mas a imaginação onírica posta novamente em jogo.¹⁴

A explicação seria: o esforço para respirar faz o menino acordar, mas ele relaxa novamente com o cansaço do músculo e volta a seguir sonhando sob o comando da “imaginação onírica” (*Einbildungskraft des Traums*). Entretanto, a natureza não é sábia somente nesse caso. Também os pesadelos produz resultados semelhantes:

É aí que entra também o efeito benéfico do sonho no chamado *pesadelo* (*incubus*). Pois sem essa pavorosa imaginação de um fantasma que nos oprime, e sem o empenho de toda força muscular para se colocar em outra situação, a paralisação do sangue poria rapidamente um fim à vida. Exatamente por isso a natureza parece ter disposto as coisas de tal modo que a grande maioria dos sonhos contém incômodos e circunstâncias muito perigosas: porque semelhantes representações estimulam as forças da alma [*Kräfte der Seele*] mais que quando tudo caminha segundo o desejo e a vontade. Sonha-se frequentemente que não se pode ficar em pé ou que se está perdido, que se perdeu o fio num sermão ou que, por esquecimento, se vai a uma grande reunião vestindo uma touca de dormir em vez da peruca, ou também que se pode flutuar à vontade para lá e para cá, ou se desperta sorrindo alegremente sem saber por quê. [...] Pode-se, entretanto estar seguro de que não pode haver sono sem sonho, e quem presume não ter sonhado, somente esqueceu o seu sonho.¹⁵

Num certo sentido, quanto mais incômodo o sonho, tanto mais eficientemente ele ativa o sentimento de vida. Apesar da pequena diferença, todos esses exemplos ilustram bem a relação essencial que o dogmatismo estabelece entre representação e alma: como a essência da alma é ser faculdade representativa e, portanto, estar ao mesmo tempo ligada ao corpo, sendo um ponto de vista particular sobre o mundo, no sonho não há um desligamento completo entre alma e corpo, tal como se imagina ocorrer no sono profundo. E essa ligação é tanto mais importante,

porque a força representativa que se liga ao corpo, como se pode notar também nos exemplos, é a imaginação. Por experiência e por definição, a imaginação também é uma capacidade ativa de representar o universo segundo a posição que o corpo nele ocupa. Mas, no sonho, essa ligação do corpo com a imaginação se efetua de uma maneira particular, porque a imaginação ou fantasia é justamente o poder de representar as coisas que não estão presentes. Ela é a força de representação capaz de produzir representações de estados passados da alma, os quais, no entanto, sempre se reportam a situações em que o indivíduo se encontrou corporalmente no mundo:

Sou consciente do meu estado e, portanto, do estado do mundo pretéritos, § 369. A representação do estado pretérito do mundo e, portanto, do meu estado pretérito é uma fantasia (*imaginatio, visum, visio*). Logo, formo fantasias ou imagino, e isso pela força da alma de representar o universo pela posição de meu corpo.¹⁶

Trata-se explicar, a partir dessas constatações empíricas, como se origina a atividade onírica, que é também uma reprodução de eventos passados, envolvendo sempre imaginação e uma *certa* adesão do corpo ao mundo.

COMO SURGEM OS SONHOS?

O mecanismo psicossomático do sonho principia por imagens sensíveis que desencadeiam associações pela imaginação, tais como costumeiramente sucedem quando se está acordado. O Curso de Antropologia Collins descreve minuciosamente o processo onírico:

O verdadeiro sonho pressupõe o sono, o sonho confina com o sono e com a vigília. Se toda comunidade com os sentidos está suprimida, então também o sonho cessa. O indivíduo sonha quando dorme levemente e, sobretudo, pela manhã. Se alguém fez uma ceia pesada, que o impede de pegar no sono, ele sonha a noite toda. As imagens se conectam no sono tal como estavam associadas na vigília. O sonho se desenrola segundo as regras da imaginação, ele é uma cadeia de imaginações, na qual uma puxa a outra, como nas conversas em sociedade. O começo se dá pelas sensações sensíveis, e prossegue com a continuação dessa sequência. As imaginações na vigília e no sono são diferentes pela força. Começamos a sonhar no estado de adormecimento [*in schlummerndem Zustande*], pois nele as sensações estão empalidecidas. Quando as imaginações no sono leve são tão fortes como as da vigília, misturamos umas às outras e sonhamos. Por exemplo, no sono leve o canto de um galo me parece a voz de um homem que está bem longe de mim, e assim a série prossegue. Também se podem, por isso, provocar sonhos em alguém. Por exemplo, alguém vê um outro dormindo com a cabeça virada para a parede e com a boca aberta, pega uma esponja e seca a boca do dormiente: este logo se levanta um pouco e depois mais e mais e, então, movimenta os membros como se quisesse nadar até que por fim desperta. Quando não se quer sonhar, é preciso procurar dormir profundamente, indo para a cama antes de estar sonolento. O sono breve e profundo é o que mais sustém e fortalece; o sono e o sonho ruins fatigam. Deve-se, por isso, evitar tudo o que impede o sono. A soneca não é boa de modo algum, ela é tudo, menos descanso.¹⁷

O trecho retoma alguns pontos já conhecidos: se não há nenhuma conexão com os sentidos, não há sonhos, que ocorrem principalmente pela manhã, quando o sono é mais leve; uma ceia pesada manterá a elaboração onírica ativa, pela presença latente contínua das manifestações do corpo. Mas o principal interesse do trecho é explicar que o processo é ativado pelo contato com uma ou outra sensação capaz de desencadear um fluxo associativo, o qual, a

partir daí, se desenvolverá sozinho pelas mesmas leis que regem a associação de ideias durante a vigília. Como isso é possível?

Sendo menos forte em clareza, o sonho só acontece caso o fio associativo onírico consiga se equiparar à vivacidade maior do fluxo associativo que ocorre normalmente em vigília. Isso se dá porque com a sonolência os movimentos voluntários estão em repouso e as sensações embotadas, gerando um estado de indistinção entre as impressões teoricamente mais vivas dos sentidos e as fantasias mais fracas da mente. É importante, por isso, mostrar que o sonho se situa entre vigília e sono, que é produzido num estado de lusco-fusco, de abrandamento e indefinição, que Kant procura determinar como a expressão *schlummernder Zustand*, onde o particípio presente *schlummernd* (derivado do verbo *schlummern* e cognato do substantivo *Schlummer*) indica tanto o adormecimento, como um sono mais leve; pode significar também um cochilo ou uma soneca, que é condenada na passagem.¹⁸ Num sentido inverso, também pode indicar a sonolência, a modorra ou o sopor de alguém que está acordado, mas, por alguma razão, não está inteiramente desperto.¹⁹ A explicação, porém, é clara: “Os sonhos surgem somente nesse estado de *Schlummer*, e não no sono profundo”.²⁰ Nele se dá o baralhamento entre sensação e imaginação, com o canto do galo ao longe se confundido com a voz de um homem, ou entre o físico e o psíquico, com o indivíduo sedento fazendo movimentos de quem está nadando. O poder da imaginação sobre o corpo é enorme, e ela atua como uma verdadeira força física:

Os sonhos têm o propósito de mover o mais intimamente o corpo no período do sono, a fim de substituir as impressões que ele costuma ter de fora quando acordado. A força motora da imaginação é muito mais íntima do que qualquer força mecânica.²¹

A intensidade da agitação do corpo pelo sonho pode ser maior ou menor. Os sonhos devem causar incômodo, justamente para provocar agitação interna, mas também, como a mente não está ocupada com as suas ocupações habituais, os membros parecem mais leves e o corpo pode flutuar: “No sonho, as sensações sensíveis afrouxam, e o homem ganha um corpo imaginado, se ele crê correr, ele corre involuntariamente *etc.*”²² O falar dormindo e sonambulismo, porém, já seriam considerados uma enfermidade, porque neles se mostraria como o homem deixa dominar seu corpo pelas suas quimeras.²³

Obviamente, todo esse conjunto de conhecimentos é apresentado nos cursos de antropologia não com finalidade teórica, mas visando um uso pragmático por parte dos ouvintes. Eis algumas recomendações: o humor diurno pode depender do sonho que se teve, sem que haja consciência disso; não se deve ler livros à noite, pois eles irão condicionar a fantasia onírica²⁴; evitar cochilar e procurar dormir profundamente, porque este sono é mais saudável e revigorante, *etc.* Uma indicação de como se deve fazer para pegar no sono é dada no *Conflito das faculdades*: aquele que vai para a cama e não consegue dormir apesar de todos os esforços para se distrair, sentirá um espasmo, uma espécie de câimbra no cérebro. Kant afirma ter sentido esses sintomas “há cerca de um ano”, sintomas que, de acordo com a descrição que encontrou alhures, ele pôs na conta de ataques de gota, mas, mesmo assim, não procurou o médico. Para não sofrer com a falta de sono, ele recorria a seu “meio estoico” de atar com aplicação o pensamento a algum objeto indiferente de sua escolha, pensando, por exemplo,

nas inúmeras representações paralelas contidas no nome Cícero, a fim de com isso desviar a mente da sensação incômoda de não conseguir dormir. Esse expediente fazia o incômodo arrefecer rapidamente, sendo suplantado em seguida pela sonolência, “e eu podia repetir isso, com o mesmo bom êxito, sempre que os ataques voltavam brevemente a interromper o sono noturno.”²⁵

Ainda que Kant fale de um recurso estoico, a terapêutica pragmática aqui recomendada é, na verdade, de fundo dogmático, pois os autores da “Escola” lhe ensinaram que é possível desviar a mente de um curso de ideias mediante a indução artificial de uma nova cadeia associativa pela imaginação. Se for assim, a Psicologia empírica não contribuiu apenas com subsídios teóricos: ela forneceu também soluções concretas à Antropologia pragmática.²⁶

O SONHO DOS DOGMÁTICOS

A leitura de alguns textos seria suficiente para mostrar que Kant não inova propriamente na sua doutrina do sonho, limitando-se a lhe acrescentar ingredientes que tornam talvez os ensinamentos dogmáticos da psicologia empírica e da psicologia racional mais eficazes na dietética pragmática.

A doutrina do sonho apresentada nos cursos já aparece claramente enunciada na *Psicologia empírica* de Christian Wolff. Como produto da imaginação, o sonho é a percepção clara de coisas ausentes.²⁷ Mas sua origem tem de ser dada por alguma sensação atual:

Todo início do sonho começa pela sensação e continua pela sucessão de fantasias. Portanto, quando sonhamos, imaginamos algumas coisas (§ 122), consequentemente a alma produz fantasias (§ 93). Com efeito, sem prévia sensação nenhuma fantasia pode surgir na alma. Portanto, nem o sonho pode surgir sem prévia sensação, consequentemente ele tem início em alguma sensação.

Porque, de fato, aquelas coisas que percebemos enquanto sonhamos, nós as imaginamos (§ 122); a alma produz continuamente outras fantasias (§ 93), consequentemente o sonho continua por sucessão de fantasias.²⁸

A série onírica começa sempre por alguma sensação, a qual desencadeia o processo associativo; se há interferência de outra sensação, inicia-se uma nova sucessão de ideias e, por isso, se pode falar de sonho simples e sonho composto.²⁹

As sensações que propiciam o sonho devem ser fracas para poderem se confundir com os *fantasmas* produzidos pela sucessão:

Por isso, conquanto no mais as fantasias sejam distinguidas das ideias sensíveis pelo grau de clareza, pelo qual diferem uma das outras (§ 57), no caso presente elas devem diferir minimamente pelo grau de clareza e, por isso, equivalem [*aequipollent*] à ação da imaginação. Pois, com efeito, às ações da imaginação não equivalem senão sensações fracas (§ 98). Portanto, as sensações pelas quais o sonho tem início e que são nele interpostas de tempos em tempos às fantasias são fracas.³⁰

A equipolência, do ponto de vista da claridade, entre impressões sensíveis fracas e fantasias, é a causa da dificuldade (*ratio difficultatis*) de precisar quais e quantas sensações dão início ao sonho ou entram em sua composição.³¹ Tal imprecisão não causa nenhum problema (pois basta saber que haverá sempre pelo menos uma sensação inicial para cada sonho ou composição dele), a não ser pela confusão que isso pode acarretar: é que, na ausência de um contraponto concreto, a força imaginativa toma as representações que vê como representações de algo real:

Porque, com efeito, uma única ou ao menos pouquíssimas sensações são fracas (§ 126) e, por isso, têm menor grau de claridade que outras (§ 75), as ideias sensíveis não são mais amplamente distinguidas das fantasias (§ 97). A alma, por isso, toma as fantasias por ideias sensíveis; consequentemente, visto que as fantasias são ideias produzidas pela imaginação (§ 93), ao passo que as ideias sensíveis são produzidas pelo sentido (§ 53), e aquela representa coisas ausentes (§ 92), esta coisas presentes (§ 65), a alma toma as coisas ausentes por presentes.³²

A fantasia introduz uma série de representações que, à falta de percepções presentes dadas pelos sentidos, a alma toma por representação de coisas reais. Mas é importante não deixar passar por alto que, se de um lado, essa ilusão é problemática, de outro ela mostra, mais uma vez, que a alma está dotada de poder representacional. Mais ainda: aqui, a alma não produz imagens isoladas e é o seu poder associativo que possibilita a rememoração dos sonhos no estado de vigília.

Essa é, de fato, uma das não poucas novidades do associacionismo wolffiano. O poder de impressionar a mente não vem apenas de percepções isoladas, que teriam a capacidade de se impor sozinhas; ao contrário, boa parte da força representativa depende da associação entre diversas representações que se impõem pela quantidade de seus nexos. Mesmo que muitas vezes não se saiba por que caminhos ela chega a suas associações, a imaginação é apenas um das manifestações da força representativa e do princípio de razão.³³

IMAGINAÇÃO E CONSCIÊNCIA

A *Metafísica tedesca* de Christian Wolff contém uma explicação inovadora para o que acontece no sonho. Como já foi visto antes, enganam-se os cartesianos quando afirmam que não há pensamentos na mente de quem está dormindo, pois o que sucede é que ela está diante apenas de percepções obscuras e indistintas, das quais não se pode ter consciência. Muito diferente é o que ocorre no sonho, porque neste há certamente consciência de si e das percepções:

A imaginação produz uma imagem, porque a sensação presente tem algo em comum com ela (§ 238). Onde se reconhece que duas imaginações têm algo em comum, ali é preciso poder distinguir, nas representações da alma, uma representação da outra (§ 17): com efeito, a experiência ensina que isso ocorre efetivamente nos sonhos. Por conseguinte, as representações, nos sonhos, têm clareza e distinção (§ 198, 206). E, por isso, somos conscientes de nós mesmos no sonho, isto é, sabemos que sonhamos enquanto sonhamos e também pensamos em nós mesmos.³⁴

A imaginação presente na elaboração onírica, ao produzir o fluxo de ideias, permite que haja não só associação por semelhança, mas também diferenciação, pela qual se obtêm representações claras e distintas e, juntamente com estas, a consciência de si. É por essa razão que os sonhos são tão nítidos, apesar de imaginários, e podem ser rememorados na vigília. A consciência que os acompanha supõe um espacejamento temporal, sem a qual não haveria fluxo, nem associação, nem diferenciação, nem rememoração.

O tempo é, com efeito, o que diferencia o sono do sonho, sendo o elemento fundamental na produção das representações deste, pois se as representações sucedem umas às outras com muita rapidez, não há diferenciação possível, e se tem novamente a indiferença ou o sono profundo. Essa lição wolffiana será assim apresentada no Curso de Antropologia *Menschenkunde*:

O sonhar tem, portanto, de ter necessariamente causas em nós, e os homens sonham o tempo todo, só que não podem se lembrar sempre disso, porque o encadeamento das representações passou muito rapidamente.³⁵

Analogamente, pode-se dizer que o sonho profundo (*fester Schlaf*)

[...] não surge pela falta, mas pelo tumulto de nossos pensamentos. O sono profundo é uma série de representações removendo umas às outras, o que ocorre com tal rapidez, que ao despertar não se tem nenhuma impressão delas.³⁶

Um autor certamente importante para o desenvolvimento dessas ideias foi Johann Georg Sulzer, para quem, no sono profundo assim como no desfalecimento, a alma é invadida por tantas representações de uma só vez, que ela por assim dizer abdica do esforço de apreendê-las, deixando, por isso, de haver apercepção.³⁷ O que não quer dizer que, durante o sono profundo ou no desfalecimento, a alma esteja numa “inação absoluta”, pois conserva, ainda que obscuramente, as últimas ideias claras que lhe ocorreram, como no exemplo tirado da própria experiência do autor: “Eu havia adormecido lendo um poeta; ao me despertar, que ocorreu quase uma hora inteira depois que havia adormecido, repeti mecanicamente um verso, que era justamente o último que eu havia lido ao adormecer.”³⁸

A argumentação de Sulzer, com seus exemplos empíricos, visa mostrar que a alma continua ativa mesmo no estado de obscuridade total. A única diferença do sonho com esses estados de embotamento é que nestes “não há absolutamente ação progressiva”, isto é, desenrolar das imagens e ideias no tempo.³⁹

O SONHO E A FICÇÃO HETEROCÓSMICA

Os sonhos poderiam, portanto, ser classificados segundo a maior ou menor proximidade com o sono profundo, ou, inversamente, segundo sua maior ou menor proximidade com a clareza e distinção da autoconsciência. Wolff pode dizer ainda que há sonhos em que os objetos são mais confusos, embora o indivíduo tenha consciência de estar sonhando.⁴⁰ A linha de

demarcação entre sonho e vigília será, na verdade, não a clareza e a distinção, mas a *desordem ou confusão*:

Ora, uma vez que o sono é um estado de sensações ou representações obscuras (§ 795), o sonho é um *estado intermediário* da alma entre vigília e sono, isto é, ele tem algo de ambos, mas não é inteiramente nenhum dos dois (§ 803, 804). A saber, o sonho coincide com a vigília em que, em ambos, a alma está num estado de pensamentos claros e distintos; por outro lado, ele difere dela em que, nesta, os pensamentos são ordenados, enquanto no sonho são desordenados [*unordentlich*]. O sonho, no entanto, coincide com o sono em que, em ambos, não há sensações claras, enquanto se distingue dele em que tem imaginações claras e distintas, as quais não estão presentes no sono.⁴¹

Se o sonho difere do sono pela clareza e distinção, a tese da desordem onírica é por sua vez, o fundamento de distinção entre sonho e realidade. No entanto, ela não deixa de causar alguma dificuldade quando tomada no conjunto das afirmações de Wolff. A confusão que domina o sonho decorre de que não há razão suficiente que explique as mudanças por que passam as imagens sonhadas.⁴² A afirmação, contudo, deve ser matizada, já que existe uma diferença entre a ordenação do ponto de vista subjetivo e a concatenação do ponto de vista objetivo. Que as modificações no sonho sejam inexplicáveis e não tenham uma causa evidente, não é contraditório com o fato de que as percepções se sucedem e conectam na mente segundo os princípios associativos:

Sem dúvida, se o sonho é considerado subjetivamente, enquanto coexistem ou sucedem na alma tais e tais fantasias, a razão da coexistência e sucessão das percepções pode ser dada pela regras e lei da imaginação; nem, portanto, as mudanças que acontecem na alma do que sonha são destituídas de razão suficiente. Por isso, na verdade, ao produzir fantasias, a alma segue uma lei constante, nem acontece nada nela, quando imagina, sem razão suficiente.⁴³

A coisa muda inteiramente de figura quando se considera o sonho objetivamente. Aqui não se pode mostrar a razão da presença de uma representação a partir de uma dada sensação, nem porque certas representações fantasiosas decorrem das outras.⁴⁴ É exatamente por isso que, se duas pessoas começam a sonhar a partir de uma mesma sensação concreta, os sonhos delas tomarão direções de todo distintas, seguindo uma sucessão de ideias em conformidade com a experiência individual de cada uma delas. Pode-se dizer então que existe uma ordenação das representações do ponto de vista da forma, mas não do ponto de vista objetivo, isto é, de sua matéria ou conteúdo.⁴⁵

A diferença entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista subjetivo estabelece uma verdadeira encruzilhada na concepção onírica do dogmatismo: por um lado, o sonho pode significar uma total aberração em relação à ordenação do mundo; por outro, ele guarda certa semelhança com a ordem cósmica ou uma ordenação “análoga” ao universo conhecido. No primeiro caso, se tem uma consideração metafísica ou filosófica do sonho; no segundo caso, uma consideração estética dele. É o que se pode verificar a partir de Baumgarten.

Se, sob o aspecto transcendental e metafísico, o sonho pode ser contraditório com a verdade, sob o aspecto estético, uma das asserções mais radicais do pensamento baumgartiano é, sem dúvida, aquela que afirma que as representações oníricas podem satisfazer todos os

requisitos de uma representação poética.⁴⁶ Quando contêm clareza extensiva, isto é, quando se equiparam, como as ficções poéticas, à clareza das sensações, as imaginações oníricas também são poéticas.⁴⁷ As invenções poéticas, assim como as oníricas, se dividem em ficções (a) que são possíveis no único mundo existente e (b) que são possíveis num dos mundos possíveis. As primeiras são verdadeiras; as segundas são ficções *heterocósmicas*, e estas diferem das utópicas, que não são plausíveis em mundo possível alguma.⁴⁸ As ficções utópicas ferem o princípio de contradição; as heterocósmicas não só o respeitam, como também se ordenam segundo um princípio de razão. Um exemplo de invenção heterocósmica bastante conhecida seria a *Iliada* de Homero. Saída da concepção leibniziana dos mundos possíveis, a estética racionalista tem esse traço bastante inovador, que consiste em defender não apenas a possibilidade de uma visão mais realista da arte como imitação (a ficção poética verdadeira), mas também por encampar ao mesmo tempo uma concepção imaginária e onírica da invenção literária e artística. A radicalidade dessa posição se manifesta aqui onde o sonho é equiparado a uma obra literária.⁴⁹

VIVER EM DOIS MUNDOS

Mas a heterocosmia baumgartiana serve também para a compreensão de um problema epistemológico capital: com a ficção, com o sonho heterocósmico, o homem acaba vivendo em dois universos distintos, advertência que Wolff já fazia no caso das próprias percepções, visto que é erro achar que a ordem do mundo segue a ordem da mente: “as coisas, portanto, não se conectam entre si, porque as percepções delas se conectam na mente”.⁵⁰ Pior ainda é quando o indivíduo que vive em dois mundos acredita em seu sonho, mundo possível distinto do único mundo real, que está vivendo num mundo único.

O trecho da Antropologia Mongroviu que trata dos sonhos merece ser transcrito na íntegra, pois retoma as principais características do sonho para Kant e para os dogmáticos, contemplando explicitamente o tópico da heterocosmia:

A ficção no sono é involuntária, mas aqui ela tem de significar imaginação, a saber, a imaginação produtiva, da qual se pode dizer que ela se entusiasma [*schwärmt*] quando criamos ficticiamente no sonho, ou que ela cria ficticiamente. A imaginação é sempre ativa e, na maior parte, involuntária. A cada trabalho, nossa imaginação continua atuando em silêncio e ela é uma grande benesse para nós, porque nos tira o fastio da monotonia que temos com o mundo presente, com sua uniformidade e com os acontecimentos nele, já que podemos criar mundos como bem quisermos. Ao dormir, não somos perturbados pelos nossos sentidos; por isso a imaginação é mais forte. Sonhamos quando somos conscientes dos efeitos da imaginação à noite. Alguns indivíduos pretendem jamais ter sonhos. Mas todo homem sonha, porém ao adormecer ele não o sabe, e se de manhã não lhe ocorre algo semelhante com o sonho, não pode se lembrar dele. Por isso, também se compreende que quando se acorda subitamente à noite venha à mente toda espécie de imagens nas quais se pensou pouco antes de acordar. Mas para que servem os sonhos? Temos todo tipo de movimentos mecânicos que são involuntários, por exemplo, a respiração, o riso, por meio do qual o diafragma é agitado. Os sonhos servem para que, pela impetuosidade da imaginação, pelos afetos, o corpo e toda a vida sejam agitados. Quando despertamos de um sonho, também estamos tanto mais revigorados. Os animais também sentem os efeitos dos sonhos. Há tipos especiais de sonhos, nos quais nos vemos transpostos para um estado inteiramente outro. Também há sonhos que são bem gerais. Sonhos bastante inquietantes e concatenados tornam o indivíduo alegre no dia seguinte. É algo singular que num sonho percorramos tanto tempo em tão pouco tempo. Nós não percorremos

todos os incidentes, mas nossa mente faz apenas grandes saltos. Em nossos sonhos nós percorremos várias coisas por salto. Por exemplo, quando lemos um poema no sonho, ele nos parece tão belo, e quando queremos fazer um igual acordados, não conseguimos. Isso, no entanto, decorre de que no sonho não lemos um poema palavra por palavra, mas apenas o início e o fim de um verso, de modo que, no entanto, daí surja uma conexão, e saltamos o resto. É justamente como se passássemos rapidamente os olhos por um poema impresso. No sonho concebemos um mundo todo próprio, e se sempre tivéssemos plena consciência de nossos sonhos, isso seria como se vivéssemos em dois mundos; no sonho, frequentemente ocorrem ao indivíduo coisas que jamais pensou acordado.⁵¹

Do ponto de vista da antropologia pragmática, o sonho, que à primeira vista parece um escapismo, é na verdade benéfico para os homens, uma vez que lhes permite escapar ao tédio da vida corriqueira, construindo novos mundos inteiramente diferentes do mundo real. Seria possível viver em dois mundos, se os homens dispusessem da capacidade de ter toda a consciência de seus sonhos.

Muitos aspectos precisam ser destacados na passagem que acaba de ser citada. O primeiro deles é que, diferentemente do que ocorre em Wolff, para quem as representações oníricas dependem dos sentidos, da memória e da imaginação, a partir de Baumgarten a produção do sonho envolve não só essas capacidades, mas depende essencialmente da faculdade compositiva. Ou seja, a criação de mundos possíveis no sonho ou na ficção poética está relacionada não à imaginação, e sim à faculdade compositiva ou fictícia, designada como *facultas fingendi* em latim e *Dichtungsvermögen* em alemão. Embora Kant assinale tratar-se aqui da imaginação produtiva, é importante atentar ao fato de que a faculdade em questão é, na verdade, a faculdade de composição. Os cursos e as reflexões sobre antropologia se mantêm inteiramente fieis a essa caracterização, embora por vezes, como aqui, a operação de compor ou ficcionar seja atribuída à imaginação em sentido mais lato.⁵²

Kant considera, portanto, que o sonho não é um produto (somente) da imaginação passiva associativa, mas requer também uma capacidade de ficção ou composição que constrói, por assim dizer, um enredo ou a unidade de um poema.

A antropologia pragmática, como se está vendo, desenvolve sistematicamente a relação que Baumgarten estabeleceu entre a invenção onírica e a invenção poética. A mesma aproximação entre sonho e ficção aparece no curso *Menschenkunde*:

Parece-nos às vezes no sonho como se lêssemos versos que nos parecem belos, porque supostamente nós mesmos os fazemos, e nossos pensamentos podem nos representar tão bem coisas no sonho como dificilmente as excogitaríamos acordados. A causa disso é: no sono nada nos impede de repetir corretamente as velhas impressões. Assim, no sonho seria possível se lembrar de um verso num poema, do qual jamais poderíamos nos lembrar acordados.⁵³

A passagem revela que no sonho, pela independência com relação aos sentidos, se é capaz tanto de rememorar melhor um verso, como de criar versos que jamais ocorreriam quando o indivíduo está acordado.⁵⁴ É que essa capacidade poética está de algum modo ligada a um poder de organização, o mesmo, de resto, que confere unidade temática a uma obra literária:

O verdadeiro sonho pressupõe o sono, o sonho confina com o sono e com a vigília, e é filho do adormecimento [*ein Kind des Schlummers*]. O início do sonho surge sempre de alguma sensação sensível que sentimos no adormecimento. Porque essas sensações são então muito pálidas e débeis, mas a imaginações tanto mais fortes, misturamos ambas e tomamos como impressões reais as imagens fictícias sobre a sensação pálida, que se torna tema.⁵⁵

A sequência do trecho da Antropologia Phillip não deixa dúvida de que se trata de uma verdadeira criação poética. O canto de um galo confundido com a voz de um homem ao longe (como aparecia no Curso Collins) pode agora ser o início de um episódio dramático: “No adormecimento, por exemplo, o canto de um galo pode nos parecer como a voz de lamento de um miserável e, com isso, ela pode abrir uma cena bastante trágica.”⁵⁶

A capacidade poética do sonho é detentora de uma tal força representativa, que pode levar o sonhador a tomá-lo por um fenômeno real.⁵⁷ E aqui começam os problemas antropológicos e metafísicos do sonho, naquilo que será uma tópica central da filosofia crítica: evitar que se tome o que é produzido subjetivamente por algo objetivo.⁵⁸

A CRÍTICA À METAFÍSICA SONHADORA

Há, por assim dizer, uma vantagem no fato de os sonhos serem apenas esboços de um enredo e não toda a estória contada em seus mínimos detalhes: é que, adverte Kant, se a narrativa fosse contada com toda a minúcia ou o poema construído com todas as suas palavras e versos ou, ainda, se na noite seguinte se começasse a sonhar do ponto onde se deixou de sonhar na noite anterior, o sonhador teria bons motivos para crer que viveria em dois mundos distintos.⁵⁹

A dualidade ou duplicidade dos mundos aparece em Kant ligada ao problema da solidão do sonhador. É na calada da noite ou na solidão do sonho que a faculdade compositiva prefere trabalhar:

Encontra-se, entretanto, em nós uma inclinação que chega a ser involuntária, uma atividade em que se pensa constantemente e se produzem novas representações que não estavam antes em nosso estado: são criaturas da imaginação, pois o ser humano compõe incessantemente em silêncio, quando está entregue à solidão, e produz novas imagens a partir das antigas, criando sempre novos pensamentos e incidentes, e flutua num romance que ele mesmo inventou e que sua imaginação forma, o qual não tem aplicação alguma no mundo; isso ocorre tanto no sonho como na vigília.⁶⁰

Este é um dos tópicos preferidos da crítica kantiana à metafísica leibniziana, com a bem conhecida solidão da mônada e a criação de um mundo fantasioso à parte do mundo real. Enquanto capacidade criadora, a faculdade de invenção é “a causa de todo o nosso bem-estar”; no entanto, ela é também a causa de muitos males,⁶¹ incluindo-se aí as ilusões do idealismo filosófico.

O idealismo especulativo de Leibniz e seus seguidores tem como ponto de partida o desprezo pelas coisas externas, que só ganham valor quando pensadas pelos seres racionais

ou, antes, no mundo só haveria seres racionais, que retiram toda a realidade das coisas. Para estes idealistas – na verdade, o alvo aqui visado é especificamente Christian Wolff – entre as representações sonhadas e o estado de vigília “não haveria outra diferença” senão uma “ordem melhor das quimeras na vigília” do que no sonho.⁶² Autores como Wolff acreditam que “[...] o fenômeno do mundo [*die Erscheinung der Welt*] é um mero sonho, em que os fenômenos, porém, se sucedem segundo uma certa ordem, e não haveria diferença entre um sonho real e os fenômenos do mundo corpóreo, senão entre desordem e ordem [...]”⁶³

A passagem de Kant, como indicam os editores da edição *Akademie*, se refere aos parágrafos da *Philosophia prima sive Ontologia*, nos quais Wolff procura mostrar que, diferentemente do que sucede na “verdade das coisas”, o sonho não obedece nem ao princípio de razão, nem ao princípio de não-contradição; ou seja, enquanto na realidade reinaria a ordem, o sonho seria regido pela confusão.⁶⁴ A argumentação de Kant se baseia num deslocamento sutil, que falseia, no entanto, a distinção wolffiana. Para Wolff, os sonhos são claros e distintos, mas não chegam a ter uma ordenação, sendo portanto confusos. Já Kant inverte os termos da equação: os sonhos têm sempre alguma coerência, e o mundo para o dogmático Wolff seria apenas um sonho mais bem concatenado. Ou seja, o mundo wolffiano teria uma coerência temática, mas não a estrutura racional que lhe é dada pelos dois princípios lógico-metafísicos fundamentais.

A crítica kantiana envolve, assim, uma operação complexa, que consiste em opor a Wolff aquilo que foi inovadoramente introduzido pela teoria baumgartiana da poética inerente aos sonhos. Aliás, a estética baumgartiana é o que permite esse confronto mais geral com o pensamento wolffiano. A série de notas características coordenadas – proporcionada, por exemplo, por poetas e oradores – é o que permite a passagem da clareza à distinção. É por isso que, na ordem genética do saber em geral, a perfeição estética vem sempre antes da perfeição lógica do conhecimento.⁶⁵ A consequente inversão é clara. Diferentemente do que explica Wolff, a distinção não é anterior à ordem, mas justamente o contrário: “a distinção é um efeito da ordem, e a indistinção um efeito da confusão”.⁶⁶

Para os propósitos da compreensão da questão aqui analisada, o que importa é perceber que os baumgartianos (e Kant com eles), ao comparar o sonho à poesia, introduziram no sonho uma propriedade – a ordem – que não estava prevista por Wolff. E é exatamente por esse motivo que Kant pode acusar o idealismo de transformar o mundo num sonho. Noutras palavras: enquanto para o pai do dogmatismo de escola o sonho era um produto mecânico da fantasia, para os seus seguidores ele envolve a fantasia, o engenho, a sutileza e a faculdade compositiva. Esta última é a responsável pela unidade qualitativa, o tema, a ordenação tanto ao sonho como à poesia. Ou seja, Kant usa contra Wolff um expediente que aprendeu com seus seguidores.⁶⁷

E, com efeito, a concepção wolffiana do sonho parece implicar alguma contradição. Pode o sonho ser inteiramente confuso, isto é, desordenado? Algumas afirmações de Wolff mesmo parecem ir na direção contrária. Pois se, por um lado, o sonho não é regido por nenhuma razão suficiente, sendo também o “lugar das contradições” (*contradictoriis locus*),⁶⁸ por outro, enquanto força representativa, a alma produz, tanto no sonho como na vigília, a ideia do universo todo, isto é, a representação de tudo o que veio antes e de tudo que virá depois do momento presente.⁶⁹ Além desse tempo cósmico, metafísico, o sonho, como já foi visto antes,

também supõe o tempo psicológico, subjetivo, dado pela imaginação, sem o qual não há fluxo, nem memória, nem portanto, apercepção (no sonho, conforme também se indicou, os homens têm consciência de si).

Mas, afinal, pergunta o professor de antropologia pragmática a seus alunos, para que serve saber a diferença entre o sonho e o real? Não seria esta, como tantas outras, uma questão totalmente desprovida de interesse, cuja solução, qualquer que seja, não acarretaria grande resultado prático?⁷⁰ Apesar dessas declarações, diferenciar sonho e vigília não é obviamente mero problema especulativo, mas de importância, quer para a antropologia, quer para a teoria do conhecimento, pois a complexa doutrina do sonho que acaba de ser descrita é empregada pelo mesmo Kant justamente para criticar o idealismo fantasioso, que, em textos bem conhecidos, ele identifica como sendo o idealismo de Leibniz e de Wolff. Ora, se isso é verdadeiro, a crítica teria consruído sua desmontagem do leibnizianismo justamente com as ferramentas descritivas e cognitivas que lhe foram dadas por ele.

Noutras palavras: a condenação do falso idealismo de Wolff, pela sua inutilidade prática, não suprime a necessidade de mostrar a validade do idealismo transcendental contra o idealismo metafísico que combate. Mergulhada como está no sono monadológico, a filosofia dogmático-sonhadora é uma oficina de ilusões, é a posição metafísica a ser descartada, mas, para isso, é preciso que se consiga delinear bem a diferença que separaria esse devaneio delirante da sóbria vigília da razão. Será que Kant conseguiu isso? Um trecho da Antropologia Parow ajuda a botar lenha na discussão:

Enquanto está sonhando, o homem não é capaz de distinguir verdade e falsidade; também se chama de um indivíduo que sonha acordado àquele que não está atado por nenhuma modificações ou sensações externas, aos quais estas não provocam nenhuma impressão, pelo que, no entanto, não se deve levá-lo a mal, visto que pode descansar no seu mundo fictício.⁷¹

Ora, é bem sabido que esse argumento da indiscernibilidade entre sonho e vigília no sonho já havia sido apresentado muito antes por Leibniz,⁷² filósofo a quem a conhecida passagem de um texto pré-crítico acusa de não ter apresentado uma definição propriamente filosófica para as substâncias simples ou “nuas”. Sem conseguir definir realmente ou mesmo nominalmente a mônada que só tem percepções obscuras, Leibniz forjou uma definição fictícia dela, denominando-a “mônada sonolenta” (*schlummernde Monade*).⁷³ O mesmo Leibniz teria construído seu sistema filosófico, a Monadologia, como “uma espécie de mundo encantado” (*eine Art von bezauberter Welt*) que ele teria sido levado a supor somente porque não tomou, “como aliás devia tê-lo feito”, as representações dos sentidos “como um modo de representação inteiramente diverso de todos os conceitos”. Ao contrário, intelectualizando as sensações e os fenômenos, ele não conheceu a intuição *a priori*, que seria para ele apenas um conhecimento “confuso”, o qual tem “a sua sede no entendimento, e não na sensibilidade”.⁷⁴ Eis o segundo pecado capital da metafísica dogmática, que ajuda a explicar o anterior: enquanto no primeiro caso as ideias subjetivas são tomadas ilusoriamente por objetivas, aqui, erro conexo, a sensibilidade é intelectualizada em conceitos. Mas não haveria um pouco de exagero nessas afirmações tão frequentemente repetidas? Kant, com seu diagnóstico, teria mesmo mostrado

que os dogmáticos não mais conseguiram despertar do sonífero que tomaram? Mesmo se for assim, a fórmula que descobriu contra a dormência não leva em conta os mesmos princípios ativos que foram descobertos por eles?

O FILÓSOFO SONHADOR

A sintomatologia aparentemente inovadora que Kant segue em seus exames da sonolência metafísica já eram ensinamentos bem sabidos pelos leibnizianos. “Mundo fabuloso”, diz Wolff “[...] é sonho que continua por amplíssimos intervalos de tempo, de modo que não é minimamente espantosa a constatação de que entre o mundo fabuloso e o mundo verdadeiro intervém a mesma diferença que é obtida entre o sonho e a verdade. (§ 67).”⁷⁵

E Baumgarten dá continuidade à lição do mestre:

No homem que dorme, a imaginação é mais desenfreada e a faculdade de fingir [*facultas fingendi*] é mais exorbitante do que se ele estivesse em estado de vigília; logo, as imaginações e as ficções que elas produzem são mais vivas, já que não são obscurecidas por sensações mais fortes. Aqueles cujos sonhos são de hábito acompanhados dos importantes movimentos exteriores do corpo, aos quais correspondem as sensações correspondentes no estado de vigília, são os noctâmbulos. Aqueles que costumam, em seu estado de vigília, tomar algumas de suas imaginações por sensações são os fantásticos (visionários, fanáticos); aqueles que realmente confundem suas imaginações com as sensações são loucos, de modo que a loucura é o estado daquele que costuma, em seu estado de vigília, tomar suas imaginações por sensações, e suas sensações por imaginações.⁷⁶

Tem-se claramente aí a fonte de inspiração das explicações de Kant sobre a correlação entre o sonho do metafísico e o sonho do visionário ou do fanático religioso, classificados sob a rubrica comum de fantasistas ou fantasiosos.⁷⁷ Claro que, metuculoso como bom dogmático é, Kant introduzirá novas diferenciações nessa tipologia inicial de Baumgarten, a fim de esgotar sistematicamente o seu conjunto: por exemplo, enquanto este fala de uma mesma ilusão (o sonâmbulo, o visionário, o fanático e o louco apenas variam no grau em que tomam suas imaginações por sensações, ou vice-versa), Kant indica, por exemplo, a diferença que há entre o fantasista (*Phantast*) e o entusiasta delirante (*Schwärmer*). Se a “fantasmagoria” (*Phantastey*) é o “gênero, no qual se tomam imagens e ficções por objetos reais”, podendo-se ser tanto fantasista dos sentidos como dos conceitos, o fantasista se distingue do entusiasta delirante porque considera “as imagens de sua imaginação como objetos reais”, enquanto este “acredita ver objetos do mundo dos espíritos”.⁷⁸

Um dos interesses em estudar a formação do pensamento kantiano ao longo das diversas décadas de sua atividade intelectual aparece claramente aqui, quando se constata a dívida de sua antropologia pragmática para com os ensinamentos da Escola. Pois uma volta à psicologia empírica ensina justamente a ver o entroncamento dos problemas antropológicos com os metafísicos, isto é, na versão kantiana, ela ajuda a compreender que a saúde psicossomática tem muito a ensinar sobre as ilusões e fantasias da razão e do entendimento. Muito ao contrário do que se imagina, Kant não foi buscar em campos mais saudáveis do saber os temas do sonho, do fanatismo, da loucura *etc.* com os quais diagnosticou os males da metafísica. Foi na própria

metafísica – naquilo que ela chamava de *medicina mentis* – que ele pôde perceber que o bom conhecimento do funcionamento do corpo é indispensável para a mente, mas também que *a alma pode ser usada como médico do corpo*.⁷⁹ A reciprocidade entre mente e corpo é duplamente essencial, para a antropologia pragmática e para os destinos da filosofia.

Comparar a antropologia pragmática com a crítica da razão permite verificar (o que já é patente já desde os anos 1760, principalmente desde o escrito sobre o *Ensaio sobre as doenças mentais* e os *Sonhos de um visionário*) como a exaltação metafísica vai sendo delineada e classificada, ao longo dos anos 1770, 80 e 90, a partir das variações ou subcategorias do fantasioso (*Phantast*), como o entusiasta, o delirante, o visionário *etc.*, tipos que se encontram já na antessala da loucura.⁸⁰ Por outro lado, esse exame também mostraria que é preciso cuidado para não se condenar indiscriminadamente tipos aparentemente anormais como o “sonhador”, de que são exemplos o Abbé de Saint Pierre e de Jean-Jacques Rousseau:

O abade Saint Pierre é famoso por sua república universal fictícia, quando imaginou que todos os povos compõem um único Estado. Mas foi chamado de sonhador. Um sonhador assim também foi, por exemplo, Rousseau, mas ele pensa corretamente e vê mais longe do que outras pessoas. O seu Emílio é um esboço para reconhecer que germes se encontram na natureza humana, a fim de distingui-los daquilo que o homem contraiu por hábito. Ele, no entanto, foi considerado um sonhador, que ninguém deve levar em consideração. – É assim que homens sábios, porque não julgam as coisas como a grande maioria, passam por sonhadores.⁸¹

Seguindo essa máxima pragmática de cautela, o leitor poderia perguntar em que difere a república universal de Saint Pierre, o reino da graça de Leibniz e o reino kantiano dos fins? A resposta provavelmente seria: a esperança numa república universal e no reino dos fins é uma aposta coletiva, que está inscrita na natureza racional do homem e, por isso, é objeto de uma tarefa prática e não teórica, ao passo que o reino dos espíritos é uma ficção produzida pela imaginação, em que o indivíduo produz solipsisticamente uma comunidade de sonho e imagina ser um cidadão dessa república virtual. Ora, mas enquanto está sonhando, dormindo ou acordado, o indivíduo que sonha não *acredita* nessa ficção porque não pode agir de outra forma, e não trabalha para sua realização? E a crença nisso não seria talvez somente um grau mais fraco (já que imaginário) da *crença* (para não dizer mesmo um certo entusiasmo) sem a qual não se realiza a ordem moral da razão? O defensor da crítica kantiana poderia responder: mas mesmo se os homens não o quiserem, a natureza se incumbirá da realização do reino dos fins à revelia deles. Mas em que essa natureza providencial diferiria de uma ordem finalisticamente articulada segundo o princípio de razão? Não é Baumgarten quem ensina a diferenciar um sonho pressagiador (em que a ordem do mundo implícita na representação sensível-imaginativa leva a um maior ou menor acerto probabilístico quanto ao estado futuro do mundo) e um sonho sobrenatural, desprovido de qualquer probabilidade? E, no fundo, por que um idealismo imaginário seria menos provável que um idealismo da razão, já que nenhum dos dois pode ser inteiramente real?⁸²

A correlação crítica entre a meditação filosófica e o sonho não é, portanto, uma prerrogativa kantiana, mas quase se poderia dizer uma tópica entre os dogmáticos, e o criticismo

tampouco inova, quando correlaciona o filósofo com o entusiasta religioso, como se pode ler nesses dois parágrafos de uma memória de Sulzer:

Certa vez, meditando sobre algum tema, ocorreu-me de cair pouco a pouco numa distração que apagava de meu espírito todas as ideias relativas a meu estado exterior. Nesse estado, ouvi um ruído, que vinha desses pequenos sinos colocados habitualmente nos arreios dos cavalos quando se anda de trenó. Por uma associação de ideias bastante natural, penso num trenó que passa diante de casa; a ideia do trenó leva naturalmente às ideias de inverno e de ruas cobertas de neve. Tinha todas essas ideias na cabeça, sem lhes prestar muita atenção, quando outro barulho mais forte me fez voltar os olhos para o lado de uma janela que dava para meu jardim. Vi então as árvores todas verdes e, sentindo a contradição que havia entre minhas percepções, me despertei. Encontrava-me em meio ao verão e fazia um calor bastante forte. Nesse exemplo, é visível que, sem essa segunda sensação, eu teria podido permanecer muito tempo na ideia de que ainda estávamos no coração do inverno. Se tivesse fixado minha atenção nessas ideias imaginárias, teria podido fazer qualquer empreendimento ou estabelecer algum propósito conformes à ilusão em que me encontrava; teria mesmo podido nela permanecer muito tempo sem o socorro de uma nova sensação.

Fatos semelhantes, que são muito comuns para que seja preciso mencionar um número maior deles, nos fornecem diversas conclusões bastante importantes. Tirarei apenas três, que se referem mais imediatamente ao tema desta Memória. 1º) É claro que somos bastante dispostos a realizar nossas imaginações e que semelhante ilusão deve acontecer mesmo necessariamente, toda vez que, durante a distração, recebemos uma impressão clara causada por uma sensação mais circunstanciada. Esse caso merece aprofundamento. Desde que a atenção é fixada em percepções puramente ideais, esquecemos necessariamente tudo o que pertence a nosso estado exterior. Então somos levemente tocados por alguma sensação que não é bem determinada; ou, para me exprimir com mais justeza, nós não sentimos senão muito imperfeitamente. Desde que apercebamos a menor semelhança entre essa percepção e uma outra bem diferente, mais circunstanciada, de que a memória nos fornece a ideia, nós nos imaginamos que é essa última que corresponde à sensação. Asseguramos ter visto ou ouvido tal coisa, ainda que não haja nada de real em nossa asserção. O mesmo ocorre por vezes, sem que nenhuma sensação tenha sugerido a ilusão. Basta para isso a ideia bem clara de um objeto sensível que se imiscui em nossas meditações. Um santo anacoreta, profundamente mergulhado em suas meditações espirituais, perdendo por isso toda a ideia local, teve a ideia tão clara da aparição de um Anjo ou de um Santo, que acreditou vê-la; e deve tê-la crido necessariamente, porque, não recebendo percepção sensível alguma de fora, nada o desengana dessa visão. É exatamente o caso dos sonhos. Quando, adormecendo, tenho a ideia bastante clara dum certo lugar, devo necessariamente imaginar que ali estou, porque não tenho a ideia clara de nenhum outro lugar em que poderia me encontrar atualmente. O mesmo ocorre com respeito ao tempo. Se nos faltam todas as sensações relativas ao tempo presente, e que num sonho pensamos em fatos passados há muito tempo, cremos necessariamente nos encontrar no tempo ao qual pertencem.⁸³

Um apelo sensível pode levar o indivíduo ensimesmado nos pensamentos a associações incongruentes com a ordem das coisas; a ausência desse apelo, ao misticismo.

Impossível não comparar o pensador e o anacoreta de Sulzer com o metafísico e o visionário de Kant. O antídoto à especulação e ao delírio fanático é bastante parecida, pois se trata de voltar ao mundo concreto, ao bom senso. Este é o meio de evitar que o indivíduo se extravie nos universos paralelos das ideias:

É somente por meio de sensações continuas e diversificadas que nos sustentamos no bom senso relativamente à realidade de nossa situação exterior. Podemos muito bem julgar, raciocinar sobre coisas ideais, ir de consequência em consequência, seguindo exatamente as regras da lógica, enquanto pensamos e agimos obliquamente com relação aos objetos reais e à nossa situação nesse mundo. Isso prova que as operações do espírito, quando ele concebe distintamente e age segundo as regras do

raciocínio, não dependem dos sentidos, nem da organização do corpo; elas dependem da essência mesma da alma. Mas, quando se trata da realidade das coisas existentes, nós nos extraviaríamos ao infinito, se as sensações não nos reconduzissem continuamente ao bom caminho; e, sem elas, jamais poderíamos nos orientar.⁸⁴

Não deixa de ser espantoso, depois de tudo o que foi dito, que Kant tenha imputado a Leibniz, Wolff e seus seguidores uma concepção intelectualista, fantasiosa, desvinculada do mundo, quando são estes mesmos filósofos que reiteradamente insistem em afirmar que não há consciência, nem alma, nem espírito sem ligação com o corpo, condição pela qual se pode representar o mundo e a si próprio. Não menos espantoso é que essa versão bastante unilateral do leibnizianismo tenha sido comprada por boa parte da literatura kantiana. Será que Hume despertou mesmo Kant do sono dogmático?

Essa dúvida foi lançada num dos diálogos filosóficos mais vibrantes do século XVIII, *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo. Uma conversa*, escrito por Friedrich Heinrich Jacobi em 1787. Para o autor, que redige o diálogo muito provavelmente sob o efeito de indignação que lhe causou a leitura da famosa passagem da Introdução aos *Prolegômenos* sobre o despertar do sono dogmático por Hume⁸⁵, é “quase inconcebível” que alguém possa imputar a Leibniz a afirmação de que aos sentidos caberia apenas “a tarefa desprezível de confundir e desfigurar as representações do entendimento”.⁸⁶ O espírito do diálogo, portanto, é nada menos que polêmico: contra a versão intelectualizante da filosofia de Leibniz apresentada na *Crítica*, o seu intuito é mostrar, mediante copiosa remissão a fontes e citação de textos provando o contrário, que o sistema leibniziano é um *realismo*, pois ensina que a razão humana não pode prescindir jamais do vínculo com o corpo e com o mundo. E não é certamente por acaso que o sonho aparece no centro do diálogo. Retomando os tópicos aqui estudados, Jacobi diz que no interior do sonho é impossível diferenciar sonho e vigília, mas na vigília se pode distingui-los, porque, como ensina a boa lógica dogmática, “para cada diferença são requeridas ao menos duas coisas”.⁸⁷ Eis por que acreditamos

[...] estar acordados quando sonhamos; logo, ao sonhar, temos uma representação da vigília. Investigamos frequentemente no sonho se não estamos sonhando; logo, também temos, no próprio sonho, uma representação do sonho. Ora, a representação da vigília no sonho é uma representação falsa; e a do sonho no sonho não merece certamente um nome melhor.⁸⁸

A indiscernibilidade entre sonho e vigília no sonho é radicalizada aqui, apesar da concessão que se faz à consciência do sonhador de que sonha e de que tem uma representação do que seja estar desperto, pois *acredita* estar desperto. Mas o pulo do gato de Jacobi está justamente aqui: pois, ao que parece, essa condição não é sem analogia com a da filosofia crítica, que, no limite, não pode rigorosamente comparar o mundo fenomênico no qual o entendimento está inserido com nenhum outro mundo fora dele. Isso porque, como é sobejamente sabido, as formas *a priori* da intuição e as categorias só se aplicam ao domínio dos fenômenos, àquilo que no texto de Jacobi se chama representação, não podendo jamais ter um uso transcendente, isto é, elas não podem ser aplicadas às coisas mesmas, à coisa em si. Sem conseguir dizer minimamente o que é ou o que se encontra nesse outro mundo ou nessa outra face do mundo, Kant é

obrigado a supor uma afecção provoca nos sentidos por um certo X desconhecido, para assim contrabalançar em alguma medida o teor idealista inerente ao seu transcendentalismo. Mas como bem ensina o clássico “dilema de Jacobi”, a afecção dos sentidos pela coisa externa já é uma aplicação indevida, porque transcendente, da categoria de causalidade. Em suma: sem a pressuposição de uma coisa afetando os sentidos, não se consegue adentrar o sistema crítico; com essa pressuposição, não se pode permanecer no interior dele.⁸⁹

Jacobi paga assim, na mesma moeda, a imputação que Kant fazia à metafísica fantasiosa, não sem antes fazer questão de lembrar que “mesmo no sonho não estamos desprovidos de toda sensação do real.”⁹⁰ Só que “as representações mais vivas se sobrepõem a essas impressões fracas, e a verdade é engolida na ilusão”:

ELE. Mas não se deveria esquecer uma notável diferença entre o sonho comum e o sonho filosófico; a saber, que a gente finalmente acorda sozinho do sonho comum, enquanto se sonha cada vez mais profundamente no sonho filosófico, e se eleva sua perfeição ao mais prodigioso sonambulismo.

EU. Muito bem! Imagine um sonâmbulo que tivesse trepado no ponto mais alto de uma torre, e então sonhasse – não que estivesse sobre a torre e fosse suportado por ela, mas que a torre estivesse presa a ele, e a terra à torre, e ele mantivesse isso tudo flutuando – Ó Leibniz! Ó Leibniz!

ELE. A que vem essa súbita exclamação? Ela não deve ser uma *evocação*.

EU. Por que não poderia ser uma *evocação*? Quase não conheço pensador que teria despertado mais luminosamente que nosso Leibniz.⁹¹

Jacobi evoca aqui o nome de Leibniz e não precisa temer em chamá-lo pelo seu nome, porque essa mônada sonâmbula suporta o mundo sozinha e poderia acordar luminosamente por si mesma, caso quisesse. Ao contrário da precaução kantiana, não é preciso temer pelas consequências de seu sonho.⁹²

É verdade que, no Prefácio à edição de suas *Obras* filosóficas, editado em 1815, Jacobi emitirá um juízo mais nuançado, isto é, menos propenso a Leibniz e muito mais favorável a Kant, que, segundo ele, teria dissipado o sonho do falso racionalismo, que consistia em tomar “a vigília por sonho e o sonho por vigília”⁹³. Ainda assim, e apesar de sua razão prática, Kant não teria conseguido jamais transpor as barreiras de seu próprio idealismo e chegar ao real.

A dificuldade de se diferenciar do falso idealismo permanece um ônus incômodo para o idealismo transcendental, mesmo nas reflexões da última fase. Uma delas poderia ser lembrada aqui. Meditando sobre como o idealismo poderia ser refutado, a reflexão relembra a ideia, recorrentemente retomada, segundo a qual a sucessão do tempo na imaginação depende da permanência (*Beharrlichkeit*) no espaço, pois seria esta a garantia de que se está diante de uma realidade: “As representações A e B teriam, por isso, um outro fundamento que aquele no sentido interno, mas em algum outro sentido, portanto no sentido externo; consequentemente tem de haver objetos dos sentidos externos.”⁹⁴

Mas não há também no sonho uma permanência – mínima que seja – dos objetos no espaço? O que marcaria a diferença dessa ilusão de permanência nele e a permanência real no

espaço concreto? A resposta de Kant é inusitada: “ [...] e no que diz respeito ao sonho, esse objeto que produz a ilusão de vários objetos exteriores é o próprio corpo.”⁹⁵

O corpo altera o rumo das representações no sonho. Esse ensinamento dogmático sofre aqui uma inversão: o *corpo*, que era o índice de realidade no dogmatismo, passa a ser agora *o suporte que dá permanência às ilusões*. Entretanto, nada garante que o corpo não aja assim também à luz do dia, ou que algum outro objeto desconhecido venha fazê-lo no lugar dele.

UM SONHO LEIBNIZIANO

O sonho traduzido abaixo é um dos 140 narrados por Johann Gottlob Krüger, no seu livro intitulado simplesmente *Sonhos* (*Träume*), cuja primeira edição é de 1754, e que foi republicado em 1785 com um prefácio de Johann August Eberhard, o mesmo que defendeu a escola de Leibniz e Wolff e recebeu a famosa de Kant. A edição utilizada para a tradução é a terceira edição ampliada, publicada em Halle, em 1758, que está disponível no site dedicado às publicações do século XVIII alemão: <vd18.de>.

Johann Gottlob Krüger foi médico, cientista e professor de filosofia. Tendo nascido em Halle, sofreu forte influência do wolffianismo. Foi membro da Real Academia de Ciências de Berlim, e escreveu uma obra importante de ciência e fisiologia, a *Naturlehre*, publicada em três volumes em 1745. Segundo o catálogo elaborado por Arthur Warda, Kant tinha um exemplar em sua biblioteca.

De fato, Kant parece ter lido não apenas a *Naturlehre*, que contém indicações terapêuticas e dietéticas, mas também o seu ensaio sobre psicologia experimental, o *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, de 1756, a que faz referência na Antropologia Mongrovius (V-Anth/Mron, AA 25, 1365). Além disso, há alguns indícios de que teria lido também o livro em que Krüger relata seus sonhos. No Prefácio a este volume, Krüger desenvolve uma teoria a respeito dos sonhos que tem muitos pontos de contato com as explicações dogmáticas, como, por exemplo, sobre a origem do sonho na sensação e sua continuidade segundo as leis da associação. Esse tópico já traz uma interessante observação sobre a capacidade heurística do sonho. Como também fará Kant, Krüger desaconselha a leitura antes de dormir:

Algumas pessoas têm o hábito de dormir lendo um livro. É preciso perder esse costume, quando não se quer sonhar, ou escolher aqueles livros que não requerem reflexão e são agradáveis de ler; pois então quando se sonha, têm-se antes representações agradáveis do que incômodos.⁹⁶

Entretanto, ler antes de dormir pode também ser um meio de retenção (exatamente como em Kant), ou de desenvolvimento de ideias:

Porque o sonho se ocupa na maior parte com os pensamentos com os quais adormecemos, poder-se-ia pensar que se faria muito bem em adormecer com os pensamentos que se gostaria de reter ou que se quer desenvolver melhor. Tenho de confessar que esse é um meio de apreender melhor algo na memória, ou também de elaborar o quanto antes uma questão pelo entendimento. Eu mesmo me vali desse meio na juventude e percebi que o sonho me servia até mesmo para solucionar problemas matemáticos. O que é tanto menos de espantar, já que todas as demonstrações e

descobertas matemáticas prosseguem segundo as leis da imaginação. Uma inferência não é senão um jogo da imaginação com um termo médio [*Mittelwort*], e somente pela semelhança se passa de uma inferência a outra. De fato, porque no sonho se atina com representações a que não se chegaria acordado, não gostaria de recusar aos sonhos todo direito sobre as descobertas humanas, só que tal procedimento perde muito do seu valor quando se pensa o quanto a gente se enfraquece, e prejudica a saúde, com um sono intranquilo.

Uma grande ênfase é dada por Krüger à latência constante da sensação no sonho: “Do que precede pode-se depreender que aquele que está dormindo pode sentir sem acordar. Essa sensação é acompanhada de uma representação, e quando a imaginação liga outras a esta pelas suas semelhanças, surge um sonho.”

Por isso também os sonhos mudam de rumo, quando uma nova sensação é recebida sem que haja consciência dela. Mais importante ainda é o destaque que se dá à participação do corpo na constituição do sonho e suas mudanças:

Não só sensações externas podem dar ocasião a sonhos, pois também devem ser levados em conta aqui aqueles cuja origem deve ser procurada no corpo mesmo. Quem sobrecarregou o estômago com muita comida, dificilmente dormirá sem sonhos devido à sensação que isso lhe causa, e aquele que tem inclinação a sonhar, faz bem se não come nada ou come muito pouco à noite.

Kant parece ter levado muito em conta essas explicações em seus cursos, o que se pode verificar também pela relação que Krüger estabelece entre o corpo e os pesadelos: “Se o sangue não está passando bem pelos pulmões, a pessoa sonha como se estivesse sendo estrangulada, ou receasse sufocar. E a origem do pesadelo deve ser atribuída justamente a essa causa.”⁹⁷

A antropologia pragmática não utilizará outros tantos exemplos da reiterada afirmação da presença do corpo no sonho, mas guardará sem dúvida o essencial da argumentação krügeriana, que consiste em marcar, com isso, a diferença com o ocasionalismo da harmonia preestabelecida e da doutrina monadológica. Como se sabe, esse distanciamento progressivo em relação à teoria leibniziana ortodoxa começa já em Wolff e continuará com os baumgartianos, e também pode ser percebida na trajetória do pensamento pré-crítico. Esse percurso é importante quando se quer entender melhor a crítica que se faz ao dogmatismo, quer já no interior dele, quer depois com a revolução copernicana de Kant. A adesão ao mundo, a abertura a possível relação entre alma e corpo que leve em conta algum influxo, a interrogação sobre a independência total do espírito são interrogações que ocupam os dogmáticos, e suas respostas levarão a uma compreensão cada vez maior do papel *mundano* que cabe à filosofia.

O sonho é um palco privilegiado para se assistir a essa história progressiva da crítica à filosofia escolar. O papel de Krüger nessa trama não é certamente pequena, já que o saber medicinal serve para ele e para seus leitores de subsídio à sua rejeição da doutrina monadológica ortodoxa. O distanciamento do pensador abstrato em relação ao mundo pode ser comparado ao sonho e mesmo ao sonhar acordado, que pode ser dividido em três tipos:

Os que sonham acordados são indivíduos aos quais uma sensação é a ocasião que os leva a pensar, tal como ocorre aos que dormem realmente, uma sensação que depois eles levam adiante de tal modo

pelas leis da imaginação, que não têm mais consciência do que ocorre em torno deles e ao seu redor. Porque tais pessoas se ocupam mais de seus pensamentos do que de suas sensações, costuma-se dizer a respeito delas que estão sempre em pensamentos. Isso ocorre realmente com alguns, quando fazem considerações sobre suas sensações. Outros são verdadeiros sonhadores e passam sempre de um pensamento incerto e descabido a outro, sem que saibam o porquê, levados pela imaginação a cujo guia eles se entregam. Há ainda, por fim, uma terceira espécie de sonhadores acordados, aos quais se concede honra demasiada ao chamá-los por esse nome, já que o estado deles é mais semelhante ao do sono do que ao do sonho; isso ocorre porque durante esse tempo quase não têm consciência e, quando se lhes pergunta por que estão fixados em pensamentos, eles respondem que não pensaram em nada.⁹⁸

Não é preciso muito para adivinhar que os pensadores abstratos são os mais acometidos por essa ausência:

Ninguém está mais sujeito a essa enfermidade de sonhar acordado, e mais inclinado a ela, do que os eruditos. O que é meditar senão o sonho racional de alguém que está acordado? Só que é ruim quando se acostuma de tal modo a essa maneira de sonhar, que é como se a concordância da alma com o corpo estivesse suprimida, porque ela sempre estaria num lugar diferente daquele em que se encontra o corpo.

Mas não se pense por isso que Krüger prescrevia uma dieta radical contra os sonhos. Leibniz e Newton, aliás, são conhecidos por seus devaneios diurnos. O prefácio aos *Sonhos* faz até uma longa digressão etnológica sobre os sonhos dos primitivos, mostrando, entre outras coisas, a sua importância e a relação íntima deles com a realidade. No sonho, a imaginação procede quimicamente, e ele é o resultado de uma mistura do verdadeiro e do falso.

O sonho que se lerá a seguir tem um pouco disso tudo. Sua crítica à monadologia não deve esconder, entretanto, que o autor realiza uma prodigiosa síntese de espírito iluminista que antecipa ao mesmo tempo o pensamento romântico, pois seu conhecimento científico não deixa de guardar os aspectos orgânicos, antidualistas e antimecanicistas da filosofia leibniziana, que serão caros à filosofia de natureza de Schelling, Ritter e tantos outros. Krüger não temeu visitar o “lado noturno” da razão, e é por isso que esse sonho também pode ser lido como uma forma de conto fantástico à maneira de Hoffmann.

SEGUNDO SONHO

Johann Gottlob Krüger

Encontrava-me em viagem e me vi obrigado, pelo cair da noite, a me hospedar numa estalagem de uma pequena aldeia. Ofereceram-me uma cama, mas por infelicidade ela estava tão cheia de pulgas, cujas picadas me incomodavam, que acabei adormecendo de cansaço. Como é fácil supor, meu sono não foi dos mais tranquilos e, tanto quanto posso julgar, o sonho que tive então, e que agora quero contar, deve ser inteiramente posto na conta das pulgas. Parecia-me como se eu estivesse nu rolando muito lentamente uma montanha abaixo, e embora minha cabeça desse voltas, eu não tinha receio, uma vez que o movimento ocorria lentamente, por mais que aquilo me desse alguma vertigem. Depois de ter rolado a uma enorme profundidade, cheguei a uma região que, em vez de terra, era toda feita de pontas de agulha e, além disso, era extremamente escura. As picadas dessas

pontas de agulha me eram penosas, e fizeram-me começar a gritar: essas agulhas vão furar todo o meu corpo. Mal disse isso, vi numa profundidade ainda maior algumas centenas de pequenas velas, cujo brilho era não muito mais forte do que o dos vagalumes, mas pela luminosidade das quais era possível ver os rostos pálidos e magros das pessoas que as carregavam. Eu teria tomado todas elas por gente meio morta, se não me tivessem gritado a toda voz: Seja bem vindo, habitante do mundo superior, tua boa ventura te trouxe aqui abaixo até nós, pois saiba que estamos dispostos a te ensinar tudo o que os chamados homens racionais lá da terra não sabem; e estamos tanto mais desejosos de instruir-te sobre isso, porque não vemos só pela tua cara, mas também ouvimos que tens vontade de fazer um catálogo daquilo que os homens não sabem, por terem crescido em sua natural ignorância. Saiba, pois, amado estranho, que somos filósofos que tomam conta da mônada do inigualável Leibniz. O conhecimento intuitivo de suas perfeições provoca em nós um contínuo contentamento, ele é a fonte de nossa felicidade, e produz em nós um ímpeto de nos tornarmos semelhantes a essa mônada, a essa magnífica, a essa imortal, a essa seráfica mônada. Uma harmonia preestabelecida de nossos corpos faz com que obedeçam aos nossos desejos e, ao fazê-lo, eles diminuem constantemente, pelo que alguns de nossos companheiros já chegaram a atingir um tal grau de perfeição, que já quase não se pode enxergá-los com lentes de aumento. É verdade que passamos fome e sede, mas jejuamos com prazer, porque com isso esperamos nos assemelhar sempre mais a uma mônada. Meus senhores!, respondi, que ocupação mais estranha. Mas expliquem-me então por que minha pele ficou tão ferida nessa viagem, já que era como se eu tivesse rolando sobre pontas de agulha. Ei, que pontas de agulha!, gritaram elas a toda voz, eram mônadas, nada mais que mônadas, puras mônadas, mônadas grandes e pequenas, fortes e fracas, e mônadas para todos os teus gostos. És tão estúpido para acreditar que haja corpos no mundo? São mônadas, e os corpos são meros fenômenos. A rispidez com que disseram aquilo me deixou chocado, e disse com toda a humildade: Meus senhores misericordiosos! permitam-me, eu não sou uma mônada, sou, portanto, indigno de jejuar com os senhores aqui no mundo inferior; os senhores não teriam a bondade de me acompanhar até o mundo superior com suas pequenas velas? Isso são modos de falar!, gritaram eles, pequenas velas com as quais iluminamos o mundo; debes ter mesmo olhos fracos para poder suportar o brilho delas. Que tu sejas uma mônada, está fora de questão, porque nada mais existe do que mônadas. Porém, como tens muitíssimas delas, elas obscurecem a tua mônada principal; tu terás de encontrar por ti mesmo o caminho de volta para o mundo superior, aonde jamais iremos te seguir, pois, por maior que seja nossa disposição de estimular as nossas perfeições e as dos outros, sabemos que estas consistem apenas em conceitos universais, não em agricultura, artes, manufaturas e assim por diante; essas miudezas são para o povo, e não para espíritos como nós. Imediatamente um deles, que de tanta abstração tinha se tornado pequeno como uma pulga, pulou sobre meu rosto, e me picou de tal jeito, que acordei, e para meu enorme contentamento percebi que tinha um corpo que não era mero fenômeno.

ZUSAMMENFASSUNG: In der bekannten Stelle der Vorrede zu den *Prolegomena* behauptet Kant, David Hume habe seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen. Dieser Abschnitt wird oft gelesen als Kants Bekanntmachung seines endgültigen Heraus tretens aus dem Dogmatismus, kann aber nicht recht verstanden werden ohne den dogmatischen Hintergrund, der diese Behauptung ermöglicht. Der vorliegende Artikel versucht, die „Schlaf-„ und „Traumlehre“ des Leibnizianismus zu rekonstruieren, um dem Sinn dieser Ansage Kants näherzukommen.

STICHWÖRTER: Traum – dogmatischer Schlummer – Leibniz – Wolff – Baumgarten – Sulzer – Jacobi – Krüger.

RESUMO: Na conhecida passagem do Prefácio aos *Prolegômenos*, Kant afirma que foi David Hume quem interrompeu o seu sono dogmático. Essa passagem é lida com frequência como uma declaração em que Kant anuncia seu afastamento do dogmatismo, mas ela não pode ser bem entendida sem o pano de fundo dogmático que a torna possível. O presente artigo procura reconstruir a “doutrina” do sono e do sonho no leibnizianismo, a fim de chegar o mais próximo do sentido que Kant pretende dar à sua afirmação.

PALAVRAS-CHAVE: sonho – sono dogmático – Leibniz – Wolff – Baumgarten – Sulzer – Jacobi – Krüger.

NOTAS

*Márcio Suzuki é professor de estética no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tradutor e autor de *O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel* (Iluminuras, 1998) e de *A forma e o sentimento do mundo* (Editora 34, 2014).

Márcio Suzuki ist Professor für Ästhetik am der Universität São Paulo (Philosophie), Übersetzer und Autor von *O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel* (Iluminuras, 1998) e de *A forma e o sentimento do mundo* (Editora 34, 2014).

2KrV, A 848-849/B 876-877.

3V-Anth/Mensch, AA 25, 856.

4C. Wolff, *Metafísica tedesca*, §§ 742 e segs. Edição bilingue, introdução e notas de Raffaele Ciafardone. Milão: Bompiani, 2003, p. 594 e segs.

5C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, I, § 98, Frankfurt: Renger, 1732, p. 44-45.

6A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 513. Hildesheim: Olms, 1965, p. 176.

7C. Wolff, *Metafísica tedesca*, § 797, ed. cit., p. 632.

8Assinalando a importante diferenciação entre faculdade e força, entre possibilidade e realidade, em Wolff, Luigi Cataldi Madonna explica que o sujeito deve conter em si a razão suficiente de seu agir, independentemente de qualquer outra coisa: a *vis* ou *Kraft* não é apenas uma *facultas* ou *Vermögen*, pois “consiste num contínuo desejo de agir, identificável com a sua contínua atividade perceptiva, isto é, com o seu contínuo ‘representar-se algo’”. L. C. Madonna, “Immaginazione e arte geroglifica”. In: *Christian Wolff tra psicologia empírica e psicologia razionale*. Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III, 106. Edição de Ferdinando Luigi Marcolungo. Hildesheim/Zurique/Nova Iorque: Olms, 2007, p. 115.

9A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 556, ed. cit., p. 197.

10Immanuel Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, tradução de Clélia Aparecida Martins, São Paulo: Iluminuras, 2006, § 31, p. 74 (Anth, AA 07, 175) Cf. V-Anth/Parow, AA 25, 298: “O homem num sono profundo se assemelha muito a um morto.” E também V-Anth/Mensch, AA 25, 166: “Assim, a natureza também cuidou de nos entreter com todo tipo de representações penosas no sonho para mover o homem no seu mais íntimo, e sem as quais ele estaria morto”.

11TG, AA 02, 338.

12I. Kant, Anth, trad. cit., p. 74 (AA, 07, 175)

13A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 780, ed. cit., p. 316.

14Anth., p. 88, AA, 07, 190. Uma variante desse sonho, tratado de maneira geral, se encontra em V-Anth /Parow, AA 25, p. 298 e em V-Anth/Mensch, AA 25, 166.

15Anth., p. 88-89; AA, 07, 190. A passagem paralela do Curso *Menschenkunde* explica mais detalhadamente o que ocorre em termos fisiológicos, pois que existe uma razão natural para o sonho: “no homem, todos os órgãos dos movimentos voluntários estão em repouso no período do sono; eles estão relaxados; os órgãos do movimento vital desempenham, por certo, sua ocupação, mas lentamente. Tem, pois, de haver algo ali que movimente a matéria do corpo, e aqui a providência cuidou sabiamente para que a imaginação tenha a propriedade de ser muito mais operosa no sono do que na vigília” [...] “Jovens sonham que o pesadelo (*incubus*) os oprime. Este é uma pressão do sangue que não consegue passar pelo pulmão; a cada respiração, uma quantidade de

sangue passa pelo pulmão, e quando este não consegue mais atravessá-lo, porque há muito ali, sentimos uma tal pressão.” (Anth/Mensch, AA 25, 164-165)

16A. G. Baumgarten, § 557, p. 197-198.

17V-Anth/Collins, AA 25, 101.

18Cf. também V-Anth/Parrow, AA 25, 298, onde a soneca depois do almoço é desaconselhada por que é um enfraquecimento.

19O termo corresponde ao inglês, de mesma raiz, *slumber*. O dicionário Grimm aponta, no entanto, com inúmeras abonações o emprego de *Schlummer* como sono profundo (*fester Schlummer*) e também como simples sinônimo de sono (*Schlaf*). Também serve para designar poeticamente a morte.

20V-Anth/Parrow, AA 25, 298. O estado intermediário do *Schlummer* entre o sono profundo e a vigília é o que caracterizará o “sono dogmático” (*dogmatischer Schlummer*) de Kant, que teria sido interrompido por Hume (Prol, AA 4, 260). Também pode ser correlacionado com o estado de alguém que está semiacordado ou que está “sonhando acordado”.

21V-Anth/Menschen, AA 25, 166.

22V-Anth/Collins, AA 25, 102.

23V-Anth/Collins, AA 25, 102 e segs.

24Mas ler antes de dormir também tem efeito positivo para Kant: “Sonhamos com frequência que estamos lendo belos versos ou fazendo mesmo um discurso, que nos aprazem mais do que quando estamos despertos. Isso provém talvez de que, no sonho, a memória é mais viva. Por isso, um meio de se imprimir algo é quando o repassamos brevemente antes de ir dormir. Nós continuamos então a lição no sonho.” *Curso de Antropologia Dobna-Wundlacken*. In: *Die philosophische Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Edição de Arnold Kowalewski. Hildesheim: Olms, 1965, p. 122.

25SE, AA 7, 107.

26Sobre a questão, cf. “Georg Friedrich Meier e os ‘paraísos artificiais’ de Immanuel Kant”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, 2014, 19, 1, p. 105-116.

27C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 122, Frankfurt: Renger, 1732, p. 78.

28C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 123, ed. cit., p. 78. “Fantasia” traduz o termo *phantasma*, o produto da imaginação ou fantasia. Caberia lembrar que, na tradição estoica, *phantasma* é sinônimo de representação.

29Idem, §§ 124 e 125, p. 78-79.

30Idem, § 126, p. 80.

31Idem, p. 81.

32Idem, § 127, p. 81.

33“*A lex imaginacionis* é para Wolff a lei psicológica mais importante: ela se estende a todos os níveis do conhecimento, inferior ou superior, porque as associações se verificam onde quer que seja e dizem respeito a todos os produtos da mente. A interpretação wolffiana se torna uma interpretação standard e contribui muito para a gestação daquele paradigma associacionista que dominou incontestado até o fim do século XIX.” Luigi Cataldi Madonna, artigo citado, p. 116.

34*Metafísica tedesca*, § 801, ed. cit., p. 634. Leibniz também aceita que por vezes (*intendum*) “o sonhador animadverte o que sonha e, no entanto, continua não menos a sonhar.” G. W. Leibniz, *De vi persuadendi. De somnio et vigília*. In: *Philosophische Schriften*, II, Berlim: Akademie Verlag, 2006, p. 276.

35V-Anth/Menschen, AA 25, 997.

36V-Anth/Menschen, AA 25, 996.

37J. G. Sulzer, “Sur l’apperception et son influence sur nos jugemens” (1764), In: *Histoire de l’Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin*. Berlim: Haude und Spener, 1766, p. 418 e 420. Acessível pelo site da Staatsbibliothek de Berlim: <http://bibliothek.bbaw.de/>.

38Idem, p. 420.

39Idem, p. 421.

40“Os sonhos, portanto, tanto como as percepções singulares, devem ser distinguidos em claros e obscuros. O sonho, bem entendido, é *claro*, quando reconhecemos o que sonhamos; o sonho, de fato, é *obscuro*, quando não reconhecemos suficientemente o que sonhamos, se bem que sejamos conscientes do ato de perceber.” C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 137, p. 89.

41C. Wolff, *Metafísica tedesca*, § 805, ed. cit., p. 636. Cf. § 803, p. 636.

42Idem, *Psychologia empirica*, § 128, p. 82.

43Idem, § 128, p. 83.

44Idem, § 128, p. 83.

45Sobre a diferença entre o sonho “objetivo” e “subjetivo”, cf. *Philosophia prima sive Ontologia*, § 493, p. 381-382.

46“As representações dos sonhos são imaginações; logo, são poéticas (§ 38).” A. G. Baumgarten, *Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema*, § 37. In: *Estética. A lógica da arte e do poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 25.

47“Quanto mais clara for a representação das imaginações, tanto mais estas se tornam semelhantes às ideias sensíveis, de modo que muitas vezes equivalem a uma sensação ligeiramente mais fraca. Mas é poético representar as imaginações com a maior clareza possível (§ 17); logo, é um procedimento poético torná-las extremamente semelhante às sensações.” Idem, § 38, p. 25.

48Idem, §§ 51, 52, 53, p. 29 e 30. No § 57, Baumgarten resume: “As invenções em que muitos elementos se contradizem são utópicas e não heterocósmicas (§ 52), pois nas invenções poéticas nada se contradiz (§ 53)”. Mas mesmo que haja contradição, se esta não é perceptível, um “sonho”, um “mundo fabuloso” não é “reduzido a nada pelo tribunal estético. A verdade estética é diferente da verdade lógica.” A. G. Baumgarten, *Estética*, § 456, trad. cit., p. 137.

49Algo que já é antecipado pelo próprio Leibniz em seu texto *De vi persuadendi. De somnio et vigília*. Cf. acima nota 32.

50Christian Wolff, *Psychologia empirica*, § 114, p. 75.

51V-Anth/Mron, AA 25, 1283-1284.

52“Temos uma força do ânimo que não produz de novo o passado antes conhecido, mas gera novas representações da provisão [de representações] que foram dadas à mente. Essa capacidade criativa recebe o nome de imaginação produtiva ou faculdade de ficção ou composição [*Dichtungsvermögen*].” V-Anth/Menschen, AA 25, 981.

53V-Anth/Menschen, AA 25, 1004.

54Essas ideias recordam uma história que corria pela Alemanha e que é assim recontada por Karl Philipp Moritz: “*Um poeta em sonho*. O então professor Wähler de Göttingen costumava contar de si mesmo que, quando jovem, dera-se a tarefa de exprimir certo pensamento em dois versos gregos. Ele se ocupa alguns dias com isso, mas não consegue colocá-la em dois versos sem prejudicar a força do pensamento proposto. Certa noite adormece com o esforço de produzir os dois versos. Durante a noite ele chama sua camareira, pede luz, papel, pena e tinta, anota os dois versos buscados e encontrados durante o sono, deixa-os sobre a escrivaninha e dorme até a manhã.

Quando acorda, nada sabe do que aconteceu à noite e começa novamente a se forçar para encontrar os desejados versos, mas não consegue. Ele se levanta desgostoso, vai até sua escrivaninha e encontra os dois versos bastante bem acabados que tinham sido escritos à noite, aliás por seu próprio punho. Ele chama a criada e pergunta de onde vinha aquela folha escrita com duas linhas. Ela lhe conta então o que aconteceu. Ele, porém, jamais poderia ter se lembrado. Assegurava ainda que na noite anterior não havia bebido nenhuma bebida forte, tendo ido inteiramente sóbrio para a cama.” Karl Philipp Moritz, *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, 1785, vol. 3, p. 88-89. Acessível pelo site da Staatsbibliothek de Berlim: <http://telota.bbaw.de/> Caberia lembrar que Kant faz referência ao *Magazin* de Moritz no curso de antropologia *Mongrovius*, V-Anth/Mron, AA 25, 1365.

55V-Anth/Collins, AA 25, 101.

56Idem, ibidem.

57V-Anth/Parow, AA 25, 322.

58“Por isso, a fonte de todo erro terá de ser procurada única e exclusivamente na *influência desapercibida da sensibilidade sobre o entendimento* ou, para falar mais exatamente, sobre o juízo. Com efeito, é essa influência que faz com que ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas* e, por conseguinte, confundamos a *mera aparência da verdade com a verdade mesma*. Pois é nisso precisamente que consiste a essência da aparência, que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso.” *Lógica*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio: Tempo Universitário, 1992 p. 71 (Log, AA 09, 53-54).

59Anth, trad. cit., p. 74; AA 07, 175.

60V-Anth/Menschen, AA 25, 981.

61Idem, ibidem.

62V-Anth/Collins, AA 25, 47.

63V-Anth/Parow, AA 25, 270.

64C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, §§ 493-494, Frankfurt: Renger, 1736, p. 379-383.

65“Os poetas e oradores realizam a distinção por meio de uma porção de notas características coordenadas.” *Logik Bauch*, in: Immanuel Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*. Edição de T. Pinder. Hamburgo: Meiner, 1998, p. 120.

66*Lógica Jäsche*, trad. cit., p. 51. Log, AA 09, p. 34. No trecho aqui referido da *Lógica Jäsche* se afirma que “os seguidores de Wolff” opõem incorretamente a confusão à distinção, quando o correto é opor a confusão à ordem, e a indistinção à distinção. Justiça seja feita a Wolff. Kant parece não se lembrar do § 485 da *Ontologia* (ed. cit., p. 369) que apresenta detalhadamente essas oposições: “O oposto da ordem, que chamamos *confusão*, é uma dissimilitude óbvia no modo pelo qual as coisas juntas se colocam umas em relação às outras, ou seguem umas às outras. Pode ser chamada de *desordenação* [*inordinatio*] [...] Os alemães chamam de *Unordnung* ao oposto da ordem, assim como os franceses o chamam de *desordre*, palavras que pelas leis da gramática deveres verter em latim por *inordinis*; o vocábulo, contudo, tem pouca acolhida entre os latinos.”

67Em sendo assim, não seria plausível dizer que há, no interior do dogmatismo, um dogmatismo mais dogmático e um dogmatismo mais flexível? Ou, questiona-se a ser respondida noutro lugar: não haveria, no coração do dogmatismo mesmo, uma *crítica* ao dogmatismo, uma antecipação clara daquilo que Kant chama de dogmatismo e “modo dogmático de pensar”?

68*Ontologia*, § 483, ed. cit., p. 379.

69*Psychologia rationalis*, § 191, p. 90.

70V-Anth/Collins, AA 25, p. 47; V-Anth/Parow, AA 25, p. 270-271.

71V-Anth/Parow, AA, 126.

72Desde o texto de juventude de Leibniz sobre *de somnio et vigília*, a recordação e a conexão entre o passado e o presente são o critério pelo qual se discerne o sonho da vigília. G. W. Leibniz, *De vi persuadendi. De somnio et vigília*, ed. cit., p. 276.

73TG, AA, II, p. 277. A referência de Kant parece ser o § 24 da *Monadologia*, em que Leibniz fala do estado de “*étourdissement*” (atordimento ou atordoamento) que acometeria uma mônada que não tivesse nenhum conhecimento distinto. Caberia lembrar que Kant parece se inspirar numa passagem da Metafísica de Meier, que trata da faculdade fictícia ou compositiva (*Dichtungsvermögen*). É esta faculdade a responsável pela montagem daqueles conceitos que se compõem de notas características de representações diversas, ou daquilo que é conhecido como conceito factício ou fictício: “Assim obtemos, por exemplo, o conceito de uma substância que representa o universo apenas obscuramente. Nós separamos meramente o conceito de uma substância de nossas sensações claras, e ligamos a isso o conceito de uma representação meramente obscura do mundo, obtendo, portanto, com isso a representação de um gênero de substâncias que compreende sob si essas substâncias particulares que jamais sentimos claramente.” G. F. Meier, *Metaphysik*, III, § 587. Hildesheim/Zurique/Nova Iorque: Olms, 2007, p. 186. Com outros textos dogmáticos, a passagem é certamente importante para a noção de conceito fingido em Kant, tal como aparece nos seus cursos de Lógica. A separação entre o conceito fingido no seu sentido formal (“A forma de um conceito, enquanto representação discursiva, é sempre factícia.”, *Lógica*, trad. cit., p. 111, AA 09, 93) e no seu sentido material será fundamental para a tentativa de diferenciação do criticismo e da metafísica. Ao fazer a crítica desta parece haver em Kant, entre tantas coisas, a fusão de uma concepção do sonho a uma compreensão (também largamente dogmática) da formação de conceitos factícios.

74Immanuel Kant, *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995, p. 52. AA, XX, p. 285.

75Christian Wolff, *Ontologia* § 493, p. 382.

76A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 594. In *Estética. A lógica da arte e do poema*, p. 214 (tradução ligeiramente modificada).

77Contra os visionários em estética, cf. *Meditações filosóficas*, § 37, p. 25.

78V-Anth/Friedländer, AA 25, 529. “[...] quando se toma por sensação o que ocorre na imaginação e se está exposto ao engano do sentido interno, [o indivíduo] é chamado de fantasista, àquele, porém, que está sempre com sua imaginação no mundo dos espíritos, se chama um delirante.” (V-Anth/Parow, AA 25, 283.)

79KdU, AA 5, 332. A principal referência para a medicina espiritual no âmbito alemão é E. W. Tschirnhaus, *Medicina mentis, sive, Artis inveniendi praecepta generalia/Médecine de l'esprit ou Préceptes généraux de l'art de découvrir*. Tradução francesa, introdução e notas de Jean-Paul Wurtz. Paris: Ophrys, 1980. Para a influência da mente sobre o corpo, ver a lista de obras médicas citadas em V-Anth/Mron, AA 25, 1365. Para a influência involuntária do corpo sobre a mente, V-Anth/Mron, AA 25, 1366 e segs. O benefício recíproco entre corpo e mente é explicada assim nesse curso: “Podemos chegar a nossa mente e à mente dos outros pelo corpo e, por sua vez, chegar ao corpo pela mente, isto é, pela cultura dela. O corpo age sobre e pressiona a mente, e a mente age sobre e pressiona o corpo.” (idem, AA 25, 1364).

80“Três notas características da loucura [*Verrückung*]: Que o homem não seja consciente de ter a marcha de seus pensamentos em seu poder (como no sonho) [...]” Refl 505, AA 15, 219. Sobre o desvario, o sonho do visionário, quando se toma as representações do sentido externo por conhecimento empírico, cf. a passagem importante da *Antropologia pragmática*, Anth, AA 07, 161, trad. cit., p. 60-61.

81V-Anth/Menschen, AA 25, 1005-1006.

82“Entre os ideais, o ideal moral é o mais perfeito; quem vive segundo esse ideal era chamado sábio pelos antigos; entretanto, ele é efetivamente impossível, porque nenhum homem obteve da natureza os dons pelos quais pudesse viver segundo esse ideal. Todos esses ideais são verdadeiros na razão, mas não reais no mundo, e aqueles que pensam em realiza-los são chamados de fantasistas da razão.” V-Anth/Parow, AA 25, 327-328. Mas a fantasia racional é um passo incontornável para se chegar à moralidade, ou seja, passar pela idolatria é uma necessidade da *Aufklärung*, como se lê numa passagem fundamental da *Antropologia pragmática*, trad. cit., p. 90 (Anth, § 38, AA 07, 192)

83 Sulzer, “Sobre a apercepção e sua influência sobre nossos juízos”. In: História da Academia Real de Ciências e Belas-Letras de Berlim. Berlim: Haude et Spener, 1766, p. 431-432.

84 Idem, ibidem, p. 433.

85F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. In: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Edição de W. Jaeschke e I.-M. Piske. Hamburg: Meiner, 2004, p. 13.

86Idem, p. 76.

87Idem, p. 66.

88Idem, p. 68.

89“Über den transzendentalen Idealismus”, ed. cit., p. 109 e segs. Sobre o “dilema de Jacobi”, como o chama Hans Vaihinger, ver o estudo minucioso deste em seu *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, especialmente o Excurso sobre “Die affizierenden Gegenstände”, Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, vol. II, p. 35 e segs.

90Lição, aliás, mais que sabida por Kant: “Os sonhos surgem no estado de adormecimento, mas não de sono profundo. Os sentidos têm de exercitar a imaginação [...]” V-Anth/Parow, AA 25, 298.

91 Jacobi, *David Hume über den Glauben*, p. 21.

92“Por vezes o pensador que está no caminho errado precisa ser assustado pelas suas consequências, a fim de que se torne mais atento aos princípios pelos quais ele se deixou levar como que sonhando.” TG, AA 2, 327.

93F. H. Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*. Introdução, tradução e notas de L. Guillermit. Paris, Vrin, 2000, p. 132.

94Refl 6313, AA 18, 614.

95Idem, ibidem.

96 O Prefácio a *Sonhos*, nas edições consultadas, não traz numeração de página.

97 Cf. Anth/Mensch, AA 25, 164-165. Mas não se pode esquecer que também Leibniz já ensinava que a alma jamais deixa de sentir o que se passa no corpo, mesmo no sonho. Cf. toda a sequência sobre o sonho nos *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livro II, cap. 1, §§ 12 e segs. Paris: Garnier-Flammarion, 1990, p. 90 e segs.

98A comparar com o trecho da *Antropologia pragmática*: Quando se diz ter tido um sono pesado, sem sonhos, isso nada mais é que não se recordar destes ao despertar, o que pode ocorrer também a alguém acordado, caso as imagens mudem rapidamente, a saber, quando está distraído, e, à pergunta sobre o que está pensado agora com o olhar momentaneamente fixo num mesmo ponto, ele responde: ‘Eu não estava pensando em nada’. Anth, § 31, AA 07, 175 (trad. cit., p. 74).

Recebido / Received: 01/08/15

Aprovado / Approved: 22/08/15.

THE COMMUNITY WITHIN US: ABOUT THE DISTINCTION BETWEEN *WILLE* AND *WILLKÜR*

Alberto PIRNI*

I.

The main purpose of the essay – which focuses mainly on the *Critique of Practical Reason* and *Metaphysics of Morals* – is to develop some arguments devoted to the “rehabilitation” of the concept of community and its structural relevance within Kantian thought. In order to find a potentially fruitful theoretical “access” to the topic, it is appropriate to reconsider the Kant’s presentation of the concept of *autonomy* within the context of the *Critique of Practical Reason*, and precisely in Paragraph Eight of the First Chapter of the *Analytic of Pure Practical Reason*.

Autonomy of the will [*Autonomie* des Willens] is the sole principle of all moral laws and of duties in keeping with them; *heteronomy* of choice [*Heteronomie* der Willkür], on the other hand, not only does not ground any obligations at all but is instead opposed to the principle of obligation and to the morality of the will. That is to say, the sole principle of morality consists in independence from all matter of the law (namely, from a desired object) and at the same time in the determination of choice [Bestimmung der Willkür] through the mere form of giving universal law that a maxim must be capable of. That *independence* [Jene *Unabhängigkeit*], however, is freedom in the *negative* sense, whereas this *lawgiving of its own* [*eigene Gesetzgebung*] on the part of pure and, as such, practical reason is freedom in the *positive* sense. Thus the moral law expresses nothing other than the *autonomy* of pure practical reason, that is, freedom, and this is itself the formal condition of all maxims, under which alone they can accord with the supreme practical law².

At least two theoretical points of this complex definition deserve to be schematically highlighted. In the *first* place, unlike the context of the *Grundlegung*, in which Kant relates both *autonomy* and *heteronomy* to the concept of *Will* (the German *Wille*),³ in the definition

quoted above the author connects for the first time unequivocally *heteronomy* to the notion of *choice* (*Willkür*). Secondly, Kant introduces here not only an important connection between *autonomy* and *freedom*, but also, immediately, a double notion both of *will* and of *freedom*. In other terms, we have the double notion of *Will* as *Wille* and as *Willkür*, and, contextually, the double notion of *freedom*, understood both in a *negative* and *positive* sense.

Let me first deepen the first duplicity. In order to understand the distinction and, nonetheless, the interconnection between these two concepts, we have to move away from the text of the *Groundwork* and to dwell upon the First Paragraph of the *Introduction to the Metaphysics of Morals*, significantly entitled *On the relation of the faculties of the human nature with the moral laws*. In this context, Kant finally outlines a first explicit distinction between *Wille* and *Willkür*:

The faculty of desire in accordance with concepts [Das Begehrungsvermögen nach Begriffen] [...] insofar as it is joined with one's consciousness [Bewußtsein] of the ability to bring about its object by one's action it is called *choice* [*Willkür*] [...]. The faculty of desire whose inner determining ground, hence even what pleases it, lies within the subject's reason is called the *will* [*Wille*]. The will is therefore the faculty of desire considered not so much in relation to action (as choice is) but rather in relation to the ground determining choice to action [zur Handlung]⁴.

By following this passage, while *Willkür* is the conscious volition of a specific object that immediately connects itself to the action oriented to the concrete achievement of that object, *Wille* locates itself on a higher level – or rather on a less immediate one – with regard to the concrete agency: It is in direct touch with practical reason, and produces by that relation a purely rational «determining ground» that the *Wille* indicates to the *Willkür*, so that the latter could choose to make it *its own* determining ground, or rather the ground in conformity with which the *Willkür* orientates the agency itself.

Confirming this issue, Kant goes about this topic in the *Fourth Paragraph* of the *Introduction*, in which he affirms, among other things, that «laws proceed from the will, *maxims* from choice»⁵. Quoting Allison, we can affirm that «Kant uses the terms *Wille* and *Willkür* to characterize, respectively, the legislative and executive function of a unified faculty of volition, which he equally refers to by qualifying it as *Wille*»⁶. *Wille* therefore implies a larger and more comprehensive meaning, connotating the entire faculty of volition, and a stricter and specific one, which Kant connects only to a specific function of that faculty.

It's also necessary to underline that the attribution of the *executive* character to the *Willkür* doesn't imply that the latter has to be considered as a function constantly determined by something other than itself, namely by a determining ground coming from the *Wille*, that the *Willkür* would set simply on the level of effectiveness. It must not be forgotten that the *Willkür* remains always firstly defined by the character of *spontaneity*, namely by the capacity of starting by itself a process whatsoever; in other words, it is defined by the character of constituting itself the first cause of a series of effects. Rather, the *executive* qualification means that the *Willkür* turns to the *maxims* of agency, namely it deals directly with the execution of the action.

II.

Bearing in mind this broad theoretical framework, we can now try to enlighten the remaining part of the new conceptual panel presented in Paragraph Eight, by focusing on the double meaning of the notion of *freedom* (*negative* and *positive*), developed by Kant in the same context of the definition of *autonomy of the will* and in conjunction with the double qualification of that unique faculty of volition known as *Wille* and as *Willkür*. Nevertheless, before focusing on this second theoretical point, it's preliminarily necessary to underline a further aspect, which Beck (in his *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*) doesn't seem to recognize adequately, but which is however relevant – as suggested by Landucci – in order to reach a full understanding of the complete meaning of the concept of freedom⁷.

It is important to specify that both meanings of freedom mentioned by Kant in *Paragraph Eight* are connected to each characterization of the notion of *Wille*. This issue could *prima facie* astonish Kant's reader,⁸ since there are very explicit passages, mostly in the *Metaphysics of Morals*, in which Kant seems explicitly – and exclusively – to attribute the *negative* meaning of freedom to *choice* and the *positive* one to *will*.⁹

On the other hand, narrowing in this moment the analysis to the context of the *Critique of practical reason*, we are convinced about the possibility of acknowledging a double meaning of the concept of *freedom* for each of the two functions of *will* distinguished above, although Kant dwells upon this point in a mostly implicit or very concise form. I would also like to highlight that the clarification of this double definition is not devoted to denying the issue from the *Metaphysics of Morals*, but intends only to contribute to its enlargement and integration.

This definition emerges in immediate form with regard to the *Wille*, while it appears more indirectly in relation to the *Willkür*. The freedom of the *Wille* is derived by Kant from the concept of its *autonomy*. In fact, if we come back to the position of that «sole principle of morality», we meet the affirmation that morality «consists in independence from all matter of the law (namely, from a desired object)».¹⁰ In this independence, as Kant affirms later on, we have to recognize the *negative concept* of freedom, namely the one traditionally indicated as “freedom from”. This is the freedom *from* any possible compulsion or external intervention, the independence *from* something or someone that could oblige us, but that we can also not take into account.¹¹ In the last case, this is the possibility of not articulating a law that would be commanded to us by a material principle, that is, a law that would find its determining ground in the sensible matter or in the object desired.

The *autonomy of the will* includes also a *positive meaning* of freedom, consisting of the «determination of choice through the mere form of giving universal law»¹². It is recognizable in this short quotation what we usually define as the “freedom of”, namely the capacity of doing single actions such as the faculty of operating effectively in order to implement plans of action. In this case, we find here the possibility of offering to the *choice* a universally valid legislation, i.e. valid for the *choice* of every being capable of reason, since exclusively grounded in the legislative form that is common to every possible *Maxim* each person could articulate.

But the double negative-positive explication regards also the *Willkür*, the second function of that single faculty of volition. However, in order to recognize and specify this double definition it is necessary to leave behind the *Critique of Practical Reason*, and to turn to the first *Critique*, dwelling particularly upon an important passage of the *Antinomy of Pure Reason*, the second Chapter of the Transcendental Dialectic. We are now referring to the paragraph with the title – surely not immediately understandable – *Resolution of the cosmological idea of the totality of the derivation of occurrences in the world from their causes*.

Here Kant recovers the thematic core handled in the *Third Conflict of the Transcendental Ideas*, where had been placed the dialectic – more precisely, «the conflict» – between liberty and necessity with regards to causation of the phenomena of the world. The discussion of that «conflict» had essentially led to «admit» the idea of «an *absolute* causal *spontaneity* [*absolute Spontaneität*] beginning *from itself* a series of appearances that runs according to natural laws, hence transcendental freedom»¹³. Therefore, it has to be admitted «a transcendental idea of freedom», on which – as Kant affirms now – «the practical concept of freedom is grounded».

Freedom in the practical sense [*Freiheit im praktischen Verstande*] is the independence of the power of choice [*Unabhängigkeit der Willkür*] from *necessitation* [*Nötigung*] by impulse of sensibility. For a power of choice is *sensible* [*sinnlich*] insofar as it is *pathologically affected* (through moving-causes of sensibility); it is called an *animal* [*tierisch*] power of choice (*arbitrium brutum*) if it can be *pathologically necessitated*. The human power of choice is indeed an *arbitrium sensitivum*, yet not brutum but liberum, because sensibility does not render its action necessary, but in the human being there is a faculty of determining oneself from oneself [*Vermögen von selbst zu bestimmen*], independently of necessitation by sensible impulse¹⁴.

In this passage, Kant affirms the existence of a concept of «freedom in the practical sense» that regards and applies itself to the human *choice* – namely the *human power of choice*, following the translation of *Willkür* by Guyer. This new concept seems clearly to correspond to what in the context of the second *Critique* we could call the *negative freedom of the choice* – although this definition is not explicitly mentioned in that context. As in the case of the analogous meaning of freedom as applied to the *Wille*, basically we are dealing with a form of *Unabhängigkeit*, of an *independence from* something, namely, in this case, of a “freedom from” the natural inclinations and the impulses of sensibility.

Thus, *negative freedom* referred to *choice* is a form of freedom that animals do not attain – and their *Arbitrium* remains therefore *brutum* – but that regards indeed constitutively the *arbitrium* of a being capable of reason, which precisely in this sense is called *liberum*.

Moreover, there is a second sense in which we can predicate the freedom of *human choice*; a sense that – although not explicitly affirmed by Kant – is possible to gather from the same words with which ends the passage I just quoted. Kant firstly says that man can call himself “free” from necessitation by means of senses and sensibility. And this is freedom in a *negative sense* referred to *Willkür*.

But, secondly, Kant sustains also that «the human power of choice» [*menschliche Willkür*] is *liberum* since man possesses a «faculty of self-determination». In my opinion,

this is a somehow synthetic but unequivocal affirmation of a *positive* concept of *freedom*. In other terms, we are here not only in front of the “freedom from”, the independence from the impulses of sensibility, but also, contextually, in front of the “freedom of”, namely the capacity of making a choice and weighing up a possible determining ground of an action.

From this interpretative point of view, some clarifications are still needed. In relation to *Willkür*, it is legitimate to speak of *positive freedom*, but only, so to say, in the sense of *second level positive freedom*. We must remember, in fact, that, while *Wille* is the «faculty of laws» *Willkür* is the «faculty of maxims». ¹⁵ *Willkür* is not allowed to “implement”, or to put into effect a «universal legislation». In other words, it is conceptually not possible for it to formulate laws – and this is because we can never define it as *autonomous*: as it is well known, within the Kantian etymological framework, the *law* (*nomos*) does not spring from *Willkür* itself, but rather from *Wille*, which coincides with pure practical reason.

However, the freedom of *Willkür* is in any case a *positive* one, even if it could never be a freedom «as autonomy of pure practical reason». *Willkür* can in fact decide by which *law* – by the “law of sensibility” (namely, the sphere of inclinations) or by the law of reason – it wants to be determined or, in other words, it can decide from which source of determinations to infer the maxim of agency. Within this perspective, therefore, its freedom is not the “freedom of” formulating the *law*, but nevertheless it is a “freedom of” creating the *maxim* according to the law chosen by itself.

Anyway, only within this theoretical perspective acquires intelligibility the Kantian dichotomy between autonomy of the *will* and heteronomy of *choice*. Since there is no “autonomy of choice”, it is self-contradictory to think of the existence of a “heteronomy of will”, since this would be equivalent to thinking that the will as *Wille* – directly coinciding with *practical reason* – could give itself a law different from that given by the unique pure practical reason. In other terms, this would be equivalent to affirming that *practical reason* can turn into something other than itself, a sort of *non-reason* – an issue totally inconceivable within the Kantian universe.

Although the *negative* sense of freedom seems to stand out with more directness and evidence as referring to *Willkür*, and the *positive* one as referring to *Wille*, we have thus to conclude that both meanings of the concept of *freedom* are present in both two dimensions of the faculty of will. Both *Wille* and *Willkür* are legitimately called *free* – and both in the double sense of the term: everyone implies constitutively what we could call an “excluding side” – connected to the possibility of avoiding something, or of being able to avoid doing something – and a “proactive” one – which indeed expresses that we can do something with awareness and taking responsibility for it.

III.

The recognition of a double dimension of free will, if on the one hand leads us to distinguish an *arbitrary* from an eminently *voluntary* level, on the other hand can direct us to reflect on the two different operative modes which govern these dimensions. Whilst “will” in

the sense of *Willkür* has its own *specific difference* in the articulation of subjective *principles* of single actions, “will” in the sense of *Wille* can be identified in the formulation of the *moral law*.

The *dialectic* that in this way appears to be established between *Maxime* and *Gesetz* leads us to interpret the distinction between «subjective principle» and «objective principle» with which the *Analytic of Pure Practical Reason* opens. This is not so much in the sense of the traditional metaphysical dialectic between *subject* and *object*, but rather – and eminently – in the sense of a more authentically ethical dialectic which originates between the single subject and a multiplicity of subjects, that is between *subjectivity* and *intersubjectivity*.

The perspective opened by *Willkür* remains in this sense anchored to the subjective and individual dimension, or rather substantially circumscribed to the single subject who must choose between their own individual inclinations – which takes the form of a unique and unrepeatable set of material and spurious reasons – and the *moral law*, which in itself however, as *Willkür*, does not directly contribute to formulating.

The perspective of *Wille*, indeed, assumes immediately the form of being constitutively open to the intersubjective dimension and of contemplating the existence of others. This occurs because the «action» proper to this function of will coincides with the formulation of a «universal legislation», or rather of a prescriptive restraint that derives from *autonomy*, from the self-legislation of each agent and that each person, as a being capable of reason, cannot but consider valid at a universal level, that is for every other being capable of reason.¹⁶

If I limit my awareness at the level of *Willkür*, Kant seems to suggest, I remain confined to *solipsism*, to a conflict between different reasons entirely within myself as a single subject¹⁷. If, however, I reach the awareness of possessing a *will*, or rather if I become certain that *pure reason* has in itself its *practical use* which determines in a purely rational way the will, I manage to open my subjectivity, to open myself immediately and constitutively to the other – the other individual, but also to all the other individuals – thanks to the awareness of the law of which we are custodians and which we contribute to make effective within a common restraint.

The affirmation of the practical law coincides here with the *sharing of this law*; the free and autonomous act reveals itself as an act sure determined by the single subject – and therefore constitutively *free* – but also *common*, as such as shared among single autonomous subjects: a free act that at the same time identifies with the determination of a reciprocal obligation.

The existence of this “legislative” capacity, which makes us subject of the *law* – reasonable beings able to formulate the *fundamental law of pure practical reason* –, involves us at the same time in the role of subjects to the law – reasonable beings «but finite» (in sense of limited), who must subject themselves to the law in the form of a *categorical imperative*. This, in other terms, reminds us that the *legislator* is also the *addressee* of the law, that the community of *autonomous legislators* is also the same entity which first of all – and in exclusive manner – is accountable for the respect of that law, and which must respect the commitments and obligations that are implicit in the law.

Still, the articulation of such a concept of *community* cannot lose sight of the fact that it is made up of single *autonomous* subjects, that is of subjects who are in themselves *free*. As

Esposito appropriately suggests, «the community is not a common subject or a substance, but the way in which single individuals who are irreducible among themselves exist together».¹⁸

Community can never become a structure which encloses these subjects in a kind of “deadly embrace”, but however it still has the dual role of constituting a bond which unites the different singularities in a single destiny and which, at the same time, guarantees their separateness and free expression.

On the one hand, if we must conclusively recognise that «the greatest discovery of Kant is that the law is not a mere restriction of freedom, but is in itself a product of freedom»,¹⁹ it is necessary, on the other, to admit that only the communitarian perspective opened by the idea of freedom of the will enables us to fully understand that discovery and the ultimate significance implicit in it.²⁰

However, the accomplished explanation of this idea leads us to recognise a further and perhaps not less relevant element of novelty elaborated by Kant with respect to the overall structure of the moral universe. If we return once again to reflect on the dual qualification of the will in the sense of *Willkür* and *Wille*, we can at this point legitimately claim that Kant intended to present in a new way the potentially conflictual but unavoidable relationship between *single* subject and the *multiplicity* of subjects that makes up the very essence of ethics, shifting it however towards the inside, towards the *interior forum* of the subject itself.

This assumption seems to be further confirmed by the articulation of the theme of freedom elaborated within the context of the second *Critique* examined here, and particularly by application of the double concept of freedom to both functions of will. The presence of the *negative* concept of *freedom* in relation to *Wille* and of the *positive* concept – but only of *second level*, in the sense clarified above – in relation to *Willkür*, originates from that same interpretative framework. This presence appears substantially functional to developing and to emphasizing still more decisively the community tension and the dialectic between subjectivity and intersubjectivity within the same subject, duplicating it now also within the two functions of the will.

Still, the existence of a concept of *negative freedom* in the context of *Wille* – which Kant qualifies as «independence from all matter of the law (namely, from a desired object)» –, reproduces the unfailing necessity of excluding each matter – which can only be *subjective* – from the legislative activity of an *autonomous* will, which in this way can only produce a legislation of *pure practical reason* valid at a universal level – or rather at a level that is constitutively *common* to each reasonable being – and, in this sense, intrinsically harmonic and *communitarian*.²¹

The reciprocal and contrary existence of a *positive* concept of freedom in relation to *Willkür* does not constitute, just as in the previous case, the affirmation of a necessity, but rather, and exclusively, the *prospective of possibility* which, in effect, enables us to identify the existence of a community tension also at the level of *choice*.

In fact, whereas in the dimension of *Wille* we are already still and systematically open to intersubjectivity, in that of *Willkür* we are only potentially open to intersubjectivity, in that the latter dimension is perennially caught between forming the principle of acting, which start

from the sensitive inclinations of the single subject, and articulating a principle conforming to *common* moral law.

The dialectic between *solipsismus* and *community*, which originates within the faculty of the will – and is reasserted reverberating inside each of the functions of which it is composed –, therefore implies *a priori*, the shift of a relational dimension, both external and phenomonic, towards an internal and noumenic perspective.

That relation between different subjects, which must be realised in a categorical commitment for each person, thus goes beyond the character of historical-situational randomness or of mere legal-political exteriority, to assume the character of a real existential constitutivity by the being capable of reason. Such a relation is therefore compensated at the level of an *a priori communitarian character* of human existence, structurally delivered to individuality but also, at the same time, consigned to live together with others.

REFERENCES

- Allison, Henry E.. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Beck, Lewis W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960.
- Esposito, Roberto. "Libertà comune", *Micromega*, 4 (2000), 199-208.
- , *Communitas. The origin and destiny of community*, Trans. by T. Campbell, Stanford: Stanford University Press 2010.
- Faggion, Andrea. "Remarks on 'The only Original Right Belonging to every man by virtue of his humanity'", *Estudos Kantianos*, 3 (2015), n. 1, 57-66.
- Gonnelli, Filippo, *Guida alla lettura della 'Critica della ragion pratica' di Kant*. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Trans. and ed. P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2005⁸.
- , *Critique of Practical Reason*, translated and edited by M. Gregor, Introduction by A. Reath, Cambridge, Cambridge University Press 2010¹⁰, 30].
- , *The Metaphysics of Morals*, transl. and ed. by M. Gregor, Introduction by R.J. Sullivan, Cambridge, Cambridge University Press 2005⁷.
- Ivaldo, Marco. "Volontà e arbitrio nella *Metafisica dei costumi*", in S. Marcucci (Ed.): *Kant e la morale. A duecento anni da 'La metafisica dei costumi'*, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, 41-67.
- La Rocca, Claudio. "Volontà e arbitrio". In Id., *Strutture kantiane*, Pisa: ETS, 1990, 75-99;
- Landucci, Sergio. *La 'Critica della ragion pratica' di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma: Nuova Italia Scientifica, 1993.
- Pirni, Alberto. *Il 'regno dei fini' in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Genova: il melangolo, 2000.
- , *Kant filosofo della comunità*, Pisa: ETS 2006.

-----, “Sul fondamento, ovvero il non-luogo della comunità politica / About the Ground – that is, about the no-place – of political community”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42 (2009): 37-70.

-----, “Hacia una Crítica de la razón armónica”, *Con-Textos Kantianos – International Journal of Philosophy*, 2 (2015), n. 2: 20-31.

ABSTRACT: Starting with an analysis of the concepts of *Wille* and *Willkür*, the essay distinguishes different meanings attributed to the freedom of the will (§ 1). Secondly, it distinguishes a *positive* from a *negative* dimension of that freedom, referred both to as *Wille* and *Willkür* (§ 2). Finally, the development of this aspect leads to a rethinking of the internal dynamics of the entire faculty of the will from a communitarian perspective (§ 3), by redefining as an *a priori* figure the relationship between *singular* subject and *multiplicity* of subjects, which Kant considered to operate already in the inner *forum* of every single being capable of reason.

KEYWORDS: *Wille*, *Willkür*, freedom, community, Critique of Practical Reason, The Metaphysics of Morals.

NOTES

* Alberto Pirni (Ph.D. University of Genoa, Italy) is Affiliate Researcher of *Political Philosophy* at the Scuola Superiore Sant’Anna – Pisa, where he is also Adjunct Professor of *Political Philosophy* and *Public Ethics*. During and after his PhD he was visiting scholar at the Universität Tübingen and the Universität Freiburg i.Br. Among his research interests: Kant; issues in contemporary practical philosophy (multiculturalism, public ethics, ethics and robotics). Since 1998 (foundation year) he is Scientific Coordinator of *Acqui Terme Summer School in Philosophy* (Alessandria, Italy) and member of Scientific and Editorial Committee of several journals and book series. Among his publications about Kant: *Il ‘regno dei fini’ in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Genova: il melangolo, 2000; *Kant filosofo della comunità*, Pisa: ETS, 2006; *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Acqui Terme: Impressioni Grafiche, 2003 (ed. by, with D. Venturelli), Kant y las declinaciones de la armonía, «Con-Textos Kantianos – International Journal of Philosophy», 2 (2015), n. 2 (ed. by). Contact: a.pirni@sssup.it; <http://www.cdg-lab.dirpolis.sssup.it/en/staff/academic/alberto-pirni/>. A different and preliminary version of this essay appeared as “Freedom of the Will in Communitarian Perspective”, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsgs.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. XI. Internationaler Kant-Kongress*, Berlin: De Gruyter 2013, Vol. III, pp. 509-520.

2 KpV, AA 05: 33.9-25 [*Critique of Practical Reason*, translated and edited by M. Gregor, Introduction by A. Reath, Cambridge, Cambridge University Press 2010¹⁰, 30].

3 This appeared unequivocally since the titles of the first two short paragraphs of the Second Section of the work (GMS, AA 04: 440 f.), significantly titled: *Autonomy of the Will as the Supreme Principle of Morality* [Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit] and *Heteronomy of Will as the Source of All Spurious Principles of Morality* [Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unächtigen Principien der Sittlichkeit].

4 MS, AA 06: 213.8-12 [*The Metaphysics of Morals*, translated and edited by M. Gregor, Introduction by R.J. Sullivan, Cambridge, Cambridge University Press 2005⁷, 13]. Deserves to be remembered that Kant elaborates on the distinction even in the *Vorarbeit zur Metaphysik del Sitten*, the notes in preparation for what would become the *Metaphysics of Morals* (VAMS, AA 23: 248 f., 379, 383 f.). About the distinction between *Wille* and *Willkür* in the complex context of the *Metaphysics of Morals*, here only shortly taken into account, have to be considered firstly the researches by Claudio La Rocca, “Volontà e arbitrio”. In Id., *Strutture kantiane*, Pisa: ETS, 1990, 75-99 and by Marco Ivaldo, “Volontà e arbitrio nella *Metafisica dei costumi*”, in S. Marcucci (Ed.): *Kant e la morale. A duecento anni da ‘La metafisica dei costumi’*, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, 41-67.

5 MS, AA 06 : 226.3 [*The Metaphysics of Morals*, 18].

6 Henry E. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 129.

7 See Sergio Landucci, *La ‘Critica della ragion pratica’ di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma: Nuova Italia Scientifica, 1993, 78-80 and n. 48.

8 In fact, just to mention one of the most influential contemporary readings, Beck seems to assign the concept of *positive* liberty only to the *Wille* and that of *negative* freedom only to the *Willkür* (see Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press 1960, 180 f. and 202 f.). Among other convergent interpretations, see also Filippo Gonnelli, *Guida alla lettura della ‘Critica della ragion pratica’ di Kant*. Roma-Bari: Laterza, 1999, 83 f.

9 For example, see MS, AA 06: 213 f. [*The Metaphysics of Morals*, 13 f.]

10 KpV, AA 05: 33.17-18 [*Critique of Practical Reason*, 30].

11 Among the recent studies about this topic see: Andrea Faggion, “Remarks on ‘the only Original Right Belonging to every man by virtue of his humanity’”, *Estudos Kantianos*, 3(2015), n. 1, 57-66.

12 KpV, AA 05: 33.18-19 [*Critique of Practical Reason*, 30]

13 KrV, A 446 / B 474 [*Critique of Pure Reason*, Trans. and ed. P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2005⁸, 484].

14 KrV, A 534 / B 562 [*Critique of Pure Reason*, 533].

15 As Kant will sustain explicitly in *The Metaphysics of Morals*: «laws proceed from the will, maxims from choice» (MS, AA 06: 226.3 [*The Metaphysics of Morals*, 18]).

16 The words of the *Remark I*, which follow the dictates of § 8, seem to allude directly to this double dimension: «Thus a practical precept that brings with it a material (hence empirical) condition must never be reckoned a practical law. For, the law of the pure will, which is free, puts the will in a sphere quite different from the empirical [...]. All the matter of practical rules rests always on subjective conditions, which afford it no universality for rational beings other than a merely conditional one (in case I *desire* this or that, what I would then have to do in order to make it real), and they all turn on the principle of *one's own happiness*» (KpV, AA 05: 34.1-14 [*Critique of Practical Reason*, 31]).

17 Kant mentions explicitly the latin term *solipsismus* in KpV, AA 05: 73.14 [*Critique of Practical Reason*, 31]. The term is connected to the notion of *Selbstsucht* (regard for oneself; egoism) and *Selbstliebe* (love for oneself; self-love). Both notions recur several times in the *corpus* of Kantian ethical-religious and political writings, and are essentially connected to the recognition of a non respectful conduct of the moral law.

18 Roberto Esposito, “Libertà comune”, *Micromega*, 4 (2000), 199-208, 208. For a larger framework of the same issue see also Id., *Communitas. The origin and destiny of community*, Trans. by T. Campbell, Stanford: Stanford University Press 2010.

19 Beck, *Commentary*, 179.

20 I have reconstructed and articulated the metaphysical framework that lies behind a communitarian interpretation of practical philosophy by Kant – also through a large analysis of the main writings and unpublished materials – in my book *Kant filosofo della comunità*, Pisa: ETS 2006. From the political point of view, let me recall my essay: “Sul fondamento, ovvero il non-luogo della comunità politica / About the Ground – that is, about the no-place – of political community”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42 (2009): 37-70.

21 I tried to developed this last point in Alberto Pirni, “Hacia una Crítica de la razón armónica”, *Con-Textos Kantianos – International Journal of Philosophy*, 2 (2015), n. 2: 20-31.

Recebido / Received: 02/07/15

Aprovado / Approved: 29/07/15.

ASSIOMI SURRETTIZI E CHIMERE NELLA DISSERTAZIONE *DE MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS FORMA ET PRINCIPIIS* (1770)*

Igor Agostini**

PREMESSA

Questo intervento ha per oggetto la teoria kantiana degli assiomi surrettizi della seconda specie nella *sectio V* ed ultima della *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* del 1770.

La critica agli assiomi surrettizi della seconda specie non costituisce il tema più noto della *Dissertatio*. Anche solo un rapido colpo d'occhio alle rispettive introduzioni d'autore alle edizioni, ormai in varie lingue, di questo scritto (Assunto, Campo, Carabellese, Ciafardone, Hinske, Lamacchia, Mouy, Pelletier, Walford¹) conferma il dato emergente dalle tante esposizioni, spesso anche specialistiche, del pensiero di Kant,² ovvero che ciò che da sempre ha maggiormente interessato gli studiosi, nella *Dissertatio*, sono state altre parti dell'opera, in molti – se non nella maggior parte – dei casi, la *sectio III*, consacrata allo spazio ed al tempo, soprattutto a motivo della presenza degli argomenti sull'idealità (e l'assolutezza) di spazio e tempo, la grande scoperta del 1770, che passeranno in blocco, con alcune modifiche, nell'*Estetica trascendentale* della *KrV*.

Nondimeno, a scapito di questo fatto, non mancano indagini concernenti la questione degli assiomi surrettizi: per non riferirsi che ad alcuni studi più recenti, si potrebbero segnalare qui le pagine dedicate alla questione da Brigitte Falkenburg, Constantin Rauer, Paul Guyer, Michelle Grier, e, in particolare, da Hanno Birke-Bertsch, autore di uno studio interamente dedicato al concetto di *subreption*.³

Rispetto a questi contributi, che si configurano come analisi complessive del pensiero di Kant o, comunque, estese alla totalità del *corpus* kantiano, il presente articolo si propone un obiettivo più ristretto: quello di uno studio del problema degli assiomi surrettizi limitatamente

alla trattazione offerta da Kant nella *Dissertatio*, con particolare attenzione ai concetti di *chimaera* e *fictio*.

Il riferimento a queste due nozioni, infatti, consente a mio avviso di offrire una chiave di lettura interessante della dottrina degli assiomi surrettizi a livello di esegesi interna del testo, in particolar modo per ciò che concerne il secondo assioma surrettizio. Proprio sulla base di questa analisi testuale, nelle pagine che seguono mi azzarderò poi a considerare, seppure in modo molto parziale, la questione dei rapporti fra la dissertazione del 1770 e la *KrV*: la tesi che sosterrò è che la critica di Kant agli assiomi surrettizi non prefigura solo la dottrina dell'*Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, come spesso interpreti autorevoli hanno ormai dimostrato⁴, ma, anche, il primo postulato del pensiero empirico in generale.

Procederò come segue. Per prima cosa, delineerò, in via preliminare, un breve quadro relativo agli elementi metodologici del pensiero del Kant precritico e, in particolar modo, di quello degli anni Sessanta: difatti, la dottrina kantiana sugli assiomi surrettizi si inserisce all'interno della lunga riflessione consacrata da Kant, sin dai suoi primi scritti, al problema del metodo, intensificatasi nel decennio precedente la *Dissertatio* (§ 1). Procederò poi ad un'esposizione della dottrina kantiana degli assiomi surrettizi esposta nella *Sectio V*, prima richiamandone gli elementi generali, così come essi sono esposti da Kant nei §§ 23-25 (§ 2), poi venendo sui singoli assiomi, oggetto dei §§ 26-30 (§ 3). Proporrò infine, un esame dei rapporti tra chimere ed assiomi surrettizi della seconda specie (§ 4).

1. METODO E METAFISICA NEGLI ANNI SESSANTA

Nel paragrafo 8 della *Sectio II* della *Dissertatio*, Kant scrive:

La filosofia che contiene i *primi principi* dell'uso dell'*intelletto puro* è la METAFISICA. C'è però una scienza ad essa *propedeutica* che insegna la differenza fra conoscenza sensitiva ed intellettuale; e ne daremo un saggio in questa nostra dissertazione⁵.

Il riferimento di Kant è precisamente alla *Sectio V* dell'opera, che si presenta programmaticamente come l'abbozzo di una metodologia della metafisica volta ad individuarne delle regole di uso e specificata appunto dal riconoscimento della preliminarità del metodo rispetto al sapere propriamente filosofico: "*Methodus antevertit omnem scientiam*" (MSI, AA 02: 411).

In questo senso, è qui già presente, seppur ancora ben lontana dall'essere sviluppata sistematicamente e applicata, come vedremo, ad un caso particolare, l'idea che poi animerà il criticismo intero, quella per cui il sapere filosofico si articola in due momenti distinti, necessari ed irreversibili: uno propedeutico, che sarà propriamente qualificato come "critico", indirizzato ad indagare i limiti e le possibilità della metafisica; uno propriamente metafisico, volto alla statuizione di un certo numero di proposizioni dotate di valore veritativo all'interno dei limiti sopra delineati e nei rispettivi ambiti. Scriverà Kant nel 1781:

Ora, la filosofia della ragion pura è una propedeutica (esercizio preliminare), la quale esamina la facoltà della ragione rispetto a ogni conoscenza pura *a priori* e si chiama *c r i t i c a*; oppure, in

secondo luogo, è il sistema della ragion pura (scienza), vale a dire l'intera conoscenza filosofica (quella vera così come quella apparente) derivante nella sua connessione sistematica dalla ragion pura, e si chiama m e t a f i s i c a⁶.

Se, su questo punto, la *Dissertatio* anticipa quindi gli sviluppi della *KrV*, è anche vero che gli interessi metodologici avevano iniziato ad emergere, in Kant, ben prima che nel 1770. Si può dire, anzi, che essi nascono insieme allo stesso pensiero kantiano, come, nel 1747, esemplarmente attestano queste parole del § 89 dei *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*:

La tirannia degli errori sull'intelletto umano, che talvolta è durata per secoli interi, è derivata soprattutto dalla mancanza di questo metodo o di altri che sono imparentati con esso⁷.

Senonché, se le preoccupazioni di Kant per la metafisica affondano le radici alle origini dello stesso periodo precritico, negli anni Sessanta esse si intensificano sempre di più. Così, nel 1763, il *Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* paventa l' "abisso senza fondo che è la metafisica"⁸, anticipando la metafora del capitolo della *KrV*, *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena* (Cf. *KrV*, A 235-236/B 294-295); e, tre anni dopo, i *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* denunciano spietatamente i "voli di farfalla della metafisica"⁹. Questo addensamento delle preoccupazioni sul valore della metafisica determina poi, a sua volta, un preciso orientamento all'interno della riflessione kantiana sul metodo. Nello stesso *Beweisgrund* inizia a ben delinearsi un'idea, quella dell'irriducibilità del metodo della metafisica a quello della matematica, che sarà poi sviluppata, nel 1764, in quel vero vero "Traktat von der methode" kantiano, così come lo definì Hermann de Vleeschauwer¹⁰, che è la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Già i *Gedanken* erano tutti impostati sulla rivendicazione della diversità del *modus cognoscendi* della matematica da quello della metafisica, ma il tratto che contraddistingue la riflessione degli anni Sessanta è la ricerca di un metodo che sia peculiare alla metafisica, come chiarisce l'*incipit* della *Deutlichkeit*:

Il quesito proposto è tale che, se lo si risolve in maniera adeguata, la filosofia superiore ne avrà una forma definitiva. Quando sarà fissato il metodo per mezzo del quale si potrà ottenere la massima certezza possibile in questo genere di conoscenza, e se sarà ben affermata la natura di questo convincimento, una norma dottrinale, in luogo del perpetuo oscillare di opinioni e di correnti scolastiche, dovrà unire tutti i pensatori in uno sforzo comune¹¹.

La riflessione kantiana sul metodo, pur viva, come s'è visto, sin dal 1747, si configura qui in una maniera per molti versi nuova rispetto agli anni Cinquanta. La complementarità, già operante nei *Gedanken*, fra gli interessi metodologici e i timori rispetto alla metafisica converge, adesso, tutta verso l'idea della necessità di una fondazione specifica del sapere metafisico; in altri termini, la preoccupazione nei confronti della metafisica non si inserisce più all'interno di una più generale preoccupazione metodologica, che investa la totalità del sapere, ma si

definisce precisamente con la ricerca di un fondamento metodologico che competa in proprio alla metafisica stessa.

Kant lo riconoscerà esplicitamente nella lettera a Johann Heinrich Lambert del 31 dicembre 1765, mentre informava il suo interlocutore di un suo scritto, che avrebbe forse potuto essere terminato per la Pasqua dell'anno successivo, dedicato precisamente “al metodo peculiare della metafisica”¹². L'editore Kanter – rileva Kant – l'aveva già inserito nel catalogo della Fiera di Lipsia (col titolo di *Die eigenthümliche Methode der Metaphysick*), ma l'opera deve essere tenuta “ancora un poco in sospenso”, a motivo, a fronte di numerosi esempi di procedure giudicative sbagliate, dell'assenza di procedure corrette:

Dovrò tenere ancora un poco in sospenso quest'opera, che è la meta principale di questi studi. Ciò, perché, mentre procedevo in essa, rilevai che, per illustrare le mie tesi intorno al procedimento sbagliato, non mi mancavano affatto esempi di errore nel giudicare, ma che vi era grave penuria di esempi per mostrare *in concetto* il procedimento corretto¹³.

Il problema della metafisica e dei suoi limiti è anche al centro dei già menzionati *Träume*, dove è la metafisica stessa a restare definita, certo singolarmente, quale “scienza dei *limiti della ragione* umana”, e dove in tale determinazione viene fatta risiedere la sua utilità, che – dice Kant – è anche “la più sconosciuta” (*Scritti precritici* 400, [TG, AA: 02: 368]). Ma è la lettera a Moses Mendelssohn dell'8 aprile 1766, di poco successiva all'invio al filosofo ebreo dei *Träume*, a costituire forse la messa a punto più significativa del problema dei limiti e della possibilità della metafisica in quegli anni cruciali per la maturazione del pensiero del Kant quarantenne che vanno dal *Beweisgrund* alla *Dissertatio*. In risposta al disappunto mostrato da Mendelssohn, in una lettera perduta, a seguito della lettura dei *Träume* (Br, AA 10: 69), Kant rileva di essere tanto lontano dal considerare di poco valore o superflua la metafisica stessa da essere convinto, al contrario, che “da essa dipenda addirittura il vero e duraturo benessere del genere umano”¹⁴. È a persone come Mendelssohn che competerà di inaugurare “una nuova epoca in questa scienza” ridisegnandone daccapo la mappa, “ancora e sempre edificata soltanto a casaccio”¹⁵; ma, per quel che concerne ciò che è “in vendita sul pubblico mercato”¹⁶, continua Kant,

[...] non trovo nulla di più conveniente di spogliarlo dell'abito dogmatico e trattare in modo scettico le idee che vengono sostenute¹⁷.

Si tratta, dice Kant, di un compito che ha un'utilità prettamente negativa ma che, nondimeno, predispose a quella positiva: la semplicità di un intelletto sano, ma non coltivato, necessita solo di un *organon*, mentre l'intelligenza solo apparente di una mente corrotta abbisogna di un rimedio di natura catartica. Kant si prende la libertà di richiamare i passi avanti da lui compiuti in tal senso:

Se mi è concesso ricordare qualcuno dei miei sforzi a tale riguardo, credo di essere giunto, fin dal tempo in cui non avevo ancora pubblicato alcun lavoro di questo tipo, ad importanti scoperte in questa disciplina, che impostano saldamente il suo procedimento e non consistono soltanto in panoramiche generali, ma costituiscono un giusto criterio di orientamento utilmente applicabile. Mi accingo a poco a poco, per quanto me lo consentono le mie restanti occupazioni, a sottoporre questi tentativi al giudizio del pubblico¹⁸.

Sarà la *sectio V* della *Dissertatio* a portare a compimento, seppur in modo parziale, per le ragioni che a breve vedremo addotte da Kant, il progetto di elaborazione di un metodo proprio alla metafisica emerso, come s'è visto, negli anni '60.

2. LA *SECTIO V* DELLA *DISSERTATIO*: GLI ASSIOMI SURRETTIZI IN GENERALE

La *sectio V* della *Dissertatio* si compone di otto paragrafi. Il § 23 comincia con lo stabilire una distinzione preliminare che chiarisce le ragioni della necessità di un metodo proprio alla metafisica. Nella fisica e nella matematica, i principi, ovvero i concetti primitivi e gli assiomi, sono dati mediante intuizione, sensibile (esperienza), o pura (spazio, tempo e numero); in tali scienze, l'uso dell'intelletto è quindi puramente logico, ovvero consiste nella subordinazione, in conformità al principio di non contraddizione, delle conoscenze date per intuizione in base all'universalità; non c'è quindi bisogno, qui, di un metodo che regoli l'uso dell'intelletto, ma, al contrario è l'uso stesso a precedere ed a fondare il metodo. Invece, nella filosofia pura, ovvero nella metafisica, in cui i concetti primitivi e gli stessi assiomi sono dati dallo stesso intelletto puro, e l'uso di quest'ultimo è quindi reale, il metodo precede la scienza: difatti, in quanto non ricavati mediante intuizione, in tanto tali principi possono essere falsi e, quindi, debbono essere fondati: "Ogni tentativo condotto prima che questi precetti siano stati ben considerati e fermamente stabiliti sembra essere stato concepito imponderatamente e da rigettare fra i vani ludibri della mente"¹⁹. Nella metafisica, poiché il retto uso della ragione costituisce gli stessi principi, l'esposizione delle leggi della ragion pura costituisce la genesi stessa della scienza e la distinzione di tali leggi dalle leggi spurie il criterio di verità. Sennonché, il solo metodo correntemente applicato alla metafisica è quello che la logica prescrive a tutte le scienze, mentre quello che compete alla natura propria della metafisica stessa è completamente ignorato; e questo spiega – conclude Kant – come gli studiosi di metafisica abbiano fatto ancora ben pochi passi avanti²⁰.

È qui rilanciata l'idea che abbiamo visto emergere nella lettera a Johann Heinrich Lambert del 31 dicembre 1765, rispetto alla quale Kant avanza però una precisazione: non avendo né l'intenzione, né il tempo, di dissertare più ampiamente di un argomento tanto importante ed ampio, in quel che segue non si darà che uno schizzo, seppur di una parte non trascurabile, di questo metodo, ovvero quello che Kant definisce "il contagio della conoscenza sensitiva con quella intellettuale"²¹; contagio che consiste, rileva Kant, nel fatto che esso "non solo inganna gli incauti nell'applicazione dei principi, ma, ben di più, finge principi spuri sotto le sembianze di assiomi"²².

La *sectio V* della *Dissertatio* costituisce quindi precisamente l'esposizione di una parte di quel metodo proprio alla metafisica la cui idea si è venuta formando negli anni '60 e cui, dopo la *Dissertatio*, Kant continuerà a lavorare, in un arco di pensiero che andrà dal progetto di una fenomenologia generale delineato nella lettera a Lambert del 2 settembre 1770, al suo ampliamento prospettato nella lettera ad Herz del 7 giugno 1771, dove il filosofo pianifica la stesura di una nuova opera, *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, sino alla *KrV*. Non è questa la sede, ovviamente, per entrare sulla questione degli sviluppi del pensiero kantiano dopo il 1770. Mi atterrò, invece, alla trattazione della *Dissertatio*, venendo al § 24, che stabilisce

che il metodo proprio alla metafisica si riduce, per quel che attiene per l'appunto a ciò che è intellettuale e sensibile, a un precetto fondamentale:

Occorre badare con sollecitudine a *che i principi propri della conoscenza sensitiva non travalichino i propri termini e affettino ciò che è intellettuale*²³.

Questo travalicare i propri limiti, da parte dei principi propri della conoscenza sensitiva, genera quelli che Kant chiama assiomi surrettizi. Il termine *surreptio* ha origine giuridica, nel diritto romano, dal verbo *subrepere*, “strisciare sotto”, che designa un ragionamento fallace che, attraverso l’omissione di un elemento pertinente o l’inclusione di un elemento non pertinente, giunge ad una conclusione solo apparentemente valida. Esso aveva conosciuto un’applicazione già prima di Kant: per restare immediatamente alle spalle di questi, il suo uso è attestato in Wolff, in cui indica l’attribuzione ad una cosa di una determinazione che in questa non è contenuta²⁴.

Nella *Dissertatio*, il *vitium surreptionis* consiste precisamente nella commistione dei concetti intellettuali mediante principi della conoscenza sensitiva, ovvero nella contaminazione del soggetto del giudizio mediante elementi sensibili che affettano direttamente o indirettamente il predicato. È il § 24 a descrivere la genesi di questa contaminazione, riassumibile in quattro punti:

1. Il predicato è il principio del conoscere nel giudizio;
2. Un predicato sensitivo non può essere applicato se non a un soggetto sensitivo;
3. Se applico un predicato sensitivo ad un soggetto intellettuale, si ha un vizio di surrezione metafisica, ossia uno scambio di ciò che è sensibile con ciò che è intellettuale; un “fenomeno intellettuoato” [*phaenomenon intellectuatum*] (*DissLat* 284-285 [MSI, AA 02: 412]), così come lo chiama Kant pensando probabilmente a Leibniz, che menzionerà esplicitamente nell’*Amphibolie*²⁵;
4. I principi che imperversano nella metafisica sono scaturiti da questi assiomi surrettizi.

Nasce qui, secondo Kant, la necessità di un’arte docimastica che consenta, come per mezzo di una sorta di pietra lidica, di discriminare tali giudizi da quelli genuini. A tal fine, Kant elabora quello che chiama *principio di riduzione degli assiomi surrettizi* e che formula così:

Ecco dunque il PRINCIPIO DI RIDUZIONE di ogni assioma surrettizio: *Se di un qualsiasi concetto intellettuale si predica in generale qualcosa che appartiene al rapporti DI SPAZIO E DI TEMPO, esso non deve essere enunciato oggettivamente e non denota se non la condizione senza la quale il concetto dato non è conoscibile sensitivamente*²⁶.

Chiarita la struttura della surrezione sul piano predicamentale, risulta altresì il motivo per cui essa si configura appunto come surrezione, ovvero, in altri termini, il motivo per il quale assiomi siffatti sono spuri: il fatto è che, per Kant, i concetti sensitivi sono condizioni soggettive della conoscenza, valide, cioè, solo dal punto di vista del soggetto umano, mentre i concetti intellettuali, secondo la posizione assunta nella *Dissertatio*, sono condizioni oggettive, ovvero valide rispetto alle cose stesse, in quanto dotate di un uso reale (*usus realis*). Per questo,

applicando un predicato sensibile a un soggetto intellettuale, una predicazione che, in realtà, ha un mero valore soggettivo si arroga una pretesa obiettività:

Poiché il soggetto di un giudizio è concepito intellettualmente, esso appartiene all'oggetto, mentre il predicato, contenendo determinazioni di spazio e di tempo, appartiene soltanto alle condizioni della conoscenza sensitiva umana, la quale, non aderendo necessariamente a ogni conoscenza dell'oggetto stesso, non può essere enunciata universalmente di un dato concetto intellettuale²⁷.

Non si può dunque predicare di un concetto intellettuale un concetto sensitivo perché, in tal modo, si attribuisce valore oggettivo a ciò che è semplicemente soggettivo. Il seguito del testo della *Sectio V* procederà ad operare una classificazione in specie della surrezione, ma, prima di venire su questo punto, restando ancora sulla struttura comune della surrezione stessa, vorrei svolgere alcune considerazioni rispetto ad un punto dell'analisi kantiana che segna un elemento di forte continuità della disamina della *Dissertatio* con gli sviluppi della *KrV*.

Al di là del dissenso, da parte degli interpreti, sulla collocazione della *Dissertatio* nell'ambito dell'evoluzione del pensiero kantiano²⁸, esiste un'ampia convergenza nel ritenere che essa sancisca un *tournant* decisivo nel pensiero kantiano, configurandosi pertanto come uno spartiacque fra i due periodi. In tal senso vanno anche dichiarazioni dello stesso Kant, in primo luogo quella con cui, il 13 ottobre 1797, ventisette anni dopo la composizione della *Dissertatio*, egli si indirizzava a Johann Heinrich Tieftrunk (1760-1837), Professore di Filosofia ad Halle, che gli aveva avanzato la proposta di una raccolta dei suoi scritti minori:

Consento volentieri alla sua proposta di raccogliere e pubblicare i miei scritti minori. Vorrei però che tale raccolta non accogliesse quelli precedenti al 1770. Potrebbe dunque aprirla la traduzione tedesca della mia dissertazione inaugurale *De mundi sensibilis et intelligibilis*²⁹.

Così, era Kant in persona ad escludere dal progetto disegnato da Tieftrunk gli scritti precedenti la *Dissertatio*, anche se poi le cose andarono diversamente³⁰, per ragioni non ricostruibili con esattezza, anche a motivo delle lacune che presenta il carteggio con Tieftrunk. Le ragioni di questa posizione privilegiata della *Dissertatio* sono ben note: consistono nel riconoscimento di quella idealità dello spazio e del tempo che, come ricordavo sopra, costituirà uno dei motivi principali dell'Estetica Trascendentale della *KrV*.

Altrettanto noto è il punto preciso sul quale la *KrV* assumerà invece una posizione diametralmente opposta, rispetto alla *Dissertatio*, e che sopra ho enunciato: la negazione di ogni uso reale dell'intelletto nella conoscenza del mondo intelligibile, che invece la *Dissertatio* aveva pienamente riconosciuto, sia nel brano, che ho sopra analizzato, tratto dal § 23, sia nella *Sectio IV* dell'opera, dove si trova una metafisica minimale, così la si potrebbe chiamare, tutta basata sull'uso reale dell'intelletto. Uso che si risolve bensì in una conoscenza meramente simbolica (*cognitio symbolica*), ovvero priva di un'intuizione corrispettiva che sostanzi i concetti puri³¹, ma che è nondimeno sufficiente a garantire il riconoscimento di due verità metafisiche capitali: l'esistenza di una causa unica di tutti gli enti e di un commercio fra sostanze dipendente da tale causa (Cf. *DissLat* 274-275, MSI, AA 02: 408; *DissLat* 274-275, MSI, AA 02: 209).

Come una tale posizione sia conciliabile con quella dei *Träume* è questione che ha tormentato da sempre gli studiosi, ma tant'è: la *Dissertatio* riconosce, seppure all'interno di limiti ben precisi, la possibilità della metafisica in quanto fondata sull'uso reale dell'intelletto nella conoscenza del mondo intelligibile. E nella già citata lettera a Mendelssohn, immediatamente successiva all'invio dei *Träume*, si leggeva: "Sono lontanissimo dal considerare di scarso valore o superflua la metafisica stessa, se la si esamina con obiettività"³².

Anche sulla base di questi assunti, l'immagine convenzionale con cui si presenta generalmente il rapporto fra la *Dissertatio* e lo sviluppo successivo del pensiero di Kant, così come esso, attraverso la lettera a Marcus Herz del 1772, si stabilizzerà nella *KrV*, è quindi la seguente: dopo la *Dissertatio*, verrà respinto ogni uso reale delle categorie dell'intelletto e, per questo, negata alla radice ogni possibilità alla metafisica; le categorie *pensano*, bensì, la cosa in sé, ma non la *conoscono*³³.

Sennonché, una tale immagine dice la verità, ma non tutta la verità: mi pare, cioè, che essa ometta di considerare l'effetto prodotto, per retroazione, dalla tesi dell'uso reale nell'intelletto, nella valutazione kantiana della metafisica, la quale segna, anche su questo punto, una qualche prossimità della posizione della *Dissertatio* con quella della *KrV*. Già il § 23 mette in chiaro che è proprio l'uso reale dell'intelletto ad ingenerare la necessità di un metodo per la metafisica, non richiesto dalla matematica e dalla fisica in quanto fondate su un uso logico dell'intelletto. Il punto viene ribadito e più diffusamente esposto nel § 24, dove l'oggettività della conoscenza intellettiva è introdotta non in contrapposizione alla soggettività dei sensi, ma quale causa (concausa) della stessa surrezione:

Che un assioma di questo tipo sia spurio e, se non falso, almeno asserito sconsideratamente e in modo precario, risulta palese da quanto segue: poiché il soggetto di un giudizio è concepito intellettualmente, esso appartiene all'oggetto, mentre il predicato, contenendo determinazioni di spazio e di tempo, appartiene soltanto alle condizioni della conoscenza sensitiva umana³⁴.

Detto in altri termini, nel processo di formazione degli assiomi surrettizi, l'oggettività della conoscenza intellettiva non è un'istanza antagonista della soggettività, bensì un'istanza concorrente, insieme alla soggettività stessa, dell'infondatezza della conoscenza. C'è qui l'idea che senza l'uso reale dell'intelletto non si potrebbero produrre giudizi infondati, perché è quell'uso reale a garantire, nel giudizio, al concetto sensibile, la pretesa di un riferimento all'oggetto. In questo senso, la prospettiva della *Dissertatio* è più vicina a quella della *KrV* di quanto non sembri: è vero, infatti, che all'intelletto è riconosciuto quel valore oggettivo che la *KrV* negherà alla radice, ma, esattamente come nella *KrV*, è nella pretesa estensione dell'intelletto alle cose in sé che si radica l'errore della metafisica.

In questo senso, la situazione ancipite, rispetto alla *KrV*, della *Dissertatio* mi pare essere contrassegnata non solo dall'opposizione fra soggettività dell'intuizione ed oggettività dell'intelletto, ma dall'opposizione, interna allo stesso intelletto, e segnatamente al suo uso reale, fra il lato per cui esso fonda la conoscenza metafisica e quello con cui esso conduce al vizio di surrezione; un equilibrio precario che solo la *KrV* potrà stabilizzare eliminando l'uso reale ma mantenendo la tesi dello strutturale riferimento del pensiero alla cosa in sé.

Nella *Dissertatio*, d'altronde, Kant insiste anche su un secondo punto relativamente a come sia il vero a rendere l'intelletto soggetto alla surrezione:

Che, poi, l'intelletto sia facilmente soggetto a questo vizio di surrezione, risulta da questo: che esso viene beffato dalla guida di un'altra regola verissima. Infatti, supponiamo correttamente che *Tutto ciò che non può essere conosciuto senza assolutamente alcuna intuizione non è in alcun modo pensabile* e, perciò, è impossibile³⁵.

Poiché, però, alla mente umana non è data intuizione alcuna se non sotto la forma spazio-temporale, essa, escludendo indebitamente come impossibile ogni altro tipo di intuizione, quindi anche l'intuizione pura intellettuale (quella di cui parlava Platone, rileva Kant), finisce col sottoporre tutto ciò che è possibile agli assiomi sensitivi di spazio e tempo, ovvero col sovrapporre il dominio del possibile a quello dello spazio e del tempo, ovvero, in altri termini, a ritenere come impossibile non più, ciò che sarebbe assolutamente corretto, tutto ciò che non è conoscibile senza intuizione, bensì ciò che non è conoscibile senza intuizione spazio-temporale.

4. LA SECTIO V DELLA DISSERTATIO: GLI ASSIOMI SURRETTIZI IN PARTICOLARE. I TRE ASSIOMI SURRETTIZI

A partire dal § 26, il discorso di Kant si sviluppa mediante una suddivisione degli assiomi surrettizi in tre specie. Si hanno infatti tre casi differenti di surrezione:

1. In un primo caso, la condizione sensitiva che rende possibile l'intuizione di un oggetto diviene condizione di possibilità dell'oggetto stesso;
2. In un secondo caso, la condizione sensitiva che rende possibile il confronto reciproco di concetti dati per la formazione di un *concetto intellettuale dell'oggetto* diviene condizione di possibilità dell'oggetto stesso;
3. In un terzo caso, la condizione sensitiva che rende possibile la *sussunzione di un oggetto sotto un concetto intellettuale dato* diviene condizione di possibilità dell'oggetto stesso.

Detto altrimenti, si spaccia come condizione di possibilità dell'oggetto ciò che in realtà non è che una condizione sensitiva, ovvero soggettiva, di accesso all'oggetto, in quanto di tale oggetto essa rende possibile o l'intuizione (surrezione di I specie), o il concetto intellettuale formato mediante unificazione dei dati sensibili (surrezione di II specie), o la sussunzione sotto un concetto intellettuale (surrezione di III specie).

Assioma surrettizio della prima classe è: *tutto ciò che esiste è in un qualche luogo e in un qualche tempo*. Esemplificano le conseguenze di un tale assioma, secondo Kant, le questioni sul luogo delle sostanze immateriali: in realtà, rileva Kant, la presenza delle sostanze immateriali nel mondo corporeo è virtuale, non locale (ovvero le sostanze spirituali sono presenti nel luogo mediante la propria operazione, non mediante la propria essenza); e cosa costituisca, nelle sostanze immateriali, le relazioni esterne delle forze, tanto dell'una nei confronti dell'altra, quanto nei confronti dei corpi, è qualcosa che sfugge all'intelletto umano. Kant si richiama qui

ad uno scritto di Eulero, le *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, pubblicate in tre volumi tra il 1768 ed il 1772, senza indicarne il luogo preciso che, a mio avviso, va identificato col seguente passo della lettera n. LXXXII:

De quelque manière qu'on envisage cette étroite union entre l'âme et le corps, qui constitue l'essence d'un homme vivant, elle demeure toujours un mystère inexplicable dans la Philosophie, et dans tous les temps, les Philosophes se sont en vain donnés toutes les peines possibles pour l'approfondir³⁶.

Il rinvio al testo di Eulero, che sarà menzionato anche dopo, con riferimento esplicito alla lettera XCI³⁷, è dunque puntuale. La riflessione di Kant sulla questione della presenza del luogo delle sostanze spirituali precede, tuttavia, di gran lunga la lettura delle *Lettres*, come attestano i corsi del filosofo³⁸, che documentano una costante attenzione a quello che nella *Dissertatio* sarà l'assioma surrettizio della prima classe, ovvero *tutto ciò che esiste è in un qualche luogo e in un qualche tempo*. Negli anni Sessanta, Kant discute ossessivamente questo assioma, che riconduce a Crusius, duramente criticato, nella *Deutlichkeit*, per aver negato al principio di non contraddizione la prerogativa di principio supremo, a fronte dell'ammissione di "una quantità di altri principi immediatamente certi ed indimostrabili"³⁹, fra cui appunto "ogni cosa deve essere in qualche luogo e in qualche tempo"⁴⁰ ed altri di questo genere:

Ma non si potrà mai attribuire ad alcune proposizioni il valore di principi supremi materiali se esse non sono evidenti per ogni intelletto umano. Ed io ritengo che parecchie di quelle addotte dal Crusius lascino un ampio margine di dubbio⁴¹.

Tuttavia, sarebbe un grave errore di prospettiva restringere a Crusius l'obiettivo della polemica di Kant, la quale sembra investire meno un autore particolare che un orientamento teorico comune a filosofi di diversa estrazione, ivi compreso un pensatore così sensibile alla rivendicazione del valore delle istanze empiriche quale Crusius, accomunati da un atteggiamento nei confronti verso la metafisica non metodologicamente fondato. La stessa *Deutlichkeit*, d'altronde, fornisce su questo punto un'indicazione precisa:

Questo metodo del signor Crusius [...] in questo punto non si scosta tanto dal comune modo di pensare della filosofia quanto si potrebbe pensare⁴².

A dar contro della grande attenzione rivolta da Kant al problema della presenza delle sostanze spirituali⁴³, basterà considerare il motivo ispiratore di quello scritto su commissione che sono i *Träume*⁴⁴: le fantasticherie degli *Arcana coelestia* di Emanuel Swedenborg (1688-1772) si configurano difatti, agli occhi di Kant, come una particolare modalità del procedere scorretto della metafisica; i sogni di un visionario sono chiariti, per l'appunto, coi sogni della metafisica, i quali sono ancora una volta esemplificati, sin dall'inizio dell'opera, sulla questione della presenza nel luogo della sostanza spirituale⁴⁵.

Una lettura complessiva degli scritti degli anni Sessanta che tenga conto di questa ripetuta attenzione rivolta dal filosofo alla questione incoraggia, mi pare, ad avanzare la seguente ipotesi interpretativa: la questione della localizzazione delle sostanze spirituali costituisce per Kant,

più che un esempio tipico, il caso paradigmatico (o, almeno, uno dei casi paradigmatici), del procedere scorretto della metafisica. Una tale ipotesi viene corroborata dalla teoria degli assiomi surrettizi: la tesi della localizzazione costituisce infatti il primo caso di surrezione. Da questo punto di vista, è legittimo affermare che la teoria degli assiomi surrettizi non solo costituisce il momento culminante della polemica pluriennale condotta da Kant contro la tesi della localizzazione delle sostanze spirituali, ma consente anche di spiegare, almeno retrospettivamente, le ragioni profonde dell'insistenza di Kant su questo punto, che vanno appunto ricondotte all'idea secondo cui la tesi della presenza spaziale delle sostanze spirituali identifica il primo caso di contagio fra elementi sensibili ed intellettuali della conoscenza.

Che la tesi della localizzazione non costituisca un esempio, ma appunto una specie precisa di surrezione (la prima, appunto), si spiega poi facilmente in base alla considerazione che segue: la localizzazione e la temporalizzazione di ciò che è spirituale identificano tutti e soli i casi di surrezione del primo tipo perché, come ha chiarito la sezione terza, lo spazio ed il tempo identificano tutte e sole le intuizioni pure. L'elaborazione kantiana della teoria dello spazio e del tempo contribuisce quindi in modo decisivo a strutturare la teoria kantiana degli assiomi surrettizi e, quindi, la sua critica alla metafisica, perché permette di elaborare una casistica completa, e non una mera esemplificazione, di assiomi surrettizi del primo tipo. In questo senso, la dottrina kantiana dello spazio e del tempo, quale essa è elaborata nella *Dissertatio*, non consente solo di stabilire la sistemazione dell'ordine estetico, ma contribuisce altresì in modo decisivo a delineare quella metodologia della metafisica che costituisce l'obiettivo precipuo della *Sectio V*.

Semmai, ciò su cui ci si potrebbe interrogare è il motivo della scarsa attenzione rivolta da Kant, a vantaggio dell'assioma della localizzazione, a quello della temporalizzazione, delle sostanze spirituali, nei suoi scritti precedenti. Lo stesso § 27 della *Dissertatio* colloca per ultima, e riservandogli ben meno spazio, la discussione dell'assioma della temporalizzazione⁴⁶ – ed è anche notevole apprezzare il singolare contrasto con la *Sectio III*, nel quale la trattazione del tempo precedeva (a differenza, addirittura, di quel che sarà nella *KrV*) la trattazione dello spazio. Su questo punto non si possono che avanzare delle supposizioni: la meno ipotetica mi sembra quella basata su un dato storico, rispetto al quale, del resto, troviamo Kant particolarmente sensibile, vale a dire l'imperante discussione, nella filosofia moderna, sulla localizzazione della sostanza spirituale, almeno a partire dal carteggio (1648-1649) di Descartes con Henry More (un autore ben noto a Kant, che possedeva la prima edizione dell'*Enchiridium metaphysicum*⁴⁷), passando per il carteggio (1715-1716) fra Leibniz e Samuel Clarke, la cui influenza su Kant è pure documentata⁴⁸, sino appunto alle *Lettres* di Eulero, unica e sola opera citata da Kant due volte nella *Dissertatio*.

Quanto, poi, al rapporto della tesi della localizzazione con le altre tesi metafisiche proprie agli assiomi surrettizi, la disposizione di questi ultimi non è meramente causale, o di giustapposizione, ma genetica, o, forse per meglio dire, di subordinazione. La condizione sensitiva surrettiziamente identificata a condizione di possibilità dell'oggetto intrattiene infatti con tale oggetto un rapporto progressivamente meno diretto, ovvero lo condiziona in modo sempre più mediato: nel primo caso, essa è condizione dell'intuizione dello stesso oggetto, vale a dire che senza di essa l'oggetto non né intuibile, ovvero essa entra a definire,

nel giudizio, il concetto stesso del predicato attribuito al concetto dell'oggetto in posizione di soggetto (e quindi anche questo); nel secondo caso, essa è condizione del confronto dei dati richiesto alla formazione di un concetto intellettuale, ovvero, pur non entrando, nel giudizio, a definire il concetto del predicato attribuito al concetto, serve tuttavia come termine medio per informare il concetto del predicato (e, perciò, affetta, anche questo); nel terzo caso essa, pur non essendo condizione dell'intuizione dell'oggetto, né del concetto intellettuale dell'oggetto, è condizione per la sussunzione, da parte di questo, dei dati di esperienza. In altri termini: essa è condizione dell'intuizione dell'oggetto, condizione del suo concetto intellettuale, condizione dell'applicazione del concetto intellettuale al dato sensibile.

In questo senso, quello della prima specie, ossia quello proprio alla tesi della localizzazione delle sostanze spirituali, costituisce il caso più immediato ed evidente di surrezione, in quanto la condizione spazio-temporale affetta direttamente e immediatamente il predicato e, quindi, per copulazione, il soggetto. Su questo punto, Kant è esplicito, d'altronde, che più non si potrebbe nella descrizione della struttura logica dell'assiomi surrettizi della seconda specie.

Il fatto, osserva, che in tali assiomi la condizione sensitiva di partenza sia condizione non dell'intuizione dell'oggetto, ma della formazione del suo concetto intellettuale, fa sì che nel loro caso la surrezione sia meno visibile. Essi, infatti, "sono ancor più nascosti"⁴⁹, poiché il concetto di tempo non entra nella nozione stessa del predicato, ragion per cui si è portati a ritenere che la determinazione temporale non affetti il soggetto. Nondimeno, il concetto di tempo "serve da medio per informare il concetto del predicato che non otteniamo se non per suo tramite"⁵⁰ e, quindi, affetta, come condizione, il concetto intellettuale del soggetto.

Due sono i giudizi propri agli assiomi surrettizi della seconda classe: il primo riguarda la quantità, il secondo la qualità, ovvero, rispettivamente: *Ogni molteplicità attuale può essere data mediante un numero* e, perciò, *Ogni quantità è finita; Tutto ciò che è impossibile si contraddice*. Evidentemente, il concetto di tempo non è incluso né nel concetto di numero, né nel concetto di contraddizione, ma interviene quale medio per informare il concetto del predicato perché, in primo luogo, il concetto di numero presuppone quello di tempo, in quanto il numerare ha una durata, ovvero una "coordinazione successiva" e, in secondo luogo, implica contraddizione che l'essere ed il non essere siano attribuiti ad uno stesso soggetto nello stesso tempo. La determinazione temporale viene pertanto ad affettare, indirettamente, lo stesso soggetto, come risulta più chiaramente nell'esplicazione che Kant fornisce dei due casi.

In quello dell'assioma surrettizio relativo alla quantità, il fatto che i concetti intellettuali di quantità e di moltitudine si originino in ultima istanza solo attraverso l'intervento del concetto di tempo implica che il nostro intelletto sia incapace di pensare una serie (ovvero una quantità ed una moltitudine) se non come finita, ovvero "compiuta in un tempo finito"⁵¹, e ritenga, per surrezione, che ogni serie abbia un suo *inizio*, e, quindi, che sia impossibile una serie infinita (ovvero una serie non soggetta al tempo). Una tale conclusione viene illecitamente ad omologare le leggi sensitive a quelle intellettive, in accordo alle quali ogni serie di cose causate ha un suo *principio* (come Kant ha mostrato nella Parte IV) (Cf. MSI, AA 02: 408), in quanto non si dà regresso senza termine nella serie di cose causate. In realtà, i due casi sono radicalmente distinti, perché nel primo si ha la *misurabilità* della serie, nel secondo la *dipendenza* del tutto (una tale confusione è analoga a quella

dell'argomento intellettuale secondo cui dato un composto sostanziale, si danno anche i principi della sua composizione, ovvero ciò che è semplice).

L'assioma surrettizio relativo alla qualità, invece, si origina per conversione del principio di contraddizione. Tale principio resta secondo Kant così formulato: *Tutto ciò che simultaneamente è e non è impossibile*. Ora, tale giudizio primitivo è affetto dal concetto di tempo, in quanto il concetto del soggetto esprime il caso in cui due opposti contraddittori si danno *nello stesso tempo*; tuttavia, poiché si predica qualcosa attraverso l'intelletto in un caso che è dato secondo le leggi sensitive, il giudizio è assolutamente vero ed evidentissimo. Ora, se un tale assioma viene convertito, si ha: *Ogni impossibile è e simultaneamente non è*, ossia include contraddizione. In tal caso, però, si produce senz'altro un vizio di surrezione, in quanto si attribuisce un predicato sensibile ad un soggetto intellettuale (ad un oggetto della ragione, dice Kant), ovvero "si sottomette il concetto intellettuale di possibile o impossibile alle condizioni della conoscenza sensitiva, vale a dire ai rapporti di tempo"⁵². Sennonché, un tale giudizio è valido se e solo se ne viene ristretto l'ambito di applicazione alle leggi "alle quali è vincolato e limitato l'intelletto umano"⁵³, ma non se lo si intende "oggettivamente e generalmente"⁵⁴. Il che vuol dire che esso deve essere inteso secondo la seguente restrizione: *il nostro intelletto non riscontra impossibilità se non dove individua l'enunciazione simultanea di opposti rispetto ad una medesima cosa (vale a dire soltanto dove occorre una contraddizione) e, quindi, ovunque non si riscontri tale condizione, non dispone di alcun giudizio di impossibilità*. Se, invece, si elude tale restrizione, ritenendo non più che sia l'intelletto umano a non riscontrare impossibilità, bensì che oggettivamente non vi sia impossibilità, si ha surrezione. Anche in questo caso, quel che accade è che si considerino come oggettive delle condizioni soggettive del giudizio: se ne conclude cioè che *tutto ciò che non è contraddittorio è possibile*.

Quanto agli assiomi surrettizi della terza specie, questi, da un lato, hanno qualcosa in comune con quelli della seconda classe (ed in questo si differenziano da quelli della prima classe), in quanto la condizione temporale non affetta direttamente il predicato, ma, dall'altro, se ne differenziano perché in essi la condizione temporale non entra neppure indirettamente a definire il concetto del predicato, in quanto è condizione di possibilità non della formazione del concetto del predicato, ma della sussunzione, da parte del predicato, dei dati empirici:

Gli assiomi surrettizi della TERZA specie germogliano dalle condizioni proprie al *soggetto*, dalle quali sono imponderatamente trasferiti *negli oggetti*, non (come accade in quelli della seconda classe) così che si apra, *attraverso i dati sensitivi*, l'unica via ad un concetto intellettuale, ma perché soltanto con l'aiuto di quelli questo può *essere applicato ad un caso dato* per mezzo dell'esperienza, ovvero si può conoscere se qualcosa sia, o meno, contenuto sotto un certo concetto intellettuale⁵⁵.

Esemplifica un tale principio la proposizione – la "trita asserzione di alcune scuole"⁵⁶ – secondo cui *tutto ciò che esiste contingentemente ad un certo momento non esiste*. In realtà, secondo Kant, non è la contingenza a provare la mutabilità, bensì sono le mutazioni ad attestare la contingenza. Sicché, mentre la proposizione diretta *tutto ciò che ad un certo momento non è stato è contingente* è senz'altro vera, non altrettanto lo è la sua opposta, che attesta, semplicemente, le condizioni sotto le quali è possibile venire a conoscere se qualcosa esiste in modo necessario o contingente.

4. CHIMERE ED ASSIOMI SURRETTIZI DELLA SECONDA SPECIE

Alla fine del § 28, Kant osserva che è precisamente per effetto della conclusione per cui tutto ciò che non è contraddittorio è possibile che, in modo del tutto arbitrario, ingegni architettonici, o proclivi alle chimere, hanno ritenuto come possibili delle forze per il solo fatto che queste non sono contraddittorie:

Di qui, tante vane trovate di non so quali *forze*, finte arbitrariamente, che, senza trovare l'ostacolo della ripugnanza, prorompono disordinatamente da qualsivoglia ingegno architettonico o, se si preferisce, proclive alle chimere⁵⁷. Infatti, poiché la *forza* non è altro che il *rapporto* della sostanza *A* con *un altro B* (accidente), alla maniera del rapporto della ragione col razionato, la possibilità di tutte le forze *non poggia sull'identità* di causa e causato, vale a dire di sostanza ed accidenti, e, perciò, anche l'impossibilità delle forze falsamente finte *non dipende dalla sola contraddizione*⁵⁸.

Le chimere esemplificano gli assiomi surrettizi del secondo tipo della qualità, specificati dalla conversione illecita, in primo luogo, del giudizio “tutto ciò che impossibile è contraddittorio” nel giudizio “tutto ciò che è contraddittorio è impossibile” e, quindi, in quello “tutto ciò che non è contraddittorio è possibile”.

Ma che cosa sono queste forze chimeriche? Si tratta delle cause, più precisamente delle cause introdotte sulla base della sola non contraddittorietà della loro nozione:

Tutto ciò che non include contraddizione è per questo possibile è conclusione che si trae imponderatamente, ritenendo come oggettive le condizioni soggettive del giudicare⁵⁹.

La confutazione dell'assioma surrettizio della qualità della seconda specie viene, così, a sovrapporsi a quella della pretesa analiticità della fondazione del principio causale, ovvero alla fondazione dell'esistenza della causa in base alla sua non contraddittorietà posto un effetto, che era stata oggetto delle critiche di Hume e che Kant aveva respinto sia nella *Nova dilucidatio* sia nello scritto sul *Begriff der negativen Größen* (Cf. PND, AA 01: 397-398; NG, AA 02: 201-204)⁶⁰. In realtà, dice Kant, la forza non è altro che un rapporto della sostanza *A* ad *un altro B* (accidente), che stanno fra loro nel rapporto di ragione/razionato; rapporto non governato, quindi, dal principio di non contraddizione. Dunque, è solo l'esperienza a dare la forza, la cui possibilità reale non può mai essere concepita *a priori*:

Non è dunque lecito assumere come possibile alcuna *forza originaria*, se non *data dall'esperienza*, e la sua possibilità non può essere concepita *a priori* nemmeno dall'intelletto più perspicace⁶¹.

Il concetto di chimera esprime dunque qui, per Kant, la trasformazione della possibilità logica nella possibilità reale. L'uso, da parte di Kant, in questo contesto, del verbo *fingere* (“*forze*, finte arbitrariamente”, “[...] da qualsivoglia ingegno architettonico o, se si preferisce, proclive alle chimere”) suggerisce che il filosofo consideri come equivalenti i due termini *chimaera* e *fictio*.

Una prova decisiva, in questa direzione, viene dalla già citata lettera a Mendelssohn, dove Kant qualifica col termine di *fictio euristica* esattamente lo stesso caso qualificato dalle chimere nella *Dissertatio*, ovvero l'introduzione delle forze in base alla possibilità:

Questa ricerca si risolve in un'altra: se si possa scoprire tramite sillogismi una forza primitiva, cioè il primo rapporto di fondazione di causa ad effetto; e poiché sono certo che ciò è impossibile, ne consegua che, se queste forze non mi sono date nell'esperienza, esse possono essere soltanto inventate. Quest'invenzione però (*fictio euristica*, *hypothesis*) non si può mai concedere nemmeno una sola prova della loro possibilità, e la loro concepibilità (la cui plausibilità deriva dal fatto che non si può nemmeno dimostrarne l'impossibilità) è una mera illusione⁶².

La nozione di *chimaera*, ovvero di *fictio*, esprime dunque per Kant quel particolare livello della surrezione (segnatamente, quello proprio all'assioma surrettizio della seconda specie della qualità), consistente nella trasformazione della possibilità logica in possibilità reale.

Ora, una siffatta caratterizzazione delle nozioni di *chimaera* e di *fictio* mi sembra anche segnare l'originalità, su questo punto, della trattazione di Kant rispetto a quella dei contemporanei. La questione delle *fictiones* era, come noto, un tema tutt'altro che secondario nelle problematiche metafisiche della filosofia moderna, ereditato dalla cultura scolastica; ma, per restare immediatamente alle spalle di Kant, occorre qui rilevare come la questione fosse stata al centro della riflessione di due autori cruciali per Kant, quali Christian Wolff e Alexander Baumgarten⁶³.

Ora, secondo la dottrina di Wolff e Baumgarten, le *fictiones* e le *chimerae* (Wolff usa in prevalenza il primo termine, Baumgarten entrambi, statuendone l'equivalenza) consistono nel risultato dell'attività con cui la *facultas fingendi* combina (rispettivamente, divide) ciò che è contraddittorio o che nella realtà non può stare assieme:

Si ea componimus, quae sibi mutuo repugnant, vel naturae vi in eodem subjecto coinungi nequeunt, phantasma ens fictum repraesentat⁶⁴.

Combinando phantasmata et PRESCINDENDO i.e. attendendo ad partem alicuius perceptionis tantum, FINGO⁶⁵.

Si tratta d'altronde di una dottrina tradizionale, rispetto alla quale il tratto tipico o, comunque, quello su cui particolarmente insistono sia Wolff, sia Baumgarten, sta in questo: che queste creature prodotte arbitrariamente dalla *facultas fingendi* possono costituire l'oggetto della rappresentazione artistica. Così Wolff, può scrivere:

Si imaginatio per arbitriariam compositionem phantasma quoddam producit; ars obiectum eidem simile producere valet⁶⁶.

Wolff ritiene, quindi, che l'arte renda in qualche modo concrete le produzioni concettualmente contraddittorie della *facultas fingendi*. Sulla stessa linea, Baumgarten, pensando all'architettura quale modello della buona arte, può denominare, nel § 592 della sua *Metaphysica*, la *facultas fingendi*, che qualifica altresì come "proclive alle chimere", come "ARCHITECTONICA":

Maior facultas FERTILIS (foecunda), ad chimaeras proclivis, EXORBITANS (extravagans, rhapsodica) ab iis cavens ARCHITECTONICA dici potest⁶⁷.

Difficile pensare che Kant non conoscesse questi testi, in particolare quest'ultimo della *Metaphysica* di Baumgarten, e ciò non solo perché questa costituiva, come noto, il testo da lui adottato per le lezioni, ma anche perché il passaggio del §28 della *Dissertatio* sulle chimere sembra costituire una criptocitazione del § 592 della *Metaphysica* di Baumgarten, da cui il testo kantiano riprende letteralmente il sintagma “ad chimaeras proclivis” e l'aggettivo “architectonica”, rifendoli entrambi ad *intellectus*.

L'individuazione nel § 592 della *Metaphysica* della fonte di quel luogo del § 28 della *Dissertatio*, che peraltro può aiutare a comprendere in qual senso Kant usi qui il termine “architetonico”, non toglie, tuttavia, il fatto che l'utilizzazione, da parte del filosofo di Königsberg, delle nozioni di *chimaera* e di *factio*, venga ad assumere in lui un senso del tutto estraneo rispetto a quello che, in linea con la tradizione, aveva in Wolff e Baumgarten.

La concezione tradizionale dei *facta* si affaccia, invero, per un momento, anche nella *Dissertatio*, nel seguente passaggio dell'assioma surrettizio della prima specie:

Poiché ciò che è sensitivo viene penosamente mescolato con ciò che è intellettuale, come le cose quadrate con le cose rotonde, il più delle volte accade che, fra litiganti, uno sembri mungere la capra, l'altro tenere il setaccio⁶⁸.

Quello qui descritto è il caso di una congiunzione di elementi concettualmente contraddittori, che caratterizza appunto la concezione tradizionale dei *facta*. Sennonché, non solo Kant non utilizza a tal proposito il termine *chimaera* o *factio*, ma, soprattutto, la *Dissertatio* e la lettera a Mendelssohn attestano un uso dei due termini tale per cui questi significano qualcosa di ben differente dalla produzione di contraddizioni: lo scambio della non contraddittorietà con la possibilità reale.

Ne risulta non solo che la concezione kantiana delle chimere non può essere esplicitata mediante un ricorso alle fonti, ma, anche, qualora si volesse indulgere a una lettura retrospettiva della *Dissertatio*, che, se c'è una dottrina della *KrV* che più di ogni altra dovrebbe essere messa in connessione con la critica kantiana al secondo assioma surrettizio, questa mi sembra essere il secondo postulato del pensiero empirico in generale, che è lo strumento che interdice precisamente lo scambio della possibilità logica con la possibilità reale:

Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e i concetti) è possibile⁶⁹.

La non contraddizione è bensì condizione logica necessaria per la possibilità del concetto, ma per la sua possibilità reale “essa risulta di gran lunga insufficiente”⁷⁰, in quanto quest'ultima richiede l'accordo “con le condizioni formali di un'esperienza in generale”, ossia spazio, tempo e categorie⁷¹.

Si dice spesso – lo ricordavo anche in apertura di questo articolo – che la critica di Kant agli assiomi surrettizi della *Dissertatio* anticipa il concetto di *amphibolie*⁷²; ma, se proprio si

vuole indicare il luogo teorico che siffatta critica prefigura specificatamente, nella *KrV*, questo è proprio il secondo postulato del pensiero empirico in generale.

La controprova, dirimente, è che nel corso dell'eposizione di quest'ultimo ritornava, alla lettera, quale caso di passaggio dalla possibilità logica a quella reale, il medesimo esempio evocato nella lettera a Mendelssohn e nella *Dissertatio*, quello della deduzione arbitraria della nozione di "forza", ovverosia la pretesa analiticità del concetto di causa, qualificata qui ancora una volta, esattamente com'era nel 1770, come "chimera":

Se però si volessero produrre dei concetti del tutto nuovi di sostanze, di forze, di azioni reciproche, a partire dalla materia che la percezione ci fornisce, senza derivare dall'esperienza stessa l'esempio della loro connessione, ci si imbatterebbe allora in semplici chimere [*lauter Hirngespinnste*]⁷³.

REFERENCES

PRIMARY SOURCES

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. Editio VI, Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman Hemmerde, 1768.

CUDWORTH, R. *Systema intellectuale hujus universi seu de veris naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua eius opuscula. Joannes Laurentius Moshemius omnia ex Anglico Latine vertit*, 2 voll., Ienae: excudebat Petrus Fickelscherr 1733.

EULER, L., *Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de Physique et de Philosophie*, 3 vols., Saint Petersburg: Impr. de l'Académie Impériale des Sciences, 1768-1772, poi in *Opera omnia*, ed. Ferdinand Rudolph Adolph Krazer-Paul Stäckel, 76 voll. [in corso], Leipzig-Berlin: B.G. Teubner, 1911- [1996], vol. 11.

MORE, H. *Enchiridion metaphysicum: sive, de rebus incorporeis succincta et luculenta dissertatio*, Londini [Cambridge]: typis E. Flesher, prostat apud G. Morden, 1671.

WOLFF, C. *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur. Editio nova priori emendatior*, Francofurti et Lipsiae: prostat in Officina Libraria Rengeriana, 1738.

ITALIAN EDITIONS OF KANT'S WRITINGS AND EVENTUAL ABBREVIATIONS

CAMPO, M. (ed.) *Le quattro dissertazioni latine*, Como: Marzorati, 1944.

LAMACCHIA, A. (ed.) *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile: dissertazione del 1770*, Milano: Rusconi, 1995.

CIAFARDONE, R. (ed.), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

CARABELLESE, P. (ed.), *Scritti precritici*, (1923), nuova ed. riveduta e accresciuta a cura di R. Assunto e R. Hoenemser (1953), nuova ed. ampliata da A. Pupi, con una nuova prefazione di R. Assunto (1982), Roma-Bari: Laterza, 1990 [*Scritti precritici*].

AGOSTINI, I. (ed.) *Dissertazioni latine*, Milano: Bompiani ("Il pensiero occidentale"), 2014 [*DissLat*].

- PETROCCHI, I. (ed.) *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2000.
- MEO, O. (ed.), *Epistolario filosofico. 1761-1800*, Genova: Il Melangolo, 1990 [*Epistolario filosofico*].
- ESPOSITO, C. (ed.) *Critica della ragion pura*, Milano: Bompiani, 2004 [CRP].

TRANSLATIONS OF KANT'S WRITINGS IN OTHER LANGUAGES

- WEISCHEDEL, W. von *Werkausgabe* (1956-1964), Hrsg., 12 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- PHILONENKO, A. *La dissertation de 1770* [...] Paris: Vrin, 1985³.
- BECK, L. W. *Kant's Latin Writings. Translation, Commentaries, and Notes*, New York-Berlin-Bern-Frankfurt am Main-Paris-Wien: Peter Lang, 1992².
- WALFORD, D. in collaboration with Meerbote, R. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, Cambridge: CUP, 1992.
- PELLETIER, A. *Dissertation de 1770*, Paris: Vrin, 2007.

CRITICAL STUDIES

- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Revised and Enlarged Edition, New Haven-London: Yale University Press, 2004.
- BIRD, G. *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2006.
- BIRKEN-BERTSCH, H. Erfahrung, Subreption und Idealismus. Von Wolff zu Kant. In: J. Stolzenberg and O.-P. Rudolph (eds.), *Christian Wolff und die Europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4-8 April 2004*, Hildesheim: Olms, 2007, pp. 205-217.
- _____. *Subreption und Dialektik bei Kant: Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2006.
- DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, 3 vols., Antwerpen/Paris/'s Gravenhage : De Sikkel-Champion-Martinus Nijhoff, 1934-1937.
- DYCK, C. W. *Kant and Rational Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- FALKENBURG, B. *Kants Kosmologie*, Berlin: de Gruyter, 1999.
- FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, M. *Wolffus in fabula. L'ontologia dei ficta*. In F. Fabianelli, J.-F. Goubet, O.-P. Rudolph (eds.) *Zwischen Grundsätzen und Gegenständen. Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2011(a), pp. 51-63.
- _____. *Ens imaginarium: Kant e Wolff* In: L. Cataldi Madonna-P. Rumore (eds.), *Kant und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2011(b), pp. 315-328.
- FRIEDMAN, M. *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1992.
- _____. *Kant's Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge: CUP, 2013.
- GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: CUP, 2001.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: CUP, 1987.
- _____. *Kant*, London, Routledge, 2006 (2014²).
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*, München: C.H. Beck'she Verlagsbuchhandlung, 1983 (2007⁷).

KORIAKO, D. *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*, Hamburg: Meiner, 1999.

PIMPINELLA, P. *Imaginatio, phantasia e facultas fingendi* in Wolff e Baumgarten. In: Id. *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Firenze: Olschki, 2005, pp. 15-40.

RAUER, C. *Wahn und Wahrheit: Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, Berlin: Akademie Verlag, 2007.

ROBINSON, D. S. *Kant and Demonax. A Footnote to the History of Philosophy*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 10 (1950), pp. 374-379.

STENGEL, F. (ed.), *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*, Tübingen: Niemeyer, 2008.

WARDA, A. *Immanuel Kants Bücher*, Berlin: Breslauer, 1922.

WAXMAN, W. *Kant's Anatomy of the Intelligent Mind*, Oxford: OUP, 2013.

NOTES

*DissLat = Immanuel Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Milano, Bompiani ("Il pensiero occidentale"), 2014. Questo articolo riprende e sviluppa l'intervento tenuto al corso del Dottorato Internazionale (Università del Salento / Paris-Sorbonne) in *Forme e Storia dei Saperi Filosofici*, "Il mostruoso – Chimere, Ficta, Impossibili- III", Lecce 7-10 maggio 2012; nel § 1 sono inoltre rifuse liberamente le pp. LXVII-LXXIII della mia Introduzione a DissLat. Ringrazio il dott. Gualtiero Lorini per il sostegno insostituibile che mi ha offerto, sotto tutti i punti di vista, nella stesura di questo saggio; ringrazio il dott. Matteo Favaretti Camposampiero per la sua lettura gentile e preziosa.

** Igor Agostini is Associate Professor of Philosophy at the University of Salento. Visiting Fellow at the Philosophy Department of the Princeton University (2013 e 2014) and Professeur invité at the Ecole Normale Supérieure in Paris (2015). Among his publications, I. Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Milano, Bompiani ("Il pensiero occidentale"), 2014.

1 Campo, 1944; Weischedel, 1977; Beck, 1992²; Philonenko, 1985³; Carabellese, 1990 [*Scritti precritici*]; Walford-Meerbote, 1992; Lamacchia, 1995; Ciafardone, 2002; Pelletier, 2007.

2 Per citare solo due esempi ampiamente noti: Höffe, 1983 (2007⁷), Guyer, 2006 (2014²).

3 Falkenburg, 1999, pp. 150-164; Rauer, 2007, pp. 267-275; Guyer, 1987, pp. 388-390; Grier, 2001, pp. 52-66; Birken-Bertsch, 2006.

4 Per un'assimilazione della nozione di surrezione a quella di anfibolia, cfr., ad esempio, Bird, 2006, p. 412; Friedman, 2013, p. 269; Waxman, 2013, p. 12. Si veda anche Allison, 2004, pp. 324-326, che considera il concetto di surrezione nella *Dissertatio* e la sua influenza sulla *KrV* ma si concentra prevalentemente sull'*Anfibolia* (pp. 324-326). Più recentemente C. W. Dyck si è soffermato sul modo in cui il concetto di *surrezione* si modifica nella *KrV*, assumendo un significato di fatto propedeutico a quello della *Dissertatio*, ma questa analisi è finalizzata a chiarire la natura della considerazione kantiana della psicologia razionale nel passaggio dal periodo precritico a quello critico, cfr. Dyck, 2014, pp. 86-87.

5 *DissLat* 242-243, MSI, AA 02: 395: "Philosophia autem *prima* continens *principia* usus *intellectus puri* est METAPHYSICA. Scientia vero illi *propaedeutica* est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali; cuius in hac nostra dissertatione specimen exhibemus".

6 CRP 1181, *KrV*, A 841/B 869: "Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischem Zusammenhange, und heißt Metaphysik".

7 *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* 121, GSK, AA 01: 95: "Die Tyrannei der Irrthümer über den menschlichen Verstand, die zuweilen ganze Jahrhunderte hindurch gewährt hat, vornehmlich von dem Mangel dieser Methode, oder anderer, die mit derselben eine Verwandtschaft haben".

8 *Scritti precritici* 105, BDG, AA 02: 66: "Ein finsterner Ocean ohne Ufer und ohne Leuchthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschrifteten Meere anfangen muß, welcher, so bald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa

Recebido / Received: 11/07/15

Aprovado / Approved: 02/08/15

unbemerkt Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag / Oceano tenebroso, senza sponda e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, esamina il suo cammino, e cerca se mai delle inavvertite correnti marine non abbian deviato il suo corso, non ostante ogni preoccupazione che possa mai prescrivere l'arte di navigare".

9 *Scritti precritici* 400, TG, AA 02: 368: "die Schmetterlingsflügel der Metaphysik".

10 De Vleeschauwer, 1934-1937, vol. I, 99.

11 *Scritti precritici* 217, UD, AA 02: 275: "Die vorgelegte Frage ist von der Art, daß, wenn sie gehörig aufgelöst wird, die höhere Philosophie dadurch eine bestimmte Gestalt bekommen muß. Wenn die Methode fest steht, nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntniß kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muß an statt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsecten eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkende Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren".

12 *Epistolario filosofico* 44, Br, AA 10: 56: "auf die eigenthümliche Methode der Metaphysik".

13 *Epistolario filosofico* 44, Br, AA 10: 56: "Daß ich dieses Werk, als das Hauptziel aller dieser Aussichten noch ein wenig aussetzen will, und zwar darum, weil ich im Fortgange desselben merkte, daß es mir wohl an Beyspielen der Verkehrtheit im Urtheilen garnicht fehlte um meine Sätze von dem unrichtigen Verfahren zu *illust[r]*iren, daß es aber gar sehr an solchen mangle, daran ich *in concreto* das eigenthümliche Verfahren zeigen könnte".

14 *Epistolario filosofico* 48, Br, AA 10: 70: "daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme".

15 *Epistolario filosofico* 48, Br, AA 10: 70: "in dieser Wissenschaft eine neue Epoche zu machen".

16 *Epistolario filosofico* 48, Br, AA 10: 70: "noch immer aufs bloße Gerathwohl angebauten".

17 *Epistolario filosofico* 48, Br, AA 10: 70: "[...] nichts rathsamer finde als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebene Einsichten sceptisch zu behandeln".

18 *Epistolario filosofico* 49, Br, AA 10: 71: "Wenn es erlaubt ist etwas von meinen eigenen Bemühungen in diesem Betracht zu erwähnen, so glaube ich seit der Zeit, als ich keine Ausarbeitungen dieser Art geliefert habe, zu wichtigen Einsichten in dieser *disciplin* gelangt zu seyn, welche ihr Verfahren festsetzen und nicht blos in allgemeinen Aussichten bestehen sondern in der Anwendung als das eigentliche Richtmaas brauchbar sind. Ich schicke mich allmählich an so viel als meine übrige Zerstreuungen es erlauben diese Versuche der öffentlichen Beurtheilung vornehmlich aber der Ihrigen vorzulegen".

19 *DissLat* 282-283, MSI, AA 02: 411: "Quidquid tentatur ante huius praecepta probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiiciendum videtur".

20 La tesi della superiorità della certezza delle matematiche rispetto alla metafisica, già avanzata, fra l'altro, in UD, AA 02: 276-283, tornerà anche nella *KrV* (B XIV). Per maggiori dettagli, cf. la nota di G. Lorini in *DissLat*, p. 378, n. 124. La questione è ampiamente discussa dagli studiosi: si vedano, a mero titolo di esempio e sempre relativamente a come il tema viene affrontato nella *Deutlichkeit*, Friedman, 1992, pp. 20-22; Koriako, 1999, pp. 36-38.

21 *DissLat* 282-283, MSI, AA 02: 411: "*sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*".

22 *DissLat* 282-283, MSI, AA 02: 411: "non quatenus solum incautis obrepit in applicatione principiorum, sed ipsa principia spuria sub specie axiomatum effingit, brevibus iam adumbrabo".

23 *DissLat* 282-283, MSI, AA 02: 411: "sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant*".

24 C. Wolff, *Psychologia empirica*, § 148, p. 102: "Subreptionis quodam vitio phantasmata ingerimus, quod id in eodem non continetur". Sul tema della surrezione in Wolff, Birken-Bertsch, 2007.

25 CRP 497, *KrV*, A 271/B327: "Leibniz intellettualizzò i fenomeni / *Leibniz intellectuirt die Erscheinungen*".

26 *DissLat* 286-287, MSI, AA 02: 412-413: "En igitur PRINCIPIUM REDUCTIONIS axiomatis cuiuslibet subrepticii: *si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus SPATII ATQUE TEMPORIS: obiective non est enuntiandum et non denotat nisi condicionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est*".

27 *DissLat* 286-287, MSI, AA 02: 412-413: "Quia, cum subiectum iudicii intellectualiter concipiatur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad condiciones sensitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti necessario adhaeret, de dato conceptu intellectuali universaliter enuntiari non potest".

28 Mi permetto di rinviare, su questo punto, alla mia *Nota Introduttiva* in *DissLat*, pp. 193-217, in particolare pp. 205 ss.

29 *Epistolario filosofico* 373, Br, AA 12: 20: “Zu Ihrem Vorschlage einer Sammlung u. Herausgabe meiner kleinen Schriften willige ich ein; doch wollte ich wohl daß nicht ältere als von 1770 darin aufgenommen würden, so daß sie mit meiner Dissertation: *de mundi sensibilis et intelligibilis forma* etc. anfangen”.

30 L'edizione Nicolovius includerà difatti, oltre alla *Dissertatio*, i seguenti testi: *Gedanken, Naturgeschichte, Erdbeben, Spitzfindigkeit, Versuch, Deutlichkeit, Beweisgrund, Träume, Beobachtungen*, oltre che lo scritto, del 1775, sulle *Verschiedene Racen der Menschen* (*Vermischte Schriften*, 4 Bde., Halle, in der Rengerschen Buchhandlung [IV: Königsberg, bey Friedrich Nicolovius], 1799-1807).

31 Cf. *DissLat* 246-247, MSI, AA 02: 396: “Intellectualium non datur (homini) *intuitus*, sed nonnisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto”.

32 *Epistolario filosofico* 48, Br, AA 10: 70: “Ich bin so weit entfernt die Methaphysik selbst, *objectiv* erwogen, vor gering oder entbehrlich zu halten”.

33 Solo per fare alcuni esempi, cfr. De Vleeschauwer, 1934-1937, vol. I, p. 206: “L'usage réel [...] constitue vraiment l'originalité de la *Dissertation* vis-à-vis du passé et de l'avenir immédiat”; o, più di recente, Guyer, 1987, p. 16: “In the inaugural dissertation [...] Kant admits the dogmatic use of the intellect, whereas he later rejects the positive conception of a noumenon”; o, fra gli editori della *Dissertatio*, esemplarmente, Beck, 1992², pp. 112, risp., 115: “If we had an intellectual intuition, (§ 10), we could know nonsensible object (noumena), but since we lack such a power, we can know only things in the world of possible sense experience (phenomena). This is the conclusion drawn in the *Critique of pure reason*; but though all the premises for it had been stated in the Dissertation, almost incredibly the obvious conclusion had not been drawn [...] The Dissertation did not carry the Revolution all the way; it left the citadel of metaphysics untouched, subduing the mind only the sensible world”.

34 *DissLat* 286-287, MSI, AA 02: 413: “Quod eiusmodi axioma sit spurium et, si non falsum, saltem temere et precario assertum, inde liquet: quia, cum subiectum iudicii intellectualiter concipiatur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad condiciones sensitivae cognitionis humanae”.

35 *DissLat* 286-287, MSI, AA 02: 413: “Quod autem intellectus huic subreptionis vitio tam facile subiiciatur, inde est, quia sub patrocinio alius cuiusdam regulae verissimae deluditur. Recte enim supponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest, prorsus non esse cogitabile*, adeoque impossibile”.

36 L. Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de Physique et de Philosophie, Opera omnia*, vol. 11: p. 186.

37 *DissLat* 302-303, MSI, AA 02: 419. Cf. L. Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne, Opera omnia*, vol. 11: 205-207.

38 Cf. V-Met/Herder, AA 28: 6, 8 e V-Met/Schön, AA 28: 467.

39 *Scritti precritici* 238, UD, AA 02: 293: “viel andre unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze”.

40 *Scritti precritici* 238, UD, AA 02: 294: “ein jedes Ding muß irgendwo und irgendwann sein”.

41 *Scritti precritici* 340, UD, AA 02: 295: “Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Werth materialer oberster Grundsätze einräumen, wenn sie nicht für jeden menschlichen Verstand augenscheinlich sind. Ich halte aber dafür, daß verschiedene von denen, die Crusius anführt, sogar ansehnliche Zweifel verstatten”.

42 *Scritti precritici* 238, UD, AA 02: 294: “[die Methode des Herrn Crusius] die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt”.

43 Un utile strumento di approfondimento a questo proposito è rappresentato da Stengel, 2008.

44 Br, AA 10: 68: “Es ist eine gleichsam abgedrungene Schrift». Cf. anche *Scritti precritici* 399, TG, AA 02: 367: “Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müßiger Freunde unterlegte / Io ho trattata una materia ingrata che mi sottoposero le insistenti richieste di amici curiosi e sfaccendati”.

45 Cf. TG, AA 02: 321-325.

46 Cf. MSI, AA 02: 414-415.

47 *Enchiridion metaphysicum: sive, de rebus incorporeis succincta et luculenta dissertatio*, Londini [Cambridge], typis E. Flesher, prostat apud G. Morden, 1671. Kant possedeva altresì l'edizione latina del 1733 del *Systema* di Ralph Cudworth (1671-1688): *Systema intellectuale huius universi seu de veris naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua eius opuscula. Joannes Laurentius Moshemius omnia ex Anglico Latine vertit*, 2 voll., Ienae, excudebat Petrus Fickelscherr 1733. Cfr. *Warda* n. 10087; rispettivamente, n. 10028.

48 Cf. V-Met/Herder, AA 28: 157. Per maggiori dettagli mi permetto di rinviare a *DissLat*, p. 374, nota n. 90.

49 *DissLat* 292-293, MSI, AA 02: 415: “adhuc magis se nascondunt”.

50 *DissLat* 292-293, MSI, AA 02: 415: “ut medium inservit conceptui praedicati informando”.

51 *DissLat* 292-293, MSI, AA 02: 415: “absolvi possit tempore infinito”.

52 *DissLat* 294-295, MSI, AA 02: 416: “quibus adstringitur et limitatur intellectus humanus”.

53 *DissLat* 294-295, MSI, AA 02: 416: “conceptum intellectualem de possibili aut impossibili subiicis condicionibus cognitionis sentitiae, nempe respectibus temporis”.

54 *DissLat* 294-295, MSI, AA 02: 416: “obiectae [...] et generaliter”.

55 *DissLat* 296-297, MSI, AA 02: 417: “TERTIAE speciei axiomata subrepticia e condicionibus *subiecto* propriis, a quibus in *obiecta* temere transferuntur, non ita pullulant, ut (quemadmodum fit in iis, quae sunt classis secundae) ad conceptum intellectualem *per sensitive data* sola pateat via, sed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *casum applicari*, h.e. cognosci potest, utrum aliquid sub certo conceptu intellectuali contineatur, necne”.

56 *DissLat* 296-297, MSI, AA 02: 417: “tritum illud in quibusdam scholis”.

57 Cf. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 592, p. 213: “*Maior facultas fingendi fertilis (foecunda), ad chimaeras proclivis, exorbitans (extravagans, rhapsodica), ab iis cavens architectonica dici potest* / La facoltà superiore di fingere, *fertile* (feconda), può essere detta *esorbitante* (stravagante, rapsodica) se proclive alle chimere, *architettonica* se si tiene lontana da esse”.

58 *DissLat* 296-297, MSI, AA 02: 416: “Hinc tot vana commenta *virium*, nescio quarum, pro lubitu confictarum, quae absque obstaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, seu si mavis, ad chimaeras proclivi turbatim prorumpunt. Nam, cum *vis* non aliud sit, quam *respectus* substantiae A ad *aliud quiddam* B (accidens) tanquam rationis ad rationatum: vis cuiusque possibilitas *non nititur identitate* causae et causati, s. substantiae et accidentis, ideoque etiam impossibilitas virium falso confictarum *non pendet a sola contradictione*”.

59 *DissLat* 296-297, MSI, AA 02: 416: “*quicquid non involvit contradictionem, ideo sit possibile*, temere concluditur, subiectivas iudicandi condiciones pro obiectivis habendo”.

60 Sulla controversa questione dei rapporti fra Kant e Hume mi permetto di rinviare, per una brevissima sintesi della discussione dell'ampia letteratura critica, a *DissLat*, pp. 325-326, nota n. 50.

61 *DissLat* 296-297, MSI, AA 02: 416-417: “Nullam igitur *vim originariam* ut possibilem sumere licet, nisi *datam ab experientia*, neque ulla intellectus perspicacia eius possibilitas a priori concipi potest”.

62 *Epistolario filosofico* 50, Br, AA 10: 72: “Diese Untersuchung löset sich in eine andere auf ob man nemlich eine *primitive* Kraft d.i. die erste Grundverhältnis der Ursache zur Wirkung durch Vernunftschlüsse erfinden könne und da ich gewiß bin daß dieses unmöglich sey so folget, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben seyn, daß sie nur erdichtet werden können. Diese Erdichtung aber (*factio heuristica, hypothesis*) kan niemals auch nur einen Beweis der Möglichkeit zulassen und die Dencklichkeit (deren Schein daher kommt daß sich auch keine Unmöglichkeit davon darthun läßt) ist ein bloßes Blendwerk”.

63 Cf. Pimpinella, 2005, pp. 15-40. Su Wolff in particolare cf. gli studi di Favaretti, 2011(a), pp. 51-63 e 2011(b), pp. 315-328.

64 Wolff, *Psychologia empirica*, § 146.

65 Baumgarten, *Metaphysica*, § 589.

66 Wolff, *Psychologia empirica*, § 148.

67 Baumgarten, *Metaphysica*, § 59.

68 *Dissertatio*, V, § 27, *DissLat*, pp. 290-291, Ak II 414⁵⁻⁷: “*Cum sensitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe misceantur, plerumque accidit, ut disceptantium alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur*”. Un'immagine simile in *KrV*, A 58/B 82. Si tratta di una criptocitazione di Luciano, di cui un'edizione contenente l'originale greco e la traduzione latina di Gesner era uscita ad Amsterdam nel 1743: “*Videns aliquando duos quosdam philosophos omnino indoctos in disputatione contendere, et alterum quidem absurda obiicere, alterum nihil quod ad rem faceret respondere, Nonne videtur vobis, inquit, amici, alter horum mulgere hircum, alter cribrum ei supponere*” (*Opera, Graece et Latine, ad editionem Tiberii Hemsterhusii et Ioannis Frederici Reitzii accurate expressa, cum varietate lectionis et annotationibus, studiis Societatis Bipontinae* (1743), 10 voll., Biponti, ex typographia Societatis, 1789, vol. V, p. 244). Cf. Robinson, 1950, pp. 374-379.

69 CRP 415, *KrV*, A 218/B 265: “Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich”.

70 CRP 419, *KrV*, A 220/B 268: “[ist] bei weitem nicht genug”.

71 CRP 419, *KrV*, A 220/B 267: “mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt”.

72 Cfr., *supra*, nota n. 4.

73 CRP 421, *KrVA* 222/ B 269: “Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen: so würde man in lauter Hirngespinnste gerathen”.

IL DIRITTO DI VISITA ENTRO I LIMITI DELLA SEMPLICE RAGIONE NOTE A MARGINE DEL COSMOPOLITISMO DI KANT

Angelo Cicatello¹

1. La filosofia kantiana segue, per sua natura, una vocazione eminentemente architettonica. Per Kant filosofo è colui che è capace di uno sguardo ampio, rivolto all'intero. Dell'intero deve riuscire a fornire anche solo un abbozzo, mentre il dettaglio delle singole parti richiede l'attenzione dell'artista della ragione, ovvero rimanda a quelle forme di sapere tecnico che, concentrate unicamente nel loro spazio epistemico, non si interrogano sullo scopo finale della conoscenza che pure promuovono. Ben diverso è il profilo del legislatore della ragione, il cui compito precipuo è, non a caso, quello di coordinare i saperi umani, le molteplici forme di esperienza della ragione secondo un'idea, in relazione a uno scopo. Come afferma Kant: "[...] è soltanto lui quello che noi dovremmo chiamare filosofo"². Si può, perciò, individuare la formula architettonica della filosofia di Kant nel modo in cui egli, nella *Critica della ragion pura*, presenta il concetto cosmico di filosofia: "Da questo punto di vista la filosofia è la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*) e il filosofo non è un artista della ragione ma è il legislatore della ragione umana".³

In piena coerenza con questa idea architettonica del sapere filosofico, il progetto critico kantiano è segnato da un percorso complesso e articolato, sempre in costruzione, nel senso eminentemente sistematico che ciascuna delle sue singole parti, come ciascuna delle diverse esperienze della ragione, può dirsi veramente chiarita solo in connessione con le altre. Tale percorso si distende, conseguentemente, lungo una traiettoria nella quale l'ordine teoretico della riflessione sui limiti della conoscenza razionale risulta intimamente connesso con la riflessione di ordine pratico sulla dottrina della virtù, fino ad arrivare agli scritti che, soprattutto in epoca più tarda, sono dedicati al diritto e alla politica e – per identificare un elemento decisivo che giunge a maturazione nella riflessione degli ultimi anni – all'idea di una società cosmopolitica

quale indicazione verso l'uscita definitiva dell'uomo dallo stato di natura per entrare in modo permanente nello stato di diritto, e farsi così cittadino del mondo. Ora, ad individuare la peculiarità del percorso kantiano è il fatto che l'idea di una società cosmopolitica, come, più in generale, le tematiche di argomento politico e giuridico, non costituiscono una semplice appendice di questioni specifiche sollevate nelle tre *Critiche*. Non è qui in gioco, cioè, una ragione diversa da quella presa in esame nelle aule consuete del tribunale kantiano. La ragione in Kant è una e una sola. Diversi sono, piuttosto, i suoi possibili usi e, conseguentemente, i discorsi che di tali usi indagano la legittimità. Ciò implica, da un lato, che il motivo della critica della ragione rimane sempre sullo sfondo anche della trattazione di temi che occupano i domini più lontani, e in apparenza periferici, rispetto al nucleo teoretico della riflessione sui limiti della conoscenza pura, dalla quale l'indagine critica prende le mosse. Dall'altro lato, però, solo nel complesso multiforme dei diversi usi della ragione il progetto kantiano può rivelarsi in tutta la sua ampiezza e nelle sue finalità ultime. Anzi, è la ragione stessa a mostrarsi come progetto, come la pianta di un edificio in continua costruzione. Ovvero, la ragione non si dà nella forma di una facoltà psicologica o come semplice dotazione antropologica, ma chiede di essere istituita mediante lo sviluppo delle diverse forme di sapere e di agire. Ora, la dottrina kantiana del diritto, come le riflessioni sul cosmopolitismo, danno in un certo senso l'ultima mano a questa istanza di istituzionalizzazione della ragione, perché della ragione esprimono le condizioni oggettive del suo essere messa in comune, del suo essere condivisa. La ragione viene cioè, adesso, concepita sotto l'egida del diritto alla ragione, quel diritto che non può, di principio, essere negato a nessuno senza che con ciò venga, nel contempo, negato il concetto stesso di ragione in generale.

E' su questo diritto alla ragione quale terreno della istituzionalizzazione, della realizzazione della ragione in uno spazio pubblico, che si concentra l'attenzione del presente contributo, il cui intento è quello di ridiscutere alcuni concetti e principi fondamentali del cosiddetto 'Kant politico' alla luce del legame profondo che essi intessono con la riflessione teoretica sulla natura e i limiti della ragione umana. Chi non dedica la giusta attenzione ai nessi che in Kant legano le diverse esperienze della ragione rischia infatti, di comprendere la lettera del testo kantiano fuori dal suo spirito, il che equivale a perdere di vista quella sensibilità architettonica all'intero della conoscenza che in Kant identifica in modo elettivo il concetto stesso di ragione, nonché il senso dell'intera impresa critica.

2. E' dunque cercando di seguire questa indicazione di metodo che si intende prendere in esame uno dei nodi più discussi dell'abbozzo di progetto cosmopolitico che Kant ha affidato ai suoi testi più tardi. In questione è in particolare il dettato del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*:

“Il diritto cosmopolitico (*Weltbürgerrecht*) deve essere limitato alle condizioni della *ospitalità* universale (*allgemeine Hospitalität*)”⁴. Là dove l’ospitalità” viene definita, innanzitutto, come “il diritto di uno straniero di non essere trattato ostilmente quando arriva sul suolo di un altro”⁵.

Il contenuto di questo articolo, in forza delle questioni che in esso vengono messe in gioco, non ha mai smesso di sollecitare l'attenzione della riflessione filosofico-politica, aprendo

uno spazio di discussione destinato a farsi nel tempo via via più ampio e articolato, specie quando il dibattito è venuto a toccare alcuni tra i nodi cruciali e gli aspetti più spinosi della riflessione contemporanea sul tema dell'accoglienza, delle frontiere, delle migrazioni; tema divenuto, e non solo in Europa, tanto più urgente, perché segnato da eventi di straordinaria drammaticità.

Ma cosa può avere a che fare Kant con gli uomini che fuggono dal proprio paese di origine per cercare accoglienza in altri luoghi e rischiano di morire in mare? Cosa può ancora dire l'autore del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua* in merito a questioni che il mutare radicale della situazione politica mondiale sembra avere ormai irrimediabilmente sottratto alla presa del giusrazionalismo di matrice illuministica?

Per di più, si tratta di domande che potrebbero facilmente inasprirsi ed assumere un tono esacerbato, quando si volesse ridurre la posizione kantiana alla semplice limitazione dell'ospitalità al diritto di visita (*Besuchrecht*) e dunque all'idea di un soggiorno solo temporaneo; ciò che nel clima odierno, dilaniato dalle polemiche sul fenomeno dei profughi, può far presto a tradursi nell'idea xenofoba di una ospitalità con la puzza sotto il naso, che coltiva il sospetto verso lo straniero, relegandolo nello spazio inospitale di un soggiorno a scadenza.

Lecture di questo genere potrebbero nascere solo da un approccio metodico parziale, che non tenga in alcun conto la fisionomia architettonica del pensiero kantiano, alla luce della quale vanno invece, in ogni caso, sempre riguardate anche le proposte specifiche di Kant in sede di filosofia del diritto e di filosofia della politica. Il diritto di visita, lo si vedrà nel seguito, richiede infatti di essere ricompreso entro uno spazio più ampio di quello degli scritti politico-giuridici nel quale viene esplicitamente formulato. Questo 'spazio più ampio' è delimitato da quel che più sopra abbiamo indicato, seppure necessariamente in forma solo preliminare, come diritto alla ragione, ovvero come diritto che dà voce all'istanza costitutiva della ragione di essere istituita, di essere messa in comune. È tale istanza a costituire lo sfondo del progetto cosmopolitico kantiano, fornendo il senso del legame che in Kant congiunge lo status del cittadino del mondo con il concetto di ospitalità. Considerato in questi termini, il diritto di visita può dire certamente molto di più di quanto possa evincersi da un'analisi che si limiti ai soli scritti in cui esso compare in forma esplicita, allo stesso modo in cui gli scritti di politica e diritto, solo quando vengano letti sullo sfondo dell'intero disegno architettonico di Kant, possono rivelare tesori altrimenti destinati a rimanere nascosti.

Il diritto di visita di cui parla Kant nell'ambito del suo progetto cosmopolitico resiste a ogni interpretazione che vorrebbe confinarlo alla sola *ratio* di un'ospitalità a tempo, nel cui ambito lo straniero viene ridotto ad un visitatore di passaggio al quale si indica la porta d'uscita con la stessa cortesia con la quale gli si è aperta la porta d'entrata; un'immagine, questa, che non affiora necessariamente solo da lecture che si avvicinano a Kant in modo pregiudizialmente ostile, quali sarebbero quelle che agitano il vessillo ideologico di un'ospitalità senza condizioni, mostrando con ciò il rovescio dogmatico di una medaglia che ha sull'altra faccia il diniego, altrettanto dogmatico, di ogni forma di accoglienza. Essa può affiorare anche là dove l'interesse per Kant sia guidato dall'intenzione di autentica comprensione e ancor più dall'idea che il progetto kantiano di una società cosmopolitica costituisca un discorso tuttora aperto e richieda, perciò, uno sforzo ulteriore di traduzione che lo renda capace di rispondere anche a domande

diverse da quelle alle quali intendeva rispondere Kant. È il caso, questo, di Jaques Derrida⁶, la cui riflessione sul tema dell'ospitalità non solo fornisce un lucido spaccato sul modo in cui la sensibilità contemporanea, così attenta alle questioni dell'altro, dello straniero, tende a recepire il pensiero kantiano, ma soprattutto offre l'esempio di una critica meglio articolata, e per questo meno pregiudiziale, delle presunte connotazioni restrittive della delimitazione kantiana del diritto cosmopolitico all'ospitalità al solo diritto di visita. Infatti, al di là delle obiezioni sollevate nei confronti dell'impianto complessivo del progetto sulla pace perpetua, Derrida elegge proprio Kant come interlocutore privilegiato per la costruzione del suo discorso sull'ospitalità. A lui rivolge le sue domande più urgenti.

3. Prima però di entrare nel merito della posizione di Derrida, sarà opportuno prendere in esame in modo più analitico il contenuto del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*. In esso il diritto cosmopolitico, ovvero il diritto che concerne l'uomo in quanto cittadino del mondo, al di là del fatto di essere cittadino di questo o quello stato, viene, almeno in prima istanza, riferito – come si è già detto – a quella forma di ospitalità che si identifica con il “[...] diritto di uno straniero di non essere trattato ostilmente quando arriva sul suolo di un altro”⁷. Questo è quanto lo straniero può e deve universalmente far valere nei confronti del paese che lo ospita. Dunque, l'ospitalità di cui parla Kant in relazione al diritto cosmopolitico sembra coincidere con un'ospitalità, per così dire, a tempo: il tempo della visita va delimitato rispetto a quella forma di soggiorno permanente che coincide con lo stabilire una sede. In questo senso Kant distingue tra “*diritto di visita* (Besuchrecht)” e “*diritto di essere ospitato* (Gastrecht)”⁸. Quest'ultimo, diversamente dal primo, nella misura in cui contempla la possibilità che lo straniero stabilisca la sua residenza all'interno dei confini del paese che lo ospita, può essere rivendicato solo sulla base di previ accordi giuridici. Come si legge ancora in *Per la pace perpetua*: “a tal fine sarebbe richiesto un particolare contratto di benevolenza, per far diventare quello straniero coabitante per un certo tempo”⁹. Come dire: lo straniero deve diventare meno straniero. L'eventualità della sua permanenza in terra d'altri esige di essere sancita e regolamentata dal diritto positivo, e dunque deve tener conto di tutti quegli elementi e situazioni contingenti che riguardano le relazioni tra singole realtà statuali. Potremmo dire allora che, nel caso del *Gastrecht*, punto di partenza non può essere una legge *data* universalmente, dal momento che una tale legge, la sua universalità, risulta ancora e sempre da costruire mediante un progetto politico e sulla base di accordi giuridici specifici. Diverso è il caso del diritto di visita, la cui pretesa di validità universale risulta fondata su una condizione pre-giuridica, nel senso che oltrepassa i singoli ordinamenti nazionali. Esso è il diritto “che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della terra, su cui, giacché è una superficie sferica, essi non possono disperdersi nell'infinito, e devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto di un altro a stare in un luogo di essa”¹⁰. Nella *Metafisica dei costumi* Kant fa riferimento al possesso comune del suolo terrestre per descrivere un possesso istituito dalla natura, che precede ogni atto giuridico, e il cui concetto “contiene a priori il principio secondo il quale soltanto gli uomini possono utilizzare il posto che occupano sulla terra in base a leggi di diritto”¹¹. Egli torna più volte sul motivo geofisico della forma sferica della superficie terrestre quale elemento che favorisce la circolazione e l'incontro tra gli

uomini: “se la terra fosse una pianura infinita, gli uomini si potrebbero disseminare su di essa in modo tale da non creare nessuna comunità, e questa non sarebbe, dunque, una conseguenza necessaria della loro esistenza sulla terra”¹².

Invece, proprio perché non possono disperdersi su una superficie che si prolunga all’infinito, data la situazione di inevitabile coesistenza entro confini determinati, gli uomini *devono* cercare una forma pacifica di convivenza quale unica alternativa ad una condizione che espone potenzialmente ciascuno al pericolo della violenza altrui. Possesso originario e forma sferica della terra individuano, così, le coordinate di una comunità del suolo nel cui spazio Kant ritaglia l’esercizio e la legittimità del diritto di visita. Questo può definirsi, allora, in modo più preciso come “il diritto di tutti gli abitanti della terra (*Erdbürgers*) di *ricercare* (*versuchen*) una comunità universale e di visitare (*besuchen*) a questo scopo tutte le regioni della terra, sebbene ciò non comporti un diritto di insediamento sul suolo di un altro popolo (*ius incolatus*), per il quale è richiesto un contratto particolare”¹³. Il diritto di ricercare una comunità universale e di visitare a tal fine tutte le regioni della terra sembra, così, delineare il profilo di una forma di ospitalità che valica le frontiere tra gli stati, per riguardare la condizione propria dell’uomo in quanto cittadino del mondo.

Non mi soffermo qui sul tono finalistico delle affermazioni geofisiche che collegano la forma sferica della terra ad un’intensione della natura volta a promuovere l’aggregazione tra gli uomini. Né è concesso nello spazio di questo saggio indugiare sulla forma del tutto peculiare che all’interno della filosofia politica di Kant assume il riferimento ad una natura teleologicamente orientata. Piuttosto vorrei sviluppare, alla luce del confronto che Derrida ingaggia con Kant sul tema dell’ospitalità, alcuni rilievi sul concetto kantiano di ragione, per mostrare come nel diritto di visita sia implicitamente contenuto il motivo di un’apertura radicale alle istanze dell’altro. Questa apertura sta al cuore del concetto stesso di ragione e pertanto decide del modo in cui ciascuno di noi, in quanto uomo, può veramente dirsi razionale.

4. Non è facile definire con chiarezza la posizione che Derrida assume nei riguardi di Kant sul tema dell’ospitalità. Una chiave per accedervi può essere, senz’altro, il motivo derridiano dell’antinomia tra “Legge dell’ospitalità” e “leggi dell’ospitalità”, ossia tra l’ospitalità incondizionata, che allo straniero non chiede neppure il nome, e quella forma di ospitalità che invece diviene possibile solo a condizione di regole entro le quali lo straniero venga reso, per così dire, meno estraneo; regole che iscrivono l’ospitalità nell’ambito del diritto. Derrida usa nel senso kantiano il termine antinomia, per caratterizzare una tipologia specifica di rapporto tra due diversi ordini di legge che da un lato si contraddicono, dall’altro si implicano, però, necessariamente a vicenda. I due ordini di legge si contraddicono in quanto l’uno si fa portavoce di una ospitalità incondizionata, l’altro di una ospitalità che si dà solo a certe condizioni. Si implicano a vicenda, perché l’ospitalità incondizionata, senza leggi che ne regolino l’applicazione concreta, rischierebbe, come esplicitamente dice Derrida, “di rimanere un pio desiderio, un desiderio irresponsabile”¹⁴; d’altra parte, leggi che perdessero di vista il principio di un’ospitalità incondizionata finirebbero con il tradursi in una strategia di mera assimilazione giuridica dell’estraneo. Allora, è questa la proposta di Derrida, “[s]i tratta della questione di

come trasformare e far progredire il diritto (*transformer et faire progresser le droit*), e di capire se questo progresso sia possibile in uno spazio storico che si mantiene *tra* la legge di una ospitalità incondizionata (*la Loi d'un hospitalité inconditionell*) [...] e le leggi condizionate di un diritto all'ospitalità (*les lois conditionnelles d'un diritto à l'hospitalité*)¹⁵. “Trasformare e far progredire il diritto” è un motto che colloca, in certa misura, Derrida sulla scia dell'illuminismo kantiano¹⁶: sembra difatti che, in ciò vicino a Kant, Derrida cerchi una formula che, nel definire i *limiti* dell'ospitalità, intenda individuarne anche le condizioni giuridiche di *possibilità*. L'antinomia tra ospitalità incondizionata e leggi dell'ospitalità, in altri termini, sembra offrire uno spazio nel quale pensare alla possibilità futura di un *diritto trasformato*.

E però questo diritto rimane, pur sempre, consegnato alla sfida impossibile di dar voce ad una legge che, in quanto incondizionata, non può essere delimitata nello spazio di ciò che può e deve essere regolato dal diritto.

In altri termini, Derrida intenderebbe mettere a frutto le risorse che può offrire questa tensione inconciliabile tra la necessità di tradurre l'ospitalità nella forma giuridica di norme che ne regolino l'applicazione e l'urgenza di valorizzare l'elemento di resistenza che il principio dell'ospitalità oppone ad ogni forma di regolamentazione giuridica. E tuttavia, proprio l'insistenza di Derrida sul motivo di un'interazione antinomica tra condizionato e incondizionato, tra le leggi dell'ospitalità e la Legge dell'ospitalità, tra una materia regolata da norme specifiche e qualcosa la cui legalità non si riduce al piano delle leggi positive, individua il carattere problematico del suo confronto con Kant.

Infatti, da un lato Derrida segue Kant nel riconoscere nel diritto la condizione ineludibile per la realizzazione di un principio che, diversamente, non potrebbe che rimanere asfittico e privo di applicazione effettiva, e con ciò concepisce una formula cosmopolitica che contempla la necessità di una qualche negoziazione tra l'incondizionato e il condizionato, tra il principio dell'ospitalità e la sua possibile traduzione in forma di ordinamento giuridico, ovvero nella forma positiva delle leggi dell'ospitalità. Dall'altro, Derrida intende però mantenere, proprio contro la pretesa di una traduzione sul piano giuridico del principio dell'ospitalità, le ragioni antinomiche di una tensione che deve rimanere irrisolta, di una negoziazione che è chiamata a sopportare il peso del non negoziabile. Ora, Derrida ritiene di poter sostenere questa posizione proprio a partire dal testo kantiano, meglio, a partire dal rilievo di una aporia che attraverserebbe quel testo dall'interno. I termini di questa aporia possono venire così sintetizzati: iscrivendo il principio dell'ospitalità nel diritto, Kant finisce coll'impedire quello stesso che il diritto era chiamato a garantire, nella misura in cui introduce in seno all'ospitalità quell'istanza di trasparenza pubblica e controllo statale in cui viene a perdersi il legame con il principio incondizionato dell'ospitalità. Ossia, viene a perdersi ciò che costitutivamente identifica l'ospitalità in quanto dovere di rispondere al nuovo, all'imprevisto, all'inatteso, al non regolamentato, in concreto, a tutto ciò che urge nella domanda che viene dallo straniero. In polemica con Kant, Derrida intende, invece, affermare l'istanza di una ospitalità che, pur necessitando di una traduzione sul piano del diritto, domanda nel contempo che al diritto non sia data l'ultima parola. Parafrasando Derrida, il principio dell'ospitalità richiede di superare il diritto nel punto stesso in cui lo esige. Diversamente, l'ospitalità perderebbe quel carattere *fuori*

legge che di essa definisce il tratto di gratuità e accoglienza, e, con ciò, anche quell'elemento di eccedenza, in riferimento al quale, solo, risulta possibile offrire alla richiesta di ospitalità dello straniero una risposta "più giusta" di quella fornita dal diritto esistente.

Derrida segue, così, la via kantiana del diritto cosmopolitico all'ospitalità universale, opponendovi però, nel contempo, l'istanza di una tensione insolubile tra ospitalità incondizionata e leggi dell'ospitalità; istanza che, proprio e solo nel suo carattere antinomico, può configurarsi come portatrice di una promessa di giustizia, che vada al di là delle restrizioni del diritto.

Accade, in tal modo, che la fiducia illuministica in un diritto trasformato si leghi in Derrida, problematicamente, al gesto decostruttivo che intende rimettere radicalmente in discussione il concetto stesso di un *diritto all'ospitalità*. Quel che, insomma, viene messo in questione è il tono perentorio di Kant quando afferma nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*: "Qui [...] non si tratta di filantropia ma di diritto"¹⁷. Così, scrive Derrida, in aperta polemica con Kant:

il filosofo del diritto cosmopolitico all'ospitalità universale, l'autore del *Terzo Articolo per la pace perpetua* è anche, non a caso, colui che distrugge alla radice la possibilità stessa di quanto statuisce e determina. E ciò dipende dal fatto che si tratta di un discorso giuridico, e dall'iscrizione all'interno di un diritto di quel principio d'ospitalità la cui idea infinita dovrebbe resistere al diritto stesso – e comunque superarlo nel punto stesso in cui lo esige¹⁸.

Insomma, la necessità dell'iscrizione dell'ospitalità all'interno del piano giuridico si tradurrebbe in Kant nell'assegnare all'ospitalità "delle condizioni che la fanno dipendere dalla sovranità statale, soprattutto quando ne va del diritto di residenza"¹⁹.

Stanno qui le ragioni più profonde dell'insofferenza di Derrida per la delimitazione kantiana dell'ospitalità al diritto di visita e per la conseguente distinzione tra diritto di visita e diritto di residenza: "Questa limitazione del diritto di residenza, come ciò che la fa dipendere dai trattati fra gli Stati, ecco forse, tra le altre cose, ciò che resterebbe per noi discutibile"²⁰.

L'appello di Kant al possesso comune originario della superficie terrestre, che sta a fondamento del diritto di visita, è sì volto a garantire la libera circolazione degli uomini, ma sancisce nel contempo la proprietà esclusiva di ciò che sopra quella superficie viene innalzato: cultura, stato, nazioni, confini²¹. Sopra la superficie, l'ospitalità, per usare ancora i termini di Derrida, dipende e viene controllata "dalla legge e dalla polizia di Stato"²².

5. Certo, la proposta di Derrida lascia non poche questioni irrisolte, non ultima quella che mette capo alla sua percorribilità: quali forme di convivenza, che si dicano veramente concretizzabili, possono corrispondere nell'universo politico ad una soluzione che sul piano teorico si auto-dichiara antinomica?

Non si intende qui entrare nel merito di tale questione²³. Ciò ci condurrebbe fuori dagli intenti di questo lavoro. Né ci si propone di discutere se e in che misura il concetto di ospitalità fornisca elementi sufficienti per una trattazione esauriente di quel che Kant intende con la

condizione del cittadino del mondo. Anche in questo caso, infatti, si andrebbe ben al di là dei nostri scopi.

Più che soffermarci su tali argomenti, quel che importa qui è, anzitutto, mettere alla prova del testo kantiano la tesi secondo cui la differenziazione tra diritto di diritto di visita e diritto di residenza implica automaticamente, come suggerisce Derrida, una severa restrizione del principio di ospitalità. Questo è vero nei fatti. Come è vero che, ricorro qui alle parole di Volker Gerhardt: “[...] non possiamo risolvere uno dei più grossi problemi del XX e del XXI secolo, quello cioè della migrazione, con questo diritto cosmopolitico. Esso giustifica solo un asilo molto limitato nel tempo”²⁴.

Mi chiedo, tuttavia, se nel diritto di visita di cui parla Kant non entri in gioco molto più di quanto Derrida sia disposto a vedere, quando propone una lettura che, al di là dei punti di indubbia convergenza con Kant, tende a considerare il diritto di visita come semplice controparte residuale della limitazione del diritto di residenza, riducendolo con ciò alla formalizzazione giuridica di un atteggiamento politico restrittivo che lascerebbe, in fini dei conti, lo straniero al di là dei confini entro i quali egli può dirsi veramente ospite. In altre parole, sembra che Derrida legga il diritto di visita come una forma ridotta di ospitalità. Il diritto al possesso comune della terra sul quale Kant fonda il diritto di visita non include “ciò che si eleva, si edifica, si erige al di sopra del suolo [...] Tutto ciò che, sulla terra, non è più la terra, e anche su di essa è fondato, non deve essere accessibile incondizionatamente ad ogni arrivante”²⁵.

Ma davvero il diritto di visita di cui parla Kant può ridursi alla volontà, più o meno esplicita, di confinare lo straniero in una sorta di deserto suburbano che rimane fuori dai parlari e dai traffici in cui si dispiegano le forme del diritto reale?

Un’obiezione che ridiscute in radice l’intera linea interpretativa di Derrida può provenire senz’altro da una più attenta lettura del quadro storico-politico che ha Kant in mente quando pone l’accento sulla distinzione tra *Besuchrecht* e *Gastrecht*. È lo scritto *Per la pace perpetua* a dare in merito indicazioni precise, quando in esso si denuncia apertamente la “[...] condotta *inospitale* degli Stati civilizzati del nostro continente, soprattutto di quelli commerciali” e “[...] l’ingiustizia che essi dimostrano nella *visita* a territori e popoli stranieri (che per loro è un tutt’uno con la loro conquista)”²⁶. Così, afferma ancora Kant, menzionando le vittime storiche delle mire espansionistiche dei paesi commerciali:

L’America, le terre dei negri, le Isole delle Spezie, il Capo di Buona Speranza, ecc. quando furono scoperti erano per essi terre che non appartenevano a nessuno; infatti gli abitanti per loro non contavano nulla. Nelle Indie orientali (Hindustan), con il pretesto di filiali commerciali soltanto progettate, introdussero truppe straniere, e con queste l’oppressione degli indigeni, l’istigazione dei diversi Stati della regione a guerre sempre più estese, e così carestie, insurrezioni, tradimenti e tutto il resto che può venir aggiunto alla litania dei mali che opprimono il genere umano²⁷.

E invece loda, sul fronte opposto, la cautela della Cina e del Giappone i quali, al fine di arginare l’invadenza di simili ospiti, “hanno permesso saggiamente l’accesso (*Zugang*) ma non l’ingresso (*Eingang*)”²⁸.

Al di là della questione dell'esattezza delle sue valutazioni storiche, il pericolo pressante avvertito da Kant in queste righe è quello dell'invasione degli stati commerciali ai danni di popoli meno sviluppati; invasione che nasconde dietro il gesto apparentemente neutrale della venuta in visita una precisa volontà di dominio e di conquista. La presenza di questa preoccupazione è innegabile e, anzi, tocca un punto nevralgico del progetto cosmopolitico. La minaccia all'ideale stesso di una pace permanente tra i popoli che può venire dalla condotta invasiva degli "Stati civilizzati", quando si arrogano il diritto di espandersi e insediarsi in territori stranieri ai danni dei popoli che già vi abitano, trasformando così la visita in residenza, sta certamente sullo sfondo della riflessione kantiana. Così, nella *Metafisica dei costumi*, Kant condanna senza riserve come riprovevole ogni azione rivolta a stabilire con la forza o con l'inganno insediamenti sul territorio in cui vivono popoli selvaggi, con la pretesa giustificazione di voler fondare con loro uno stato giuridico; il che corrisponde a "[...] diventare così proprietari del loro suolo per fare uso della nostra superiorità senza riguardo al loro primo possesso"²⁹.

All'interno di questa prospettiva non è più in gioco la questione della limitazione dell'ospitalità al diritto di visita, che Derrida considera come *diminutio* del diritto di residenza. Piuttosto, la distinzione tra *Besuchrecht* e *Gastrecht* viene ascritta alla volontà kantiana di promuovere l'uscita dell'uomo da quella condizione originaria nella quale l'essere in visita, fondato sul dato naturale del possesso comune del suolo terrestre, può facilmente, quando non è regolamentato da leggi, essere spacciato per un implicito diritto a insediarsi sul suolo altrui. Parla qui insomma, anzitutto, l'appello kantiano all'uscita dell'uomo dallo stato di natura per entrare in uno stato giuridico³⁰; dovere che non concerne solo gli individui chiamati ad associarsi in un ordinamento statale, ma riguarda, in senso più ampio, il raggiungimento delle condizioni di una convivenza pacifica tra i popoli, le "condizioni di una ospitalità universale". Il che non può attuarsi quando i cosiddetti "Stati civilizzati" perpetrano una politica di estensione territoriale ai danni dei popoli più deboli.

Il punto di vista messo in gioco dalla interpretazione di Derrida oscurerebbe proprio questo aspetto fondamentale che, come sottolinea G. Brown, insiste in realtà più sul diritto del visitato che sul diritto del visitatore:

Derrida sembra trascurare una profonda considerazione storica implicata nello sviluppo delle leggi kantiane dell'ospitalità. Poiché non considera la ricusa kantiana di quelle Corti e visitatori europei che giustificano la violenza contro i nativi americani con il pretesto che non sarebbe stata loro offerta sufficiente ospitalità come esploratori o visitatori³¹.

Questo significa che l'interesse di Kant non sarebbe tanto rivolto alla valorizzazione del contenuto positivo del diritto di visita quale diritto alla libera circolazione sul suolo terrestre; ma sarebbe piuttosto finalizzato a stabilire, su basi giuridiche, il principio di una mutua convivenza tra il visitatore e il visitato quale condizione minima per avviare la costruzione di un progetto cosmopolitico che intenda promuovere la pace tra i popoli.

M. Caimi ha sottolineato con chiarezza la funzione emancipativa che la *limitazione* del diritto di visita, considerato come diritto naturale all'ospitalità, svolge all'interno del *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*. Secondo questa prospettiva, sarebbe l'eliminazione

di qualunque giustificazione di ordine giuridico del colonialismo, e non il semplice diritto individuale a visitare terre straniere, a costituire la condizione per l'uscita definitiva dell'uomo dallo stato di natura³².

Già solo questi brevi rilievi suggeriscono come da una considerazione focalizzata sul quadro storico-politico che affiora dal testo di Kant possano venire indicazioni attendibili per una lettura della distinzione kantiana tra *Besuchrecht* e *Gastrecht* assai differente da quella proposta da Derrida.

Individuare, come fa Derrida, nella distinzione tra diritto di visita e diritto di essere ospitato l'espressione di una limitazione dell'ospitalità universale, corrisponde, come si è visto, ad una riduzione del diritto di visita a forma diminuita di ospitalità. Ciò è coerente, peraltro, con il modo in cui Derrida tende a presentare la posizione kantiana: "Kant sembra in primo luogo estendere *senza misura* un diritto cosmopolitico all'ospitalità universale"³³, salvo poi articolare il suo discorso secondo una strategia che "esclude l'ospitalità come *diritto di residenza*; la limita *al diritto di visita*"³⁴.

Invece, lette alla luce dell'accusa rivolta contro ogni forma violenta o ingannevole di insediamento, le tesi kantiane sembrano suggerire una impostazione affatto diversa: là dove Derrida vede in Kant la teorizzazione di una ospitalità incondizionata, poi ristretta, però, nello spazio limitativo del diritto di visita, e perciò esclusa dal diritto di residenza, Kant si sarebbe consapevolmente proposto di restringere lo spazio del diritto di visita, individuando nella possibilità di delimitarlo rispetto al diritto di insediamento, la via giuridica di un'apertura autenticamente cosmopolitica del discorso sull'ospitalità universale. In sostanza, se Derrida scorge anzitutto nel concetto kantiano di ospitalità il punto che mette alla prova, scardinandolo, l'ordine del diritto, Kant avrebbe invece individuato nel diritto il luogo fuori del quale non ha senso alcuno parlare di ospitalità, se non in quella forma naturale, familiare, non regolamentata, che però espone il visitatore e il visitato al rischio della reciproca violenza. Come dire: nella prospettiva kantiana, un'ospitalità senza diritto non è solo astratta o asfittica, come pure concederebbe Derrida. Per Kant, fuori dal diritto, semplicemente non si dà, in senso proprio, ospitalità, se non nella nebulosa di un diritto naturale, la cui indeterminatezza può solo pretendere di legittimare la condotta inospitale dell'invasore. Questa tesi trova, certo, diverse conferme nel testo kantiano, specie in quei luoghi in cui Kant, lo abbiamo visto, si confronta con il fenomeno degli insediamenti coloniali.

E offre argomenti sufficienti a mettere in discussione, sul piano dell'analisi testuale, l'impianto della lettura proposta da Derrida. Tuttavia, finché si rimane al suo interno, non si può rispondere alla critica di fondo mossa da Derrida, secondo cui l'iscrizione dell'ospitalità nel diritto non deve, e soprattutto, non può più tradursi nel progetto illuministico di una sua completa determinazione sul piano giuridico delle leggi positive.

6. Mi chiedo allora, conclusivamente, se il testo di Kant non possa offrire, invece, elementi per tenere ancora aperto il dialogo con chi, come Derrida, solleva interrogativi che muovono proprio dalla messa in crisi radicale della fiducia razionalistica in una soluzione in

chiave giuridica delle conflittualità che attraversano il mondo contemporaneo, e in particolare della questione dell'ospitalità. Si tratta di tornare, finalmente, alla questione dalla quale il presente lavoro ha preso le mosse, per provare a comprendere se e in che misura il progetto cosmopolitico, nella forma peculiare che assume in Kant, possa ancora fornire strumenti utili per orientarsi in un mondo, la cui immagine non appare più decifrabile con i codici offerti dal secolo dei Lumi.

A questo scopo vorrei tornare sul motivo della distinzione kantiana tra diritto di visita e diritto di essere ospitato per vedere se non sia proprio qui, ovvero nel punto in cui Derrida vede inasprirsi l'antinomia tra il principio di ospitalità e le leggi dell'ospitalità, che Kant offre se non una risposta diretta, almeno un abbozzo di risposta alle perplessità sollevate dal filosofo della decostruzione. Ciò è possibile nella misura in cui il diritto di visita di cui parla Kant richiede, in forza della sua stessa tessitura teorica, di essere iscritto in un registro più ampio, che non riguarda cioè, solo, gli aspetti specificamente politici e giuridici del suo progetto cosmopolitico, ma fa riferimento alla questione concernente il senso stesso in cui all'uomo può essere legittimamente riferito il possesso della ragione.

Più che di rispondere con perizia filologica agli interrogativi di Derrida, opponendo al suo contegno decostruttivo i rilievi che possono provenire da un'attenta analisi testuale della dottrina kantiana del diritto, si tratterà allora di intercettare gli interrogativi di Derrida a partire da una prospettiva che ricollochi il discorso kantiano sullo status giuridico dei popoli in visita, sul rapporto tra diritto naturale e diritto pubblico, sull'ideale della pace, insomma sul cosmopolitismo, nella cornice di una riflessione che individua nella fisionomia del tutto peculiare del concetto kantiano di ragione il terreno sul quale potere impostare su basi più solide la questione dell'ospitalità. E ciò perché la domanda cosmopolitica di come l'uomo possa fare di se stesso un cittadino del mondo è di fatto indissolubile per Kant dalla questione di come l'uomo possa rendersi degno dell'appellativo di essere razionale. La possibilità di riguardare il diritto di visita nella sua luce più ampia consentirà, nel contempo, di dare nuova forza alla tesi secondo cui il diritto di visita, al di là del fatto di dover essere *limitato* a quelle condizioni che ne arginino il potenziale di violenza e prevaricazione, è portatore di un contenuto positivo ineliminabile, che fa appello all'ideale comunitario dell'incontro e dello scambio³⁵. In altre parole, l'intenzione di limitare il diritto di visita, di impedire che esso si traduca in una estensione illegittima del diritto di residenza, dialoga costantemente, in Kant, con la volontà di proteggerne e valorizzarne il contenuto *positivo* in quanto diritto alla libera circolazione e comunicazione tra gli uomini³⁶.

7. Il diritto di visita, come si è visto, rimanda al fatto che gli uomini stanno originariamente in una comunanza del suolo terrestre. Nella *Metafisica dei costumi* Kant chiarisce che “[...] il possesso del suolo sul quale possono vivere gli abitanti della terra può essere pensato sempre soltanto come possesso di una parte di un tutto determinato (*Theil eines bestimmten Ganzen*), quindi come quello sul quale ognuno ha un diritto originario”³⁷. Non si tratta, dunque, “[...] di una comunità giuridica del possesso (*communio*) e perciò dell'uso o della proprietà del suolo stesso” ma di “una situazione di possibile *scambio* fisico (*commercium*)”³⁸. Kant parla in questo

senso del “diritto *cosmopolitico (ius cosmopoliticum)*” come di un diritto che “[...] riguarda la possibile unione di tutti i popoli nella prospettiva di certe leggi universali che interessano il loro possibile scambio”³⁹. Il suolo terrestre sul quale edificiamo cultura, costumi, abitudini, e stato, resta condiviso anche da chi a quella cultura, costumi, abitudini e stato non appartiene. Esso, infatti, risponde in Kant all’*idea* razionale di “un intero determinato”, sul quale nessun uomo può rivendicare un possesso esclusivo, senza con ciò ledere il diritto comune che ciascuno ha di prendervi parte. La comunità originaria della terra indica un possesso (*Besitz*) “che è da distinguere dalla residenza (*Sitz*)”⁴⁰. E’ il possesso in virtù del quale nessuno può dirsi allocato in una posizione definitiva, dovendosi piuttosto ritenere un visitatore in continuo movimento. Il concetto di questo possesso “[...] non è empirico, né dipendente da condizioni temporali [...] ma è bensì un concetto pratico della ragione”⁴¹. Esso fa riferimento ad una comunità della ragione, quella ragione che tutti possono affermare di possedere, senza con ciò poter rivendicare su di essa un dominio esclusivo. E ciò perché la ragione, esattamente come il suolo terrestre, chiede, in forza della sua stessa natura, di essere condivisa. In una *Reflexion* sull’antropologia si legge che “la ragione non è fatta perché si isoli, ma perché sia messa in comune”⁴².

Al di là degli indubbi problemi che pone e delle molte questioni che lascia in sospeso, l’iscrizione del diritto di visita nel progetto cosmopolitico dice, incondizionatamente, della necessità di questa messa in comune che la ragione richiede, e proprio in forza della sua natura “terrestre”, umana. In definitiva, esso racconta ad ogni tempo di ciò che l’uomo *può e deve* fare di se stesso per *rendersi degno* dell’appellativo di “essere razionale”. Il suo essere razionale gli impone di non sostare nel luogo sicuro in cui ha stabilito la propria residenza, ma di *visitare* altri luoghi, al fine di istituire uno spazio di reciproco scambio tra gli abitanti della terra.

Ogni massima che si muova in senso contrario risponde ad una malattia della ragione, per la quale Kant prescrive, e non a caso, il rimedio di una “critica della ragion pura”, istituendo in tal modo un legame profondo tra il progetto dell’impresa critica e il desiderio di rivolgere la nostra attenzione, il nostro interesse, verso luoghi diversi da quelli in cui abbiamo saldamente stabilito la sede. Così Kant, in una *Reflexion* risalente al periodo di gestazione della prima *Critica*:

La critica della ragion pura è una protezione contro una malattia della ragione, che ha il suo germe nella nostra natura. Essa è il contrario dell’inclinazione che ci lega alla nostra patria (nostalgia). È il desiderio di perderci al di fuori delle nostre cerchie e di dimorare in altri mondi⁴³.

Da questo punto di vista, dal punto di vista di una ragione che chiede di essere *istituita* sul terreno cosmopolitico di uno scambio reciproco, non possiamo che risultare tutti insieme ospiti e ospitati. Il diritto di visita, cioè il diritto non frazionabile, non privatizzabile, non cedibile, alla terra intesa come luogo del reciproco scambio, dice esattamente questo: che la ragione non è un territorio sul quale possiamo stabilire una proprietà esclusiva, ma indica un bene *sui generis* che ci diviene proprio solo nella misura in cui ci rendiamo capaci di riconoscere agli altri il medesimo diritto di accedervi, istituendo con essi uno spazio in cui la ragione possa essere messa in comune. La tesi kantiana che il diritto di visita non comporta un diritto di residenza non deve, perciò, essere necessariamente vista come una limitazione dell’ospitalità universale ad un diritto concesso solo al visitatore di passaggio, né però può semplicemente

essere riguardata come limitazione del diritto naturale quale condizione minima per cominciare a costruire un progetto di mutuo scambio pacifico su basi giuridiche tra visitatore e visitato.

L'insistenza sulla distinzione tra visita e residenza, caratterizza invece, come si è visto, il senso in cui ciascun uomo, per Kant, può legittimamente riferire a se stesso il possesso della ragione, ovvero quel territorio sul quale non possiamo fissare la nostra sede escludendone l'ingresso ad altri, senza con ciò perdere noi stessi il diritto di abitarvi. L'uscita dell'uomo dallo stato di natura, e dunque da quella condizione nella quale il venire in visita non riconosce regole che lo distinguano dal diritto di residenza, trova, così, nella fisionomia di una ragione costitutivamente refrattaria all'insediamento il suo vero movente. In questo senso, il riferimento kantiano al possesso originario della terra non è semplicemente identificabile con un luogo non ancora posseduto da nessuno che attende solo che qualcuno vi ponga la sua sede, ma sta anche a ricordare che c'è un territorio sul quale non si può pretendere di rivendicare una proprietà esclusiva, senza che ci si privi con ciò della possibilità stessa di farne un uso legittimo. Questo luogo è quello che dovrebbe venire abitato, anzi, meglio, frequentato da coloro che ambiscono riconoscersi come esseri razionali.

È esattamente questo il senso in cui il diritto di visita, nel suo essere distinto dal diritto di residenza, non esprime una semplice limitazione, ma acquista quella connotazione peculiare, quel contenuto positivo, che lo concerne in quanto *diritto* all'uso della ragione, la cui istanza di universalità incondizionata necessita di essere realizzata sul piano politico-giuridico di una negoziazione tra pretese, discorsi e punti di vista diversi.

Ferma restando l'esigenza kantiana di superare la condizione naturale nella quale la semplice visita può rischiare di trasformarsi in forme violente di insediamento, rimane comunque il fatto che, proprio nel modo in cui Kant concepisce il diritto naturale alla visita, ovvero come diritto fondato sul possesso comune del suolo terrestre, è rinvenibile l'appello ad una vita sociale della ragione che della natura costituisce il superamento.

Il diritto di visita, e con esso il concetto kantiano di ospitalità universale, va perciò letto nel contesto più ampio, *architettonico*, che in Kant lega costitutivamente la riflessione teoretica sui limiti della ragione e dei suoi usi possibili con quella pratico-comunitaria sui limiti del diritto cosmopolitico.

Certamente, quella che qui viene data è un'ipotesi di lavoro. Si segue però tale ipotesi incoraggiati dalla indicazione metodica di Kant ad una lettura dei suoi testi che mantenga, per quanto possibile, lo sguardo sull'intero del suo disegno critico, ovvero su un progetto che, solo nella sua interezza può mostrare cosa veramente Kant intenda per ragione, e quali rapporti la ragione intrecci con le dimensioni del diritto, della politica, della storia. Solo per questa via è possibile accedere in modo teoreticamente avveduto al senso precipuo del progetto cosmopolitico kantiano e al tema dell'ospitalità universale. Ed è forse la stessa via per la quale Kant, nel rispondere alle urgenze del suo tempo, può fornire indirettamente anche a noi suggerimenti decisivi per l'elaborazione di proposte concrete sulla questione dell'ospitalità e della convivenza pacifica tra i popoli.

RIASSUNTO: Il diritto di visita di cui parla Kant nel *Terzo articolo definitivo per pace perpetua* richiede, in forza della sua stessa tessitura teorica, di essere iscritto in un registro più ampio, che non riguarda cioè, solo, gli aspetti specificamente politici e giuridici del progetto cosmopolitico, ma fa riferimento alla questione concernente il senso stesso in cui all'uomo può essere legittimamente riferito il possesso della ragione. Solo per questa via è possibile accedere in modo teoreticamente avveduto al senso precipuo del progetto cosmopolitico kantiano e al tema dell'ospitalità universale. Ed è forse la stessa via per la quale Kant, nel rispondere alle urgenze del suo tempo, può fornire indirettamente anche a noi suggerimenti decisivi per l'elaborazione di proposte concrete sulla questione dell'ospitalità e della convivenza pacifica tra i popoli.

PAROLE CHIAVE: Kant – Derrida – Ospitalità – Diritto di visita – Cosmopolitismo – Architettura

ABSTRACT: The right to visit of which Kant speaks in the “Third definitive article on perpetual peace” requires, precisely because of its theoretical framework, to be inscribed in a broader register, that is to say one that does not only concern the specifically political and legal aspects of the cosmopolitical project, but makes reference to the issue concerning the very sense in which the possession of reason can legitimately be referred to man. Only thus is it possible theoretically to access in an informed way the main sense of the Kantian cosmopolitical project and the theme of universal hospitality. And this is perhaps the way in which Kant himself, in responding to the urgent issues of his day, can indirectly provide us too with decisive suggestions for working out concrete proposals on the issue of hospitality and pacific cohabitation among peoples

KEYWORDS: Kant – Derrida – Hospitality – Right to visit – Cosmopolitanism – Architectonic

REFERENCES

ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and with an interpretive Essay by R. Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Bischof, S. *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jaques Derrida*. Freiburg-Wien: Herder, 2004.

Borradori, G. *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jaques Derrida*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2003.

BROWN, G. W. ‘The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right. A Kantian Response to Jacques Derrida’, *European Journal of Political Theory*, 9 (3) 2010, pp. 308-327.

BELFORT, C. ‘Estudo da natureza do homem em Kant a partir do caso do estrangeiro e o conceito de hospitalidade’. *Kant E-Prints*, 2, 2007, pp. 127-142

CAIMI, M. Acerca de la Interpretación del Tercer Artículo Definitivo del Ensayo de Kant *Zum ewigen Frieden*. In: V. Rohden, (a cura di), *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, pp. 191-200.

CAVALLAR G. *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs “Zum ewigen Frieden” (1795) von Immanuel Kant (Schriftenreihe der oesterreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts)*. Wien: Böhlau, 1992, pp. 225-234.

DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997. (Trad. it. di B. Moroncini. Napoli: Cronopio, 2005).

DERRIDA, J. *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy, 1997. (Trad. it. di I. Landolfi. Milano: Baldini&Castoldi, 2002).

GERHARDT, V. Il diritto in prospettiva cosmopolitica. Le perplessità di Kant sulla via federativa verso la pace. Trad. it. di F. Battaglia. In: P. Becchi, G. Cunico. O. Meo (a cura di), *Kant e l'idea di Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Genova, 6-8 Maggio 2004. Genova: il melangolo, 2005.

HABERMAS, J. 'Una costituzione pluralistica per la società pluralistica mondiale'. In: ID, *Tra scienza e fede*. Trad. it di M. Carpitella. Roma-Bari: Laterza, 2008.

HANCOCK, R. Kant on War and Peace. In: G. FUNKE (Hrsg.), Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 1974. Berlin-New York: de Gruyter, 1974.

HOHENEGGER, H. Kant geografo della ragione. In: P. Totaro e L. Valente (a cura di), *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo ed Età moderna*, Firenze: Olschki, 2012, pp. 411-428.

TARABORRELLI, A. *Cosmopolitismo. Saggio su Kant*, Trieste: Asterios, 2004.

TERRA, R. 'La actualidad del pensamiento político de Kant'. *Episteme NS*, 28, 2, 2008, pp. 93-119.

THUMFART, J. Kolonialismus oder Kommunikation. Zur Kants Auseinandersetzung mit Francisco de Vitorias *ius communicationis*. In: S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Pisa 2010. Berlin-Boston: De Gruyter, 2013, Bd. 3, pp. 929-939.

VÄYRYNEN, K. Weltbürgerrecht und Kolonialismuskritik bei Kant. In: V. Gerhardt, R.-P. HORSTMANN, R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin 2000. Berlin-New York: de Gruyter, 2001, Bd IV, pp. 302-309.

NOTE / NOTES

1 ANGELO CICATELLO (Palermo 1972) è ricercatore di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Palermo, dove tiene gli insegnamenti di Propedeutica filosofica e Gnoseologia. E' membro della Società italiana di Studi Kantiani, co-direttore della rivista "Epekeina" e redattore delle riviste "Giornale di metafisica" e "Filosofia e teologia". Studioso di Kant e della filosofia classica tedesca, ha rivolto il suo interesse anche ai temi della Teoria critica classica e agli sviluppi della problematica ontologico-metafisica nell'ambito della riflessione contemporanea. E' autore dei volumi *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno* (2001). *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger* (2005); *Ontologica critica e metafisica. Studio su Kant* (2011).

ANGELO CICATELLO (Palermo 1972) is Assistant Professor of Theoretical Philosophy at the University of Palermo, where he teaches Philosophical Propaedeutics and Gnoseology. He is a member of the Società italiana di Studi Kantiani, co-editor of the journal *Epekeina* and editor of the journals *Giornale di Metafisica* and *Filosofia e Teologia*. A researcher on Kant and German classical philosophy, he has also taken an interest in the themes of Classical Critical Theory and developments of ontological-metaphysical problems within contemporary reflection. He is the author of the volumes *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno* (2001), *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger* (2005), *Ontologica critica e metafisica. Studio su Kant* (2011).

2 KrV, A 839 B 867. Trad. it. di C. Esposito. Milano: Bompiani, 2004. Per le opere di Kant si fa riferimento al testo della Akademie-Ausgabe (Kants *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sgg.), indicato con la sigla AA, cui segue immediatamente l'indicazione del numero del volume e del numero di pagina. Fa eccezione la *Kritik der reinen Vernunft*, che viene invece citata nelle pagine della prima e seconda edizione originale (A e B), riportate peraltro nella traduzione italiana qui utilizzata.

3 KrV, A 839 B 867.

4 ZeF, AA 08: 357-358. Trad. it. di F. Gonnelli. In: Kant, *Scritti di storia politica e diritto*. Roma-Bari: Laterza, 2003, p. 177.

5 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

6 BISCHOF (2004, pp. 56-57) sintetizza bene il contegno filosofico di Derrida nei riguardi di Kant quando dice: "Egli parla di Kant con il più grande rispetto e approvazione. La minuziosa analisi del discorso kantiano si insinua sempre di nuovo come 'un gesto grandioso e autenticamente filosofico'".

7 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

8 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

9 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

10 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 177.

- 11 MS, AA 06: 262. Trad. it. di G. Landolfi Petrone. Milano: Bompiani, 2006, p. 129.
- 12 MS, AA 06: 262. Trad. it. p. 129.
- 13 MS, AA 06: 353. Trad. it. p. 317.
- 14 DERRIDA, 1997, p. 57. Trad. it. p. 23 (Mi discosto dalla traduzione utilizzata nel rendere l'espressione "se tient" con "si mantiene" invece che con "si apre").
- 15 DERRIDA, 1997, p. 57. Trad. it. (modificata) p. 23.
- 16 Sul rapporto di Derrida con l'illuminismo kantiano cfr. BORRADORI, 2003, p. 162.
- 17 ZeF, AA 08: 357. Trad. it. p. 177. Sull'argomento cfr. anche MS, AA 05: 352; R 1435 (AA 15: 627); R 1442 (AA 15: 630).
- 18 DERRIDA, 1997a, pp. 65-67; Trad. it. p. 79.
- 19 DERRIDA, 1997, p. 56. Trad. it. p. 34.
- 20 DERRIDA, 1997, p. 55. Trad. it. p. 33.
- 21 Cfr. DERRIDA, 1997, p. 53. Trad. it. 32.
- 22 Cfr. DERRIDA, 1997, p. 56. Trad. it. p. 34.
- 23 Una disamina circostanziata dei problemi legati alla praticabilità della proposta derridiana è offerta da TARABORRELLI (2004, pp. 143-145), la quale mette a confronto le posizioni di Kant e Derrida sui temi dell'ospitalità e dell'immigrazione.
- 24 GERHARDT, 2005, p. 153.
- 25 DERRIDA, 1997, p. 53. Trad. it. p. 32.
- 26 ZeF, AA 08: 358. Trad. it. p. 178.
- 27 ZeF, AA 08: 358-359. Trad. it. p. 178.
- 28 ZeF, AA 08: 359. Trad. it. pp. 178-179.
- 29 MS, AA 05: 266. Trad. it. p. 135.
- 30 "si deve uscire dallo stato di natura nel quale ognuno fa di testa propria e ci si deve accordare con tutti gli altri (con cui non si può evitare di entrare in relazione) per sottostare a un potere legislativo pubblico esterno e, in definitiva, si deve entrare in uno stato nel quale viene determinato legalmente ciò che deve spettare a ognuno come Proprio e gli viene assegnato grazie a un potere adeguato [...] In altri termini, ognuno deve prima di tutto entrare in uno stato civile" (MS, AA 05: 312. Trad. it. p. 231).
- 31 BROWN 2010, pp. 313-314. Conseguentemente, aggiunge ancora l'autore: "Questa limitazione 'condizionata' dell'ospitalità in Kant non era uno sforzo di promuovere un nazionalismo xenofobico, ma era il tentativo di limitare il diffuso colonialismo imperialistico (BROWN, 2010, p. 314). Per un'analisi dettagliata della critica kantiana del colonialismo cfr. CAVALLAR, 1992, pp. 225-234. Cfr. anche la posizione di VÄYRYNEN, 2001, p. 304, nella quale si pone l'accento sui punti di frizione che sussistono tra la critica kantiana del colonialismo e il ruolo che Kant stesso riconosce allo spirito commerciale (*Handelsgeist*) quale elemento che favorisce il progetto della pace cosmopolitica.
- 32 Cfr. CAIMI, 1997, p. 197. Sul motivo anticolonialista della lettura offerta da M. Caimi insiste anche TERRA, 2008, pp. 114-117. BELFORT (2007, p. 137) riconduce l'interpretazione di M. Caimi a una prospettiva che finisce con il ridurre il diritto cosmopolitico di Kant alla trama dei rapporti interstatali, trascurando invece la condizione dell'individuo in visita in un paese straniero. Caimi intende escludere, in effetti, che la rilevanza del Terzo articolo definitivo per la pace perpetua possa consistere nella statuizione di un diritto di visita quale diritto del visitatore di recarsi in terra altrui. Tale esclusione tocca, però, un aspetto decisivo del progetto cosmopolitico di Kant, il cui straordinario contenuto di innovazione consiste nel profilare l'idea di una cittadinanza sui generis che concerne proprio gli individui in quanto capaci di riconoscersi come membri di una società mondiale proiettata al di là dei singoli ordinamenti statali. Questo elemento, che tende a conferire all'individuo, e non solo agli stati, la condizione di soggetto giuridico (cfr. HABERMAS [2008, p. 216]), rilancia con forza il significato positivo del diritto di visita in quanto diritto degli individui alla libera circolazione e alla mutua comunicazione. Sul diritto di visita in quanto principio che sancisce la libertà di movimento dell'individuo nel territorio di uno stato straniero cfr., più in generale, HANCOCK, 1974, in part. p. 672.
- 33 DERRIDA, 1997, p. 51. Trad. it. p. 31.
- 34 DERRIDA, 1997, p. 54. Trad. it. p. 32.
- 35 Su questo punto ha insistito più di recente THUMFART (2013, p. 933).
- 36 Nella *Metafisica dei costumi*, proprio mentre accusa i rischi e i mali legati alla creazione e all'intensificazione di insediamenti coloniali, Kant non smette, comunque, di ribadire come questo pericolo non possa autorizzare a negare il diritto di visita: "Questo

possibile abuso (*Mißbrauch*) non può però annullare il diritto di tutti gli abitanti della terra (*Erdbürgers*) di ricercare una comunità universale e di visitare a questo scopo tutte le regioni della terra, sebbene ciò non comporti un diritto di insediamento sul suolo di un altro popolo, per il quale è richiesto un contratto particolare” (MS, 05: 353. Trad. it. p. 317).

37 MS, AA 05: 352. Trad. it. p. 315.

38 MS, AA 05: 352. Trad. it. p. 315.

39 MS, AA 05: 352. Trad. it. p. 315.

40 MS; AA 05: 262. Trad. it. p. 129.

41 MS; AA 05: 262. Trad. it. p. 129.

42 R 897, AA 15: 392. Il contenuto di questa Reflexion è messo bene in rilievo da ARENDT (1982, p. 40) in relazione al tema dell’uso pubblico della ragione in Kant.

43 R 5073, AA 18: 79-80. Non è un caso che nella *Critica della ragion pura* il riferimento alla superficie terrestre e alla sua forma sferica compaia proprio per definire l’ampiezza dello sguardo richiesto ad una critica che intenda stabilire le Grenzen della ragione considerata nella sua capacità e nella sua attitudine a conoscenze pure a priori e non semplicemente le Schranken sui cui di volta in volta si imbatte ogni sguardo appiattito sulla mera esperienza (KrV, A 759 B 787. Cfr. anche KrV, A 762 B 790). Sull’accostamento tra immagine sferica della terra e il compito della ragione critica cfr. HOHENEGGER, 2012, p. 422.

Recebido / Received: 22/07/15

Aprovado / Approved: 25/08/15.

DER ZWECKGEDANKE IN DER PHILOSOPHIE IMMANUEL KANTS – ZU DEUTUNGEN IN DER *KRITIK DER URTEILSKRAFT* UND DER *ANTHROPOLOGIE IN PRAGMATISCHER HINSICHT*

*Helke Panknin-Schappert**

Das menschliche Denken wird nach Immanuel Kant von metaphysischen Fragen begleitet (*Prolog*, AA 04, 367.21). Die Vernunft hat das Bedürfnis, über das Erfahrbare zu drängen und Antworten auf Fragen zu finden, die die Gegenstände der Erfahrung in ihrer Totalität begründen. Das Denken zielt nicht ins Leere, sondern sucht nach dem Ganzen². Kant zeigt, dass „die Vernunft in der Metaphysik auf dem theoretischen Naturwege (in Ansehung der Erkenntnis Gottes) ihre ganze Absicht nicht nach Wunsch erreichen könne, und ihr also nur noch der teleologische übrig bleibe“ (*ÜGTP*, AA 08: 159.11-12). Die Vernunft kann auf theoretischem Wege keinen Zweck in der Natur erkennen, so dass sie - da die Theorie sie verlässt - nach Zweckbestimmung ruft. Wie soll die Vernunft aber, wenn sie theoretisch gerade keinen absoluten Zweck erkennt und das Übersinnlich-Unbedingte nicht erreicht, zu einer Erkenntnis der Zwecke gelangen?

Der Zweckgedanke erfährt in Kants Gesamtwerk unterschiedliche Interpretationen. Die vorliegende Arbeit legt Deutungen, die in der *Kritik der Urteilkraft* und der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* angelegt sind, offen: Die Elementarlehre der *Kritik der Urteilkraft* zeigt, dass der Zweckgedanke der teleologischen Urteilkraft für den Menschen notwendig, aber ein bloß subjektives Beurteilungsprinzip ist. In der Methodenlehre der *Kritik der Urteilkraft* fundiert Kant den Zweckgedanken im Lebensgefühl des Menschen: Dem Denken eines Zweckes liegt ein nichtbegriffliches Wissen des Ganzen zugrunde. Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die Kant neben der kritischen Lehre weiterführt, deutet das Denken von Zweckmäßigkeit wiederum als Ausdruck einer göttlichen Weisheit.

Absicht der vorliegenden Arbeit ist es zu zeigen, dass Kant das Denken von Zweckmäßigkeit in einem nichtbegrifflichen Apriori gründet. In dem Denken von Zweckmäßigkeit artikuliert sich ein unausgesprochenes Wissen, das – so die Elementarlehre – negativ die Bedingtheit des menschlichen Erkenntnisvermögens offenbar werden lässt. Die Methodenlehre weist nach, dass dem Denken von Zweckmäßigkeit eine moralische Gesinnung zugrundeliegt, die – unabhängig von theoretischen Beweisen – den Menschen aus einem Bedürfnis heraus veranlasst, Gott als Ursache des letzten Zweckes des Menschen anzunehmen. Der Mensch gelangt in der äußeren Natur zu keinem Begreifen des Unbedingten. Dennoch verfügt er in seinem Lebensgefühl über einen inneren Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten, das er in nachgeordneter Weise im teleologischen Urteil und im Glauben ausdrückt. Unser Selbst- und Weltverständnis besitzt unabhängig vom theoretischen Erkennen eine moralische und religiöse Bedeutung. Kants Analyse des emotionalen Apriori³ eröffnet einen inneren nichtbegrifflichen Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten, der in vorbewusster Weise unser Denken und Handeln bestimmt. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wiederum führt Kant das menschliche Denken auf ein metaphysisches Apriori zurück, über das der Mensch nicht verfügen kann, das ihn aber antreibt, in der Welt nach Zwecken zu suchen. Das individuelle Denken eines Zweckes und die damit verbundenen Gefühle sind sekundär gegenüber einem überindividuellen Zweck. Diese Relativierung des individuellen Zweckgedankens, insbesondere in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hat in der Forschungsliteratur bislang keine Beachtung gefunden, obgleich sie für das Verständnis der Transzendentalphilosophie zentral ist.

Im Folgenden werden diese drei Wege, in denen sich im individuellen Denken von Zweckmäßigkeit ein überindividueller Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten als unausgesprochenes Apriori eröffnet, dargestellt: Erstens, der negative Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten im Ausgang von der Unzulänglichkeit des theoretischen Zweckgedankens; zweitens das nichtbegriffliche Apriori des Denkens einer teleologischen Ordnung, und drittens das Denken von Zweckmäßigkeit als Durchführung einer metaphysischen Intention.

1. DER NEGATIVE ZUGANG ZUM ÜBERSINNlich-UNBEDINGTEN IM AUSGANG VON DER UNZULÄNGLICHKEIT DES ZWECKGEDANKENS

Kants *Kritik der reinen Vernunft* beantwortet die Frage nach der Möglichkeit der objektiven Realität unseres Wissens mit der objektkonstituierenden Bedeutung des Verstandes: Erfahrung ist dadurch möglich, dass der Verstand der Natur allgemeine Gesetze vorschreibt. Der Verstand bestimmt das Empirische, indem er Naturerscheinungen unter die Form seiner Gesetzgebung bringt. Die Urteilskraft, insofern sie bestimmend ist, ermöglicht es, allgemeine Naturgesetze zu denken: sie subsumiert das Besondere unter das Allgemeine. Kant charakterisiert die apriorische Gesetzgebung des Verstandes als ein Wissen in bloßer Erscheinung, ein Begreifen des Ansich ist der bestimmenden Urteilskraft verschlossen. Die allgemeingültigen und notwendigen Verstandesgesetze beziehen sich lediglich auf die Möglichkeit der Erfahrung, die Wirklichkeit entzieht sich dem Begreifen. Somit besteht ein Hiatus zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Erfahrung: Die allgemeine Gesetzgebung des Verstandes ist abstrakt-allgemein und

kann die besondere wirkliche Erfahrung nicht integrieren. Der Verstand erfährt seine Grenze: Die Gesetze, die er der Natur vorschreibt, können die Wirklichkeit nicht erkennen. Die Erkenntnis eines Zweckes ist dem Verstand nicht möglich. Er kann auf theoretischem Wege die Idee des Ganzen, die er einzuholen sucht, nicht realisieren.

In der *Kritik der Urteilkraft* ergänzt die reflektierende Urteilkraft die Perspektive der bestimmenden Urteilkraft der *Kritik der reinen Vernunft*, um die Wirklichkeit dem Begreifen zu integrieren. Was der Erkenntnis äußerlich und zufällig bleibt, wird in einer neuen Weise verstanden, die dem Bedürfnis der Vernunft nach Überwindung der Zufälligkeit Rechnung trägt. Im Bedürfnis der Vernunft nach teleologischen Prinzipien manifestiert sich die Unzulänglichkeit des determinierenden Urteils des Verstandes, dem sich die Bedeutung des Ganzen der Natur nicht erschließt. Die reflektierende Urteilkraft möchte die Zufälligkeit des determinierenden Urteils, das an die Möglichkeit der Erfahrung gebunden bleibt, überwinden und es als Ausdruck einer höheren Notwendigkeit erkennen. Um dem Mangel der apriorischen Konstruktion des Verstandes abzuhelpen, der von der bloßen Möglichkeit aus das Besondere nur in einer zufälligen Bedeutung erkennt, denkt die Vernunft die Natur so, als sei sie eine Einheit. Die Vernunft sucht zu einer Einheit von Natur und Freiheit zu gelangen, indem die lebendige Natur als Verwirklichung eines Zweckes gilt (*KU*, AA 05: 398.18). Dabei denkt der Mensch den Naturzweck nicht von der bloßen Möglichkeit aus, sondern von der Wirklichkeit der Erfahrung.

Die Vernunft will durch den Zweckgedanken zu einer Übereinstimmung von Teleologie und Natur gelangen, so dass ihr das Materiale nicht mehr äußerlich bleibt. Das Denken sucht das Lebendige zu integrieren, das die Verstandesbegriffe, so wie sie die *Kritik der reinen Vernunft* formuliert, nicht leisten konnten⁴. Die Idee der Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilkraft hat jedoch nicht die Bedeutung einer objektiven Erkenntnis, sondern stellt allein eine Regel der Reflexion auf die Welt dar. Die Doppelung von bestimmender und reflektierender Urteilkraft, Möglichkeit und Wirklichkeit, offenbart die Bedingtheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, das - wenn auch negativ - auf eine göttliche Vernunft hinweist. Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist in einem Erkenntnisvermögen notwendig begründet, das von der Doppelung von Begreifen und Anschauen ausgeht (*KU*, AA 05: 401.31):

Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, dass das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet (*KU*, AA 05: 402.5).

Wäre unser Verstand ein anschauender Verstand, so wären seine Gegenstände schon das Wirkliche. Die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zeigt, dass es unser menschlicher Verstand ist, der urteilt, und kein intuitiver Verstand.⁵ Sie offenbart die Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens, das von bloß erscheinungshafter Bedeutung ist und zur Idee eines *intellectus archetypus* führt, der ein anderer Verstand ist als der unsrige (*KU*, AA 05, 407.21). Kant versteht den intuitiven Verstand so, dass dieser mit dem Denken bereits die Vorstellung eines Synthetisch-Allgemeinen besitzt und zu einer Vorstellung des Ganzen gelangt, die nicht die Zufälligkeit der Verbindung der Teile enthält. Für unseren menschlichen

Verstand hängt die Möglichkeit des Ganzen von den Teilen ab, für den intuitiven Verstand aber die Möglichkeit der Teile vom Ganzen.

Obgleich unser Verstand nicht zum Wissen des Ganzen gelangen kann, eröffnet die Reflexion auf die Bedingtheit des Urteils, das zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheidet, einen Zugang zum An-sich, den die *Kritik der reinen Vernunft* noch ausschließt. Die Vernunft erkennt, dass die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit unzulänglich ist und verlangt nach einem absolut notwendigen Wissen. Das menschliche Erkenntnisvermögen muss einen intelligiblen Grund der Welt und des Erkennens denken, der dieser Unterscheidung und der bloßen Erscheinungshaftigkeit des Erkennens vorausgeht. Folglich hat die Beurteilung der Natur nach Möglichkeit und Wirklichkeit keine objektive Bedeutung, sondern offenbart unsere subjektive Weise der Erkenntnis. Die Vernunft wird sich ihrer Bedingtheit als eine bloß menschliche Vernunft, die über keine intuitive Erkenntnis verfügt, bewusst (*KU*, AA 05: 408.10-12).

In der Elementarlehre der *Kritik der Urteilskraft* wird, der vorliegenden Interpretation zufolge, somit folgende Deutung des Zweckgedankens offenbar: Wenn wir ein Ding als einen Naturzweck beurteilen, so zeigt sich darin eine Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes. Die äußeren Gegenstände enthalten keinen hinreichenden Grund, damit sie auf Zwecke bezogen werden können. Die Idee eines Zweckes ist eine Idee der reflektierenden Urteilskraft, die gerade nicht die Natur als solche begreifen kann. Die reflektierende Urteilskraft kann die von ihr angenommene Zweckverbindung am Wirklichen nicht bestätigen, sondern muss ein „übersinnliches Substrat“ des Naturganzen zugrunde legen:

Denn wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urteilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studieren; wenn für äußere Gegenstände als Erscheinungen ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens notwendig, den obersten Grund dazu [für Zweckverbindungen] in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen (*KU*, AA 05: 409.37-410.9).

Sowohl die Beurteilung nach der mechanischen ebenso wie die nach der teleologischen Erzeugungsart sind in sich unzulänglich. Das mechanische Prinzip kann das teleologische nicht entbehren. Dem Denken von Zweckverbindungen liegt die Idee von einem anderen Verstand als dem menschlichen zugrunde. Wenn der menschliche Verstand Zweckverbindungen denkt, mechanisch oder teleologisch intendierte, so erkennt er darin seine eigene Zufälligkeit im Gegensatz zu einem anderen Verstand. Das notwendige Denken von Zweckverbindungen lässt den Menschen seine eigene Zufälligkeit bewusst werden. Indem der Mensch sich der zufälligen Bedingtheit seines bloß menschlichen Erkennens gewahrt wird, erfährt er sich in seinem Bedürfnis nach dem Unbedingten.

Die Elementarlehre der *Kritik der Urteilkraft* zeigt, dass die Übereinstimmung der Begriffe des Zweckes und der Natur auf theoretischem Wege in der äußeren Erfahrung nicht erkannt werden kann.

Wir können also, bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundsatz, wohl sagen: daß wir, nach der Beschaffenheit und den Prinzipien unseres Erkenntnisvermögens, die Natur, in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen, nicht anders als das Produkt eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können. Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde): das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen; sondern es bleibt, bei aller Kenntnis derselben, unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der bloßen Notwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Tieren den Kunstinstinkt nennen), Urgrund derselben sei: ohne daß es nötig sei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit, beizulegen (*KU*, AA 05: 441.26-442.5).

Das Anliegen der Urteilkraft, die Materie selbst zu verstehen, wird nicht umgesetzt. Das Lebendige, das in der Welt vorkommt, kann nicht als zweckmäßig erkannt werden, sondern bleibt dem Begreifen äußerlich. Warum etwas Lebendiges da ist, erkennt die Urteilkraft nicht.

Im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis von Zwecken ist somit festzuhalten, dass das Denken von Zweckmäßigkeit die bloße Zufälligkeit des menschlichen Erkennens offenbart. Die Doppelung von Möglichkeit und Wirklichkeit eröffnet einen negativen Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten,⁶ insofern die Erscheinungshaftigkeit unseres Erkennens auf ein übersinnliches Substrat verweist, das selbst unbestimmt bleibt. Somit gelangt die Vernunft in der Reflexion auf den Zweckgedanken zu einem negativen Wissen um die Gegenwart des Übersinnlichen im Sinnlichen: Die Beurteilung nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit zeigt die Zufälligkeit des menschlichen Verstandes, der als ein diskursiver Verstand nicht die Realität der Dinge erkennt⁷. Das theoretische Erkennen bleibt unzulänglich und erkennt in der Natur keinen Endzweck. Was dem Verstand äußerlich und zufällig bleibt, kann auch von der Urteilkraft nicht integriert werden.

2. DAS NICHTBEGRIFFLICHE APRIORI DES DENKENS EINER TELEOLOGISCHEN ORDNUNG

Die theoretische Naturforschung ist nicht in der Lage, die physische Teleologie zu erkennen. Die Naturforschung treibt uns zwar an, eine Teleologie zu suchen, sie kann diese aber, wie Kant zeigt, nicht hervorbringen. Somit soll die moralische Teleologie den Mangel der physischen ergänzen. Die Vernunft bleibt nicht bei der bloß theoretischen Betrachtung der äußeren Natur stehen, sondern die gesunde Menschenvernunft begreift den Menschen als Endzweck der Schöpfung: Kant begründet eine moralische Teleologie im Ausgang vom „gemeinsten Urteil der gesunden Menschenvernunft [...] daß der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne“ (*KU* AA 05: 443.14-15).⁸ Der letzte Zweck

des Menschen wird nicht nach Art eines Naturzweckes bestimmt, sondern ist in seiner Freiheit begründet, insofern der Mensch sich selbst willkürlich Zwecke setzen kann. Kant bestimmt die „Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt“ als Kultur (*KU* AA 05: 431. 28-30). Nur als moralisches Wesen ist der Mensch Endzweck der Schöpfung (*KU* AA 05: 436.34-35).

Die moralische Zweckbestimmung des Menschen treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke in der Natur, „um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben“ (*KU* AA 05: 446.2-3). Dabei gilt auch die die Suche nach Zwecken in der Natur letztlich den Ideen der reinen praktischen Vernunft und nicht den Naturzwecken: „Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Prinzip a priori, wornach sich der Mensch notwendig beurteilen muss“ (*KU*, AA 05: 445.2-6). Der Mensch muss sich notwendig nach moralischen Gesetzen beurteilen, dies ist ein Prinzip a priori. Das theoretische Begreifen nach Naturzwecken im Ausgang von der Welt gelangt zu keinem Ergebnis. Der Mensch begnügt sich jedoch nicht „in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmäßigkeit durch Naturursachen“ (*KU*, AA 05: 446.26). Was theoretisch gerade nicht erkannt werden kann, dass es in der Natur eine Zweckverbindung gibt, betrachtet der Mensch aus der Perspektive der Moral. Die Vernunft fordert, dass die bloß bedingten Zweckanordnungen in der Natur einem unbedingten obersten Endzwecke, d.i. dem „letzten Zwecke der Schöpfung“ (*KU*, AA 05:443: 415) untergeordnet werden. Für die Vernunft ist es ein zur teleologischen Beurteilung der Existenz der Dinge notwendiger Grundsatz, dass es eine absichtlich wirkende Weltursache gibt (vgl. *KU*, AA 05: 445.7). Der Grund, der obersten Ursache einen Endzweck beizumessen, bleibt jedoch subjektiv. Die teleologische Beurteilung des Menschen unter moralischen Gesetzen ist eine bloß subjektiv notwendige Beurteilung und kann objektiv nicht bestätigt werden.

In der Anmerkung zum § 86 analysiert Kant das dem moralisch-teleologischen Urteil zugrundeliegende Lebensgefühl:

Setzet einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüts zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heiteren Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfnis, irgend jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemütsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfnis, hiermit zugleich etwas Befohlenen ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamerweise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist; so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte. Mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existiert, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäß von ihm und der Welt die Ursache sei. Triebfeder hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln, ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demütigung (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemütsstimmungen zur Pflicht sind, und das zur Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüt hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um womöglich auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen.“ (*KU*, AA 05: 445.24-446.10).

Kant weist auf drei verschiedene Stimmungen - in der ersten Auflage noch „Gemütsbestimmungen“ (KU, AA 05: 446.7) - hin: Dankbarkeit, Gehorsam und Demütigung. Die Gemütsstimmung einer „moralischen Empfindung“ ist mit einem Bedürfnis verbunden. In solchen Gefühlen offenbart sich das Bedürfnis nach einer moralischen Intelligenz: Der Mensch bedarf in der reinsten moralischen Gesinnung unmittelbar einer moralischen Intelligenz, die Ursache des menschlichen Zweckes und der Welt ist (KU, AA 05: 446.1-3). In unserem Lebensgefühl wird unmittelbar die Gegenwart Gottes erfahren: Der Mensch empfindet ein „reines moralisches Bedürfnis der Existenz eines Wesens“ (KU, AA 05: 446.12), das das Erreichen des „Zweckes, wozu er existiert“, ermöglicht. Die Gefühle der Dankbarkeit, des Gehorsams und der Demütigung offenbaren die reinste moralische Gesinnung, insofern sie „besondere Gemütsstimmungen zur Pflicht sind“. Das Gemüt erfährt ein Bedürfnis, sich zu erweitern und einen neuen Gegenstand zu denken, der nicht da ist, „[...] ein moralisch – gesetzgebendes Wesen außer der Welt ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse aus reinem moralischen, von allem fremden Einflüsse freien (dabei freilich nur subjektiven Gründe) anzunehmen“ (KU, AA 05: 446.15-18).

Das Gemüt ist bestimmt zu einer moralischen Empfindung, in welcher der Mensch nach einer unbedingten Begründung verlangt. Er denkt sich freiwillig - nicht aus Pflicht - ein moralisch gesetzgebendes Wesen als Ursache des Zweckes seiner Existenz und der Welt. Dies ist ein reiner moralischer (KU, AA 05: 446.17), aber nur subjektiver Grund, der unabhängig vom theoretischen Beweis oder selbstsüchtigen Interesse die Existenz eines moralisch – gesetzgebenden Wesens denken lässt. Die moralische Anlage in uns, als bloß subjektives Prinzip, legt der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmäßigkeit durch Naturursachen eine oberste, nach moralischen Prinzipien die Natur beherrschende Ursache (KU, AA 05: 446.27) unter. Obgleich „eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme“ und nur flüchtig und ohne dauernde Wirkung ist, so offenbart sich in dem Denken einer unendlichen Ursache unseres Daseins wie in einem „Schattenbilde“ (KU, AA 05: 446.23) die moralische Anlage in uns. Das rationale Denken nach dem Satz vom Grund ist die Veräußerung eines dem theoretischen Begreifen vorausgehenden Selbstverständnisses des Menschen.

Kant ergänzt seine Darlegung über das sich im moralisch-teleologischen Urteil artikulierende Bedürfnis der moralischen Gesinnung durch einen Zusatz: Der Mensch fühlt in sich und in der Natur ein Unvermögen, den allgemeinen höchsten Zweck, zu dem er durch das moralische Gesetz gedrungen wird, zu erreichen. Er darf jedoch – sofern er danach strebt - , urteilen, „dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäß zu sein“ (KU, AA 05: 446. 418-9). Das Urteil, dass eine Ursache des „Endzweckes“ existiert, ist möglich aufgrund des menschlichen Strebens. Kant beweist die Möglichkeit der moralisch-teleologischen Ordnung, die mit der Existenz Gottes verbunden ist, aus der faktischen Erfahrung des menschlichen Strebens nach dem höchsten Gut. Damit die Bestrebung nach einem höchsten Zweck „nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen“ (KU, AA 05: 446.36-37), nimmt der Mensch diese Ursache aufgrund der reinen moralischen praktischen Vernunft an. Die innere moralische Zweckbestimmung des menschlichen Daseins ergänzt das, was durch bloße Naturerkenntnis nicht möglich war, die oberste Ursache zu dem „Endzwecke vom Dasein aller Dinge“ (KU, AA 05: 447.9) zu denken.

Das Denken einer Gottheit als Ursache des Endzweckes des Daseins aller Dinge ist somit die Veräußerung der reinen moralischen Gesinnung. In der moralischen Gesinnung ist begründet, dass der Mensch den höchsten Zweck seiner Existenz zu erreichen sucht, so dass er Gott als Ursache der Verwirklichung von moralischen Prinzipien in der Natur denkt. Das Denken Gottes als Ursache des Zweckes des menschlichen Daseins wird als ein Bedürfnis erfahren und ist kein Beweis der theoretischen Erkenntnis. Das Bedürfnis verlangt nach einer Übereinstimmung von Naturordnung und der intelligiblen Bedeutung von Menschsein. Der Mensch bedarf eines rationalen Verlaufs der Welt, in welcher er seinen Endzweck erreichen kann. Die Existenz Gottes wird nur gedacht, nicht begriffen: sie ist ein bloß flüchtiges Schattenbild aufgrund eines Bedürfnisses der moralische Empfindung, die nur augenblickshaft vorhanden ist. Der Mensch hat das Bedürfnis einer moralischen Intelligenz, die die Zweckmäßigkeit der Natur und damit auch des Zweckes des menschlichen Daseins nach moralischen Prinzipien sicherstellt. Der Mensch kann seinen Daseinszweck, das höchste Gut, nicht durch sich selbst erreichen, sondern bedarf einer moralischen Intelligenz, die diesem Zweck gemäß die Ursache von ihm und von der Welt ist. Das menschliche Welt- und Selbstverständnis ist – noch vor allem theoretischen Begreifen – von religiöser Bedeutung: Dem Urteil der Existenz des höchsten Guts liegt ein Lebensgefühl zugrunde, das den Menschen wissen lässt, dass sein Leben eine in sich beschlossene Bedeutung hat. Das Denken von Zweckmäßigkeit gründet in einer emotionalen vorbegrifflichen Voraussetzung. Der Mensch denkt aufgrund einer moralischen Empfindung die Gegenwart Gottes als die Ursache des Zweckes der menschlichen Existenz und der Welt. Das Wissen der „wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ ist Folge eines Bedürfnisses der moralischen Empfindung.

Somit wird deutlich, dass Kant auf einen Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten hinweist, der seinen Ausgang nicht vom Begreifen des Stofflichen in der äußeren Erfahrung nimmt: Das Wissen um Zweckverbindungen ist kein begriffliches Wissen im Ausgang von der Naturordnung, sondern eine unmittelbare innere Empfindung. Die philosophische Reflexion macht bewusst, dass das Denken von Gott als Ursache einer Welt nach moralischen Prinzipien Ausdruck dessen ist, was der Mensch in reiner moralischer Gesinnung empfindet. Die Existenz Gottes wird nicht als etwas Faktisches begriffen, sie ist die objektive Bedeutung eines inneren Gefühls. Kant reflektiert auf ein reines moralisches Bedürfnis, das in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch als empirisch bedingt von der apriorischen Betrachtung des moralischen Gesetzes ausgeschlossen wird. Im Bedürfnis manifestiert sich eine moralische Anlage, die zwar nur aus subjektivem Grund, aber unabhängig vom moralischen Gesetz oder selbstsüchtigem Interesse offenbar wird. Kant zeigt somit – neben dem bloß negativen Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten der Elementarlehre der *Kritik der Urteilskraft* – ein nichttheoretisches Wissen vom „Endzweck“ auf. Die Bedeutung des Ganzen wird innerlich als eine Empfindung passiv vollzogen, ohne als ein Begreifen theoretischer Art in der äußeren Erfahrung bestätigt werden zu können. Dem Selbstverständnis des Menschen liegt – bereits vor aller theoretischen Reflexion auf einen Zweck – ein inneres Wissen um die Gegenwart Gottes zugrunde.

Kant ergänzt seinen Begriff der Zweckmäßigkeit, wie er ihn in der *Kritik der praktischen Vernunft* verstanden hatte. Während die *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt, dass das moralische Handeln alleine in der Reflexion auf die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, nicht aber

in einer Bestimmung durch Zwecke liege, kommt Kant in der Methodenlehre der *Kritik der Urteilskraft* darauf zu sprechen, dass uns das moralische Gesetz doch auch bestimmt, „und zwar a priori, einen „Endzweck“, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“ (KU, AA 05:450.6-9). Das moralische Gesetz nötigt den Menschen, einem Endzweck nachzustreben. Das moralische Gesetz, das in der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* noch nicht auf das Höchste Gut bezogen wird, bestimmt der *Kritik der Urteilskraft* zufolge dem Menschen a priori einen Endzweck. Der Mensch muss zur Realisierung des höchsten Guts die Existenz Gottes annehmen. Was das Lebensgefühl vorbegrifflich unmittelbar vollzieht, die Gegenwart Gottes, drückt die Vernunft in nachgeordneter Weise theoretisch durch den Zweckgedanken aus⁹.

Kant bezeichnet die sittliche Bestimmung des Menschen auch als „Ruf“ (KU, AA 05:452.33). Der Mensch erfährt passiv seine sittliche innere Bestimmung. Er versteht sich nicht durch das faktisch Vorliegende, sondern aus einer intelligiblen Bedeutung, die gerade nicht im Ausgang von der Welt vorgefunden wird. Die innere Bestimmung des Menschen, der moralische Ruf, ist nur dann sinnvoll, wenn der Mensch das „Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gott“, zugrunde legt (KU, AA 05: 453.5). Wenn der Mensch „moralisch konsequent denken will“ (KU, AA 05: 451.32), muss er den Satz, dass ein Gott sei, annehmen. Indem der Mensch seiner sittlichen inneren Bestimmung Gehör schenkt, wird ein Wissen von der unbedingten Bedeutung des Lebens, einer Übereinstimmung zwischen Teleologie und Natur möglich. Nicht die Naturordnung führt den Menschen zur Erkenntnis des Zweckes des Ganzen, allein die moralische Gesinnung bestimmt ihn dazu, die sinnliche Ordnung als Ausdruck des übersinnlichen Grundes zu denken

Das in dem Streben vollzogene vorbegriffliche Wissen um die Existenz des höchsten Gutes wird wiederum in einem Vernunftglauben rational ausgedrückt. Dabei denkt die Vernunft eine Verheißung in das moralische Gesetz hinein (KU, AA 05: 471.34-39). Nicht das moralische Gesetz verheißt seine Erfüllung, sondern die Vernunft vertraut auf seine Erfüllung aus einem moralisch hinreichenden Grunde:

Es ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten sein, ohne daß diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenn gleich ungewiß, verspreche und hiermit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtere, unter denen unsere Vernunft sich diese alleine denken kann. (KU, AA 05: 471.34-39)

Mit dem „Endzweck“ des moralischen Gesetzes müssen auch die „Erreichbarkeit“ und das „Fürwahrhalten“ der Bedingung des moralischen Gesetzes möglich sein. Die Beförderung des moralischen Gesetzes ist Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung jedoch nur über den moralischen Glauben einzusehen. Der moralische Glaube ist der „beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen“ (KU, AA 05: 471.5-8). Allein über die Annahme der Existenz Gottes kann das sittliche Gesetz, das die Erfüllung des höchsten Gutes verheißt, verwirklicht werden¹⁰. Die Möglichkeit des

höchsten Gutes als die Übereinstimmung von Tugend und Glück ist im moralischen Glauben an die Existenz Gottes begründet. Der Beweis der Existenz Gottes ist für Kant keine entlegene Spekulation, sondern ist in nachgeordneter Weise Ausdruck des Bedürfnisses der moralischen Empfindung. Der moralische Glaube bezieht sich nicht auf Tatsachen, die für wahr gehalten werden: Er geht gerade nicht mehr von dem Bereich der sinnlichen Ordnung aus. Während der durch die reflektierende Urteilkraft begründete negative Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten an die sinnliche Ordnung gebunden ist und von hier aus die Unzulänglichkeit des theoretischen Begreifens erkennt, wird im moralischen Glauben die Naturordnung selbst für eine teleologische Ordnung gehalten. Der moralische Glaube ist somit die rationale Objektivierung dessen, was der Mensch vorrational als ein Bedürfnis der moralischen Anlage erfährt. Das theoretisch nicht einholbare Apriori, das Kant als „Bedürfnis“ der „moralischen Empfindung“ oder „Streben“ bezeichnet, ist Grundlage des moralischen Glaubens. Das „reine moralische Bedürfnis der Existenz eines Wesens“, das Ursache einer moralischen Ordnung in der Welt ist, liegt dem Denken als unbegreifbares Apriori zugrunde und begründet unser Denken eines Zweckes.

Das ästhetische und das teleologische Urteil der reflektierenden Urteilkraft sind die Veräußerung eines Lebensgefühls, das uns wissen lässt, dass unser Leben eine in sich beschlossene Bedeutung hat. Kant vergleicht die Gefühle der Bewunderung der Schönheit und der Rührung durch die mannigfaltigen Zwecke der Natur in der *Allgemeinen Anmerkung* zur Methodenlehre mit einem religiösen Gefühl:

Die Bewunderung der Schönheit sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüt, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem *religiösen* Gefühl Ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analogen Beurteilungsart derselben auf das moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüt zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflößen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als bloße theoretische Betrachtung wirken kann (KU, AA 05 482. 29-37).

Das theoretische Begreifen konnte in der Natur keine teleologische Ordnung erkennen. Dennoch fühlt das Gemüt aufgrund der Schönheit und der Zwecke in der Natur Bewunderung und Rührung, noch bevor es einen theoretischen Begriff von einem vernünftigen Urheber hat. Kant vergleicht diese Gefühle mit einem religiösen Gefühl, insofern sie zu der unklaren Vorstellung einer Ursache führen, in gleicher Weise wie die moralische Beurteilungsart. Im moralischen Gefühl wissen wir uns als hervorgebracht von einer uns unbekannten Ursache, die gerade nicht theoretisch erkannt werden kann. Die moralischen Gefühle der Dankbarkeit und der Verehrung lassen uns wissen, dass wir von einer uns unbekannten Ursache stammen, die unser Leben und den Zweck unserer Existenz sichert. Was die Ursache genau ist, wissen wir nicht, sondern wir wissen, dass eine Ursache vorhanden ist, die den Zweck des menschlichen Lebens sichert. Der Mensch denkt die göttliche Kausalität nach der Analogie zu unserem menschlichen Verstand, obgleich dies eine bloß unangemessene Vorstellung ist¹¹.

Auf theoretischem Wege kann der Mensch in der äußeren Natur keine Einheit erkennen. Er verfügt jedoch über einen unmittelbaren inneren Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten, der im Lebensgefühl des Menschen begründet und in nachgeordneter Weise im individuellen Glauben ausgedrückt wird. Das moralische Gefühl der Dankbarkeit und der Verehrung verweist darauf, dass der Mensch sich aus der Gegenwart Gottes versteht. Im Lebensgefühl und dem damit verbunden Gedanken einer Ursache erfährt der Mensch die Gegenwart Gottes als Ermöglichungsgrund des Zweckes des menschlichen Daseins¹².

3. DIE REFLEXION AUF DAS MENSCHLICHE DENKEN VON ZWECKMÄSSIGKEIT IN DER *ANTHROPOLOGIE IN PRAGMATISCHER HINSICHT*

Die bisherige Interpretation hat gezeigt, dass Kant in der *Kritik der Urteilkraft* das Wissen von der Übereinstimmung von Teleologie und Natur auf ein vorbegriffliches Wissen der moralischen Empfindung zurückführt, das wiederum in nachgeordneter Weise im moralischen Glauben rational objektiviert und veräußerlicht wird. Die sinnliche Erfahrung, die durch sich die Einheit von Glück und Moral nicht erkennen lässt, wird aufgrund unserer moralischen Empfindung als Erscheinung einer unbedingten Ursache und damit als Durchführung des Zweckes des Menschen gedacht. Das Denken der unbedingten Notwendigkeit ist Folge einer inneren Empfindung. In unserem Denken von Zweckmäßigkeit artikuliert sich ein moralisch-religiöses Selbstverständnis, das allen theoretischen Beweisen vorausgeht.

In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* deutet Kant das im Lebensgefühl vorbegrifflich und im Glauben rational vollzogene Wissen um einen unbedingten Zweck unseres Daseins neu. Seine Vorlesungen über Anthropologie fallen in den Zeitraum vom Wintersemester 1772/3 bis zum Wintersemester 1795/6, also in die der Zeit der kritischen Philosophie. Kant hat diese Vorlesungen in einem Handbuch als letztes seiner Werke veröffentlicht. Die Entstehungsgeschichte der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* liegt bereits zehn Jahre vor Beginn der ersten Vorlesung, so dass Kants anthropologische Reflexionen zeitlebens in weitgehender Unabhängigkeit neben der *Kritik der reinen Vernunft* einherlaufen¹³.

Kant deutet in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die Natur so, dass sie bereits die Verwirklichung eines Zweckes ist, unabhängig von unserem subjektiven Begreifen und Empfinden. Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* versteht den Menschen als das Weltwesen, das „sein eigener letzter Zweck ist“ (*Anth*, AA 07: 119.6). Kant fragt nicht, wie in seiner kritischen Philosophie, nach der Möglichkeit der Erkenntnis a priori, sondern geht von der beobachteten Erfahrung aus. Obgleich die *Anthropologie* als Erfahrungswissenschaft eine untergeordnete Stellung einnimmt¹⁴, so beansprucht sie, „Generalkenntniß“ (*Anth*, AA 07: 120.23) vom Menschen zu geben. Sie beobachtet die konkrete Erfahrung und deutet sie mittels der Reflexion als Ausdruck einer allgemeinen Bedeutung. Kant löst die Materialität der Naturordnung auf und deutet sie als Apriori des subjektive Denkens, so dass der Verstand von nachgeordneter Bedeutung ist. Gegenstand der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ist das wirkliche Verhalten des Menschen, nicht jedoch sind es apriorische Regeln. Der Gedanke vom letzten Zweck ist nicht mehr Ausdruck der teleologischen Urteilkraft, die von bloß sub-

jektiver Bedeutung ist: Der philosophischen Reflexion offenbart sich die Erfahrung selbst als Bedeutung von Zweckmäßigkeit. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* entlarvt Kant den individuellen Zweckgedanken als eine Täuschung der Natur. Die weise Natur spiegelt dem von Natur aus „faulen Menschen“ (*Anth*, AA 07:274.26) Gegenstände seiner Einbildung als wirkliche Zwecke vor. Während der Mensch in der Überredung steht, sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben, ist es in Wirklichkeit die Natur, die mit ihm spielt¹⁵. Der Mensch unterliegt einem Wahn als einer inneren praktischen Täuschung, das Subjektive in der Bewegursache für das Objektive zu halten, so dass er die „Stimmung des inneren Sinnes für Erkenntnis der Sache selbst“ (*Anth*, AA 07: 275.29-30) annimmt. Für Kant manifestiert sich in der Verwechselung des Subjektiven mit dem Objektiven eine Absicht Gottes. Dass der Mensch seine subjektiv gesetzten Zwecke für objektiv hält, ist eine beabsichtigte Täuschung der Natur.

Kant verwirft in der *Anthropologie* die Antriebe der Natur, die den Menschen bestimmen, wie die „Liebe zum Leben“ und die „Liebe zum Geschlecht“ (*Anth*, AA 07: 276.31-32), nicht mehr als empirisch bedingt, sondern idealisiert sie als Erscheinungen einer höheren, das „physisch Weltbeste allgemein besorgenden Vernunft“ (*Anth*, AA 07: 276.29). Den menschlichen Trieben und der Vernunft ist eine höhere Vernunft vorgeordnet, die teleologisch wirkt. Während die *Kritik der Urteilkraft* die Teleologie nicht am Material bestätigen kann, sie aber aufgrund des Bedürfnisses der moralischen Empfindung als von Gott ermöglicht denkt, erkennt die philosophische Reflexion in der *Anthropologie* die wirkliche Erfahrung als Erscheinung einer Zweckmäßigkeit des Übersinnlich-Unbedingten. Der göttliche Verstand, der in der *Kritik der Urteilkraft* als intuitiver ein dem menschlichen entgegengesetzter, anderer Verstand bleibt, ist - so die *Anthropologie* - in der Erscheinung des menschlichen Gedankens vom Zweck präsent. Die Erfahrung zeigt sich der Beobachtung in einer apriorischen Bedeutung, die die Erscheinung Gottes ist. Der Mensch ist die Erscheinung einer überindividuellen Kraft, die ihn zur Erhaltung des Individuums und der Spezies antreibt. Nicht mehr das moralische Gesetz führt zur Annahme der Existenz Gottes, sondern das konkrete Leben ist die Manifestation des Übersinnlich-Unbedingten. Folglich wird auch das sinnliche Begehren nach Glückseligkeit nicht nur als materialer Bestimmungsgrund des Willens angesehen, der vom sittlichen Handeln ausgeschlossen werden muss – wie in der *Kritik der praktischen Vernunft* –, sondern ist dem praktischen Handeln integriert.

Während für die *Kritik der Urteilkraft* die Übereinstimmung von Tugend und Glück, der eigentliche Zweck des Menschen, nur durch Gott als möglich gedacht werden kann, findet nach der anthropologischen Lehre bereits in diesem Leben ein Kampf zwischen Glück und Tugend statt:

Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe mit einander, und Einschränkung des Principes der ersteren durch das der letzteren machen zusammenstoßend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Teil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellektuellen Menschen aus (*Anth.*, AA 07: 277. 9-13).

Das physische und das moralisch Gute werden im Gebrauch miteinander vermischt und können „den Genuß einer gesitteten Glückseligkeit verschaffen“ (*Anth*, AA 07: 277.16-17). Das Glück ist von der Tugend nicht mehr ausgeschlossen, wie noch in der

kritischen Lehre, sondern wird lediglich eingeschränkt. Sinnlichkeit und Sittlichkeit kämpfen miteinander, stoßen aneinander und machen so den ganzen Zweck des Menschen aus, der sich im konkreten Leben verwirklicht. Die intelligible Bedeutung des Lebens und die Sinnlichkeit sind vereint: Die Glückseligkeit ist in der *Anthropologie* nicht wie in der kritischen Lehre eine bloße Idee, derer wir uns in der Tugend als würdig erweisen sollen und die uns – ohne dass wir wissen, ob wir sittlich gehandelt haben – zuteil wird; das höchste moralisch-physische Gut findet im hiesigen Leben statt. Nicht mehr das „reinmoralische“ (*Anth.*, AA 07: 282.2) Gesetz des kategorischen Imperativs prüft die individuelle Maxime auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit. Unabhängig vom kategorischen Imperativ ist die individuelle Maxime schon Ausdruck der Tugend. Das menschliche Leben und Begreifen sowie die Begierden sind Erscheinung einer apriorischen Teleologie. Der eigentliche Zweck von Menschsein ist nicht individuell, sondern wird in der Gesellschaft mit anderen erlebt. In ihr kann der logische Egoismus gemildert werden, der den Einzelnen bestimmt, das eigene Urteil über das der anderen zu heben. Die Idee der allgemeinen Menschenvernunft erscheint auf sinnliche Weise¹⁶. Das Leben selbst offenbart die Gesetze der „verfeinerten Menschheit“¹⁷.

In der *Anthropologie* erscheint gegenüber der kritischen Lehre ein Wissen ganz anderer Art: Die Erfahrung zeigt sich in einer apriorischen Gesetzmäßigkeit, die keine durch den determinierenden Verstand hervorgebrachte allgemeingültige und notwendige Gesetzmäßigkeit ist. Der Beobachtung entdeckt sich die Einheit von Wirklichkeit und dem Gedanken vom letzten Zweck. Folglich benötigt der Mensch nicht mehr das Denken von Gott als unbedingtem Grund, um die Existenz des Höchsten Gutes für möglich zu halten. Das höchste physisch-moralische Gut wird bereits in diesem Leben verwirklicht. Nicht Gott ist der moralisch notwendige Ermöglichungsgrund der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Tugend, sondern in der Erfahrung einen sich die beiden derart, dass sich hierin eine Offenbarung Gottes zeigt. Der Grund der Übereinstimmung von Glück und Tugend ist nicht von der Erfahrung getrennt - wie in der *Kritik der Urteilskraft* -, vielmehr ist Gott in der sinnlichen Erfahrung präsent. Kant führt in der *Anthropologie* einen Gottesbegriff ein, der nicht mehr als Folge der individuellen Moralität konzipiert ist, sondern der sich vorgängig vor dem individuellen Denken in der Natur wahrhaftig offenbart. Im konkreten Leben wird das physisch-moralische Gut verwirklicht. Nicht die asketische Bestimmung durch ein Gesetz bedingt das, was die Humanität kennzeichnet, vielmehr ein geselliges Zusammensein: „Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität“ (*Anth.*, AA 07: 277.18-19).

Die Erfahrung selbst ist von apriorischer Bedeutung und enthält eine Übereinstimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, Sittlichkeit und Sinnlichkeit. In der Reflexion der *Anthropologie* ist das menschliche Denken eines Zweckes bereits der Ausdruck der göttlichen Weisheit.

FAZIT

Die vorliegende Arbeit hat mögliche Lesarten des Gedankens vom Zweck der *Kritik der Urteilkraft* und der *Anthropologie* offen gelegt: Kant entlarvt das Denken von Zweckmäßigkeit als ein bloß menschliches Denken, das nicht die Bedeutung haben kann, die Wahrheit als solche zu erkennen. Während in der *Kritik der reinen Vernunft* das Erkennen und somit auch das Denken eines Zweckes von erscheinungshafter Bedeutung sind und keine Kenntnis vom An-sich besitzen, gelangt die *Kritik der Urteilkraft* zu einer Neubewertung des Zweckgedankens: Der Erklärungsgrund für das Denken einer Zweckverbindung in der Natur liegt in der Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens begründet, insofern es zufällig ist. In der Zufälligkeit offenbart sich negativ ein anderer Verstand als der unsrige. Dieses bloß negative Wissen um die Verwirklichung eines unbedingten Zweckes wird in der Methodenlehre der *Kritik der Urteilkraft* durch ein Wissen der moralischen Empfindung ergänzt: Während die reflektierende Urteilkraft die intelligible Bedeutung von Menschsein in der sinnlichen Erfahrung nicht erkennen¹⁸ kann, verlangt die moralische Gesinnung des Menschen nach einer Einheit von Teleologie und Natur. Dem teleologischen Urteil liegt ein vorbegriffliches moralisch-religiöses Selbstverständnis des Menschen zugrunde, das sich in Augenblicken der moralischen Empfindung offenbart. Die Teleologie beweist sich nicht durch theoretisches Erkennen über empirisch Gegebenes, sondern als Bedürfnis der moralischen Empfindung. Im subjektiven Gefühl entdeckt sich eine objektive Bedeutung unseres Lebens: Ein unabhängig vom theoretischen Erkennen zugrundeliegendes moralisches und religiöses Selbstverständnis, das ein nichtrationales Wissen um das Ganze enthält. In seiner anthropologischen Reflexion geht Kant noch einen Schritt weiter: Die sinnliche Erfahrung ist bereits die Verwirklichung einer ursprünglichen Einheit von Teleologie und Natur. Sie offenbart sich in einer Gesetzmäßigkeit, die dem individuellen Verstehen vorausgeht. Die menschlichen Triebe und die individuellen Zwecksetzungen sind der Ausdruck der überindividuellen göttlichen Vernunft. Kant hinterfragt das subjektive Begreifen von Zweckmäßigkeit, da es eine Täuschung ist, in der sich jedoch die Absicht Gottes zeigt. Die intelligible Bedeutung des Lebens, die Verwirklichung des „Endzwecks“ des Menschen, wird zu einem Apriori für das Begreifen, sie ist jedoch in diesem präsent. Sie bleibt dem Begreifen somit nicht mehr äußerlich als bloßes Bedürfnis, wie noch in der *Kritik der Urteilkraft*, sondern ist ihm integriert. Erst die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kann daher gemeinsam mit der kritischen Lehre als Versuch verstanden werden, den Menschen in seiner Ganzheit zu begreifen.

ZUSAMMENFASSUNG: Kant bedenkt den Zweckgedanken der menschlichen Vernunft immer wieder neu. Absicht der vorliegenden Arbeit ist es zu zeigen, dass Kant das Denken von Zweckmäßigkeit in einem nichtbegrifflichen Apriori gründet. In dem Denken von Zweckmäßigkeit artikuliert sich ein unausgesprochenes Wissen, das die Bedingtheit des menschlichen Erkenntnisvermögens offenbar werden lässt.

In der *Kritik der Urteilkraft* zeigt Kant, dass der Mensch neben dem teleologischen Urteil über ein nichtbegriffliches Wissen des Ganzen verfügt. In der äußeren Natur gelangt der Mensch zu keiner Einheit, aber er besitzt einen inneren Zugang zum Übersinnlich-Unbedingten im moralischen Gefühl und Glauben. Diese im Gefühl empfundene Einheit bewertet die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wiederum als bloß sekundär gegenüber einem überindividuellen Zweck: Die Erfahrung selbst ist von apriorischer Bedeutung und enthält eine Übereinstimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, Sittlichkeit und Sinnlichkeit. In der anthropologischen Reflexion ist das menschliche Denken eines Zweckes bereits der Ausdruck der göttlichen Weisheit.

STICHWÖRTER: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; Dankbarkeit, Gehorsam und Demütigung; *Kritik der Urteilkraft*; *intellectus archetypus*; moralisches Gesetz; moralische Gesinnung.

ABSTRACT: Kant reflects on the thinking of an end by human reason in several ways. This paper intends to show that Kant bases the thinking of an end in a non- conceptual A priori. The thinking of an end articulates an unexpressed knowledge, which manifest human faculties of knowledge to be conditioned.

In the *Critique of the power of judgement* Kant demonstrates that man disposes - besides the teleological judgement - of a non-conceptual knowledge of the whole. In the outer nature, man is not able to accede to a unity, but he has an inner access to the transcendental unconditional by his moral feeling and belief. This unity, sensed by feeling is interpreted by the *Anthropology from a pragmatic point of view* to be the emanation of a supra-individual intention. Experience itself is of a signification a priori and is of an accordance of possibility and reality, of morality and sensibility. In the anthropological reflection the thinking of an end is the realisation of the divine wisdom.

KEYWORDS: *Anthropology from a pragmatic point of view*; thankfulness, obedience and humiliation; *Critique of the Power of Judgement*; *intellectus archetypus*; moral law; moral disposition.

LITERATURVERZEICHNIS

Dörflinger, Bernd: „Führt Moral unausbleiblich zur Religion?“ In: Norbert Fischer (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie. Kant-Forschung Bd. 15 Hamburg 2004, 207-223.

Düsing, Klaus: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bouvier Verlag, Bonn 1986.

Höffe, Otfried (Hrsg.): *Immanuel Kant: Kritik der Urteilkraft*. Berlin: Akademie Verlag 2008 [Klassiker Auslegen 33].

Hinske, Norbert: „Kants Idee der Anthropologie“. In: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Rombach. Freiburg 1966.

Hinske, Norbert: Kants „höchstes moralisch-phygisches Gut“. In: Aufklärung 5, 1990, 49-58.

Kant, Immanuel (1900ff.): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Band I–XXII Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XXIII Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Band XXIV Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.

Kopper, Joachim: „Die Bedeutung der Methodenlehren“. In: Norbert Fischer (Hg.): Kants Metaphysik, 391-407.

Vorländer, Karl: *Immanuel Kant*. Fourier Verlag, Wiesbaden 2003.

Wieland, Wolfgang: *Urteil und Gefühl*. Kants Theorie der Urteilkraft. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001.

NOTEM

* Privatdozentin an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, außerdem Dozentin an der Universität Landau i.d. Pfalz, an der Technischen Universität Waterford, Irland und an der Universität Burgund, Dijon. Autorin des Buchners Verlages (Schüler- und Lehrerbände Philosophie und Ethik). Autorin des Kant-Lexikons. Dozentin des *Instituts für Lehrerfort und -weiterbildung* in Mainz sowie des *Zentrums für wissenschaftliche Weiterbildung* der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

2 Nach Otfried Höffe lassen sich „die teleologischen Elemente von Kant“ nicht als vorkritische Restbestände diskreditieren“, sie bilden im Gegenteil „einen wesentlichen Bestandteil der Transzendentalphilosophie“. Vgl. Höffe, Otfried: „Vorwort“. In: Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag 2008 [Klassiker Auslegen 33], XI.

3 Wolfgang Wieland weist nach, dass die *Kritik der Urteilkraft* ein emotionales Apriori enthält. Vgl. Wieland, Wolfgang: *Urteil und Gefühl*. Kants Theorie der Urteilkraft. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht 2001, 23.

4 Eric Watkins zeigt, dass die reflektierende Urteilskraft vom Begriff des Naturzweckes ausgeht und in Form eines Konfliktes zweier Erklärungen, dem Mechanismus und der Teleologie, ausgetragen wird. Vgl. Watkins, Eric.: „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien“. In: Höffe, op.cit., 241f.

5 Vgl. hierzu Förster, Eckart: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft“. In: Höffe op.cit., 259-274.

6 Vgl. Düsing, Klaus: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bouvier Verlag, Bonn 1986, 72.

7 Kants Idee eines urbildlichen Verstandes war für Goethe von zentraler Bedeutung. Vgl. Vorländer, Karl: *Immanuel Kant*. Fourier Verlag, Wiesbaden 2003, 358f.

8 „Es ist ein Urteil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann [...] dass ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde“ (KU, AA 05: 442.13-21). [...] Auch stimmt damit das gemeinste Urteil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen: nämlich daß der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne, wenn man die Beurteilung nur auf diese Frage leitet und veranlaßt sie zu versuchen“ (KU, AA 05: 443.14-17).

9 Auch die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt, dass sich die Vernunft genötigt sieht, einen „weisen Urheber und Regierer“ anzunehmen, damit die moralischen Gesetze nicht als „leere Hirngespinnste anzusehen“ sind (KrV AA 03: 526. 36).

10 Im Gegensatz zu der vorliegenden Interpretation zeigt Bernd Dörflinger, dass der Glaube an Gott Folge eines freien Fürwahrhaltens ist, insofern dem Einzelnen eine Wahl zukommt. Die praktische Vernunft kann sich mit dem irrationalen Zustand, dass der Glückswürdige nicht glücklich wird, nicht abfinden. Vgl. Dörflinger, Bernd: „Führt Moral unausbleiblich zur Religion?“ In: Norbert Fischer (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Kant-Forschung Bd. 15 Hamburg 2004, 207-223.

11 Vgl. KU, AA 05: 465.23.

12 Vgl. Kopper, Joachim: „Die Bedeutung der Methodenlehren“. In: Norbert Fischer (Hg.): *Kants Metaphysik*, op.cit., 405.

13 Norbert Hinske zeigt, dass „noch die gedruckte *Anthropologie* des Jahres 1798 zahlreiche Impulse und Gedanken des vorkritischen Kant“ bewahrt. Vgl. Hinske, Norbert: „Kants Idee der Anthropologie“. In: *Die Frage nach dem Menschen*. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg von Heinrich Rombach. Freiburg 1966, 411.

14 Vgl. GMS, AA 04: 410 ff.

15 „Unter dem Wahne, als einer Triebfeder der Begierden, verstehe ich die innere praktische Täuschung, das Subjektive in der Bewegursache für objektiv zu halten.- Die Natur will von Zeit zu Zeit stärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im bloßen Genießen das Gefühl des Lebens gar einbüße. Zu diesem Zwecke hat sie sehr weise und wohlthätig dem von Natur faulen Menschen Gegenstände seiner Einbildung nach als wirkliche Zwecke (Erwerbungsarten den Ehre, Gewalt und Geld) vorgespiegelt, die ihm, der ungern ein Geschäfte unternimmt, doch genug zu schaffen machen und mit Nichtsthun viel zu thun geben; wobei das Interesse, was er daran nimmt, ein Interesse des bloßen Wahnes ist und die Natur also wirklich mit dem Menschen spielt und ihn (das Subjekt) zu ihrem Zwecke spornt: indessen daß dieser in der Überredung steht (objektiv) sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben“ (Anth, AA 07: 274.20-275.5).

16 Vgl. Hinske, Norbert: *Kants „höchstes moralisch-physisches Gut“*. In: *Aufklärung* 5, 1990, 54.

17 „So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschheit auch scheinen mögen, vornehmlich wenn man sie mit dem reinmoralischen vergleicht, so ist doch Alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren bestände, ein die Tugend vorteilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist“ (Anth., AA 07: 282.1-6).

18 „Diese zwei Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber nach allen unsern Vernunftvermögen als durch bloße Naturursachen *verknüpft* und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen unmöglich uns vor stellen. Also stimmt der Begriff von der *praktischen Notwendigkeit* eines solchen Zwecks, durch die Anwendung unserer Kräfte nicht mit dem theoretischen Begriffe von der *physischen Möglichkeit* der Bewirkung desselben zusammen, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Kausalität (eines Mittels), als die der Natur, verknüpfen. Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen; und so weit als das letztere notwendig ist, so weit (d.i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott“ (KU, AA 05: 450.17-30).

Recebido / Received: 18/08/15

Aprovado / Approved: 14/09/15.

DISCIPLINA COMO EDUCAÇÃO NEGATIVA DA RAZÃO PURA. SOBRE UMA POSSÍVEL INFLUÊNCIA DE ROUSSEAU NA FORMAÇÃO DA FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT

Diego Kosbiau Trevisan*

A presença do pensamento de Rousseau na formação da filosofia moral e política de Kant, por meio sobretudo da noção de autonomia como princípio supremo da moralidade e da vontade geral como base normativa da comunidade jurídica, já foi por várias vezes ressaltada e discutida na bibliografia secundária sobre o tema². O objetivo do presente artigo, entretanto, é identificar e desenvolver a influência de Rousseau sobre Kant em um outro âmbito e, poder-se-ia dizer, em outro nível arqueológico da história de formação da filosofia kantiana, a saber, na própria ideia de *Crítica* como *autodisciplina ou legislação negativa da razão humana* (I). Contra certa leitura que interpreta o conceito de disciplina na *Crítica da Razão Pura* exclusivamente à luz da recepção kantiana da tradição lógica alemã do século 18 (Reimarus, Baumgarten, Wolff e Meier) (II), defende-se que a concepção de disciplina como educação *negativa*, preventiva e preparatória para o uso *positivo*, autônomo e emancipado da razão remonta à recepção de Rousseau por parte de Kant nas décadas de 1760 e sobretudo 1770, momento em que a ideia de uma *Crítica da Razão Pura* começava a se consolidar no desenvolvimento intelectual de Kant (III).

I. DISCIPLINA COMO LEGISLAÇÃO NEGATIVA E POSITIVA DA RAZÃO

Por repetidas vezes Kant ressalta que os erros da metafísica tradicional têm como origem a desconsideração das “advertências” ou das “rédeas” <Zügelung> da Crítica (p.ex. A 295-6/B 352). Com efeito, Kant inicia o capítulo da Disciplina discutindo os juízos negativos, que teriam, segundo ele, uma função própria: *prevenir o erro*. Essa função é tanto mais urgente quando se constata que nosso conhecimento está encerrado em limites estreitos e sujeito a ilusões “muito enganadoras”. A referência à Dialética Transcendental é clara. Nesse caso, onde o

erro é comum e mesmo natural, a instrução negativa assume mais importância do que a positiva, ela mesma ocasionadora de novos erros, apesar de sua intenção de ampliar o conhecimento:

Onde, porém, as fronteiras <*Schranken*> de nosso conhecimento possível são muito estreitas, onde o impulso de julgar é muito forte, a ilusão que se apresenta muito enganosa, e o prejuízo causado pelo erro considerável, aí o *negativo* na instrução, que serve apenas para prevenir-nos dos erros, tem ainda mais importância do que muitos ensinamentos positivos pelos quais nosso conhecimento poderia crescer (A 709/B 737).

Kant denomina “disciplina” essa “coerção” <*Zwang*> pela qual “limita-se e finalmente elimina-se a contínua propensão em descumprir certas regras” (idem)³. Que a razão precise de uma disciplina que a impeça de prosseguir na sua “propensão a estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível e assim enredar-se em “extravagâncias e erros”, continua Kant, é algo que a “humilha” (Cf. também B 823) - por esse motivo é a própria razão que deve empreender essa difícil tarefa de (auto)limitação e (auto)censura. Em uma palavra, a razão pura carece, em seu uso especulativo, de uma *Crítica*.

Nas doutrinas particulares onde há equívocos esparsos, como na matemática ou na ciência da natureza, basta uma “censura”, na ciência da razão pura, porém, onde não é possível a construção do conceito na intuição pura e onde falta a “pedra de toque da experiência”, cumpre empreender uma “crítica” que atinja as “causas” de tais erros (A 711/B 739)⁴. Na ideia de *crítica* está contida a de uma “*legislação negativa*” da razão que consiga preveni-la do “sistema de enganos e embustes” <*System von Täuschungen und Blendwerken*> que ameaça seu uso especulativo puro, substituindo tal sistema por um outro, a saber, um “sistema de prevenção e autoexame” <*System der Vorsicht und Selbstprüfung*>:

Onde se pode encontrar, porém, como na razão pura, todo um sistema de enganos e embustes, bem ligados entre si e unificados sob princípios comuns, aí parece necessária uma *legislação* inteiramente própria, e de fato *negativa*, que sob o nome de uma *disciplina* erige, a partir da natureza da razão e dos objetos de seu uso puro, como que um sistema de cautela e autoexame face ao qual nenhuma ilusão sofisticada falsa pode subsistir (711/B 739. Grifos meus).

A (auto)disciplina da razão entendida como crítica e legislação negativa ataca as causas do erro, sua raiz profunda, e assim descobre e neutraliza a ilusão transcendental. Como a Dialética Transcendental torna claro, a autodisciplina da razão ataca em primeiro lugar as pretensões da metafísica a um conhecimento sintético a priori, sua pretensão de tornar-se uma efetiva ciência da razão pura. Esta é a utilidade negativa da crítica, a função própria de sua legislação *negativa*. Decerto, caso a crítica parasse por aqui, a imagem de Kant como *Allzermalmer* da metafísica seria acertada. Contudo, em imediata continuidade a essa tarefa negativa ou de “purificação” <*Läuterung*> (A 11/ B 25)⁵, a crítica assume também um papel propositivo, revela sua legislação *positiva*: com o desvelamento da fonte do erro, a crítica entendida como (auto) disciplina da razão impõe uma determinação de limites <*Grenzbestimmung*> às pretensões da razão pura especulativa *ao mesmo tempo* em que restringe as “presunções sofisticadas” daquele que rejeita a possibilidade mesma de um uso sintético a priori *em geral* da razão, colocando-a a salvo de “todos os ataques” injustificados:

É humilhante para a razão humana que ela não consiga realizar nada em seu uso puro, e chegue ainda a precisar de uma disciplina para conter seus excessos e evitar as fantasias daí decorrentes. Por outro lado, isso a eleva novamente, e lhe dá uma confiança em si mesma, para que possa – e deva – exercitar ela mesma essa disciplina, sem temer uma nova censura sobre si; e os limites que ela é forçada a colocar para seu uso especulativo também limitam as presunções sofisticadas de todos os adversários e, portanto, asseguram contra toda forma de ataque o que tenha restado de suas exageradas exigências anteriores (A795/ B 823).

A “maior e talvez única” utilidade de “toda filosofia da razão pura” é, decerto, negativa: “a de que ela serve não como órgãoon para a ampliação, mas como disciplina para a determinação de limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem o silencioso mérito de impedir os erros” (idem). Contudo, como contraparte à delimitação das pretensões especulativas da razão surge a necessidade de que os adversários da metafísica (empiristas, céticos dogmáticos) restrinjam, eles mesmos, suas pretensões inicialmente acertadas contra a ampliação do conhecimento especulativo da razão, mas posteriormente tornadas desmesuradas quando se estendem até a presunção de *demonstrar* tal impossibilidade e *concluir* pela impossibilidade de *todo* uso sintético a priori da razão. Com a delimitação disciplinar da razão especulativa, que restringe a ela e a seus adversários, torna-se bem fundado e legítimo o uso *prático* da razão. O tribunal da razão, ao restringir negativamente a liberdade da razão no âmbito especulativo, possibilita, ao mesmo tempo, a ampliação desta mesma liberdade, agora no campo prático. Em outras palavras, a crítica é uma *disciplina*, no sentido genuíno de um saber *negativo*, mas também segundo a necessária contraparte *positiva* de possibilitar a ampliação do uso da razão para além do especulativo⁶. No final do capítulo da Disciplina Kant explicita essa ideia:

[A] crítica descobrirá com facilidade a ilusão dogmática e forçará a razão pura a desistir de suas excessivas presunções no uso especulativo e recolher-se aos limites de seu solo próprio, qual seja, aquele dos princípios práticos (A 794/B 822).

À razão especulativa cabe a tarefa negativa, ou seja, “não ampliadora, mas sim purificadora” *<nicht erweiternd, sondern läuternd>* (KpV AA 05: 135)⁷, de limitar as “suas excessivas presunções” da razão pura em seu uso teórico, permitindo, assim, o uso positivo desta mesma razão em outro terreno: o moral.

II. ORIGEM DO TERMO “DISCIPLINA” NA *VERNUNFTLEHRE* NO SÉCULO 18.

De uma perspectiva genética, as primeiras referências de Kant ao par disciplina/doutrina em meados da década de 1760 são, de certa forma, imprecisas e sem grande rigor conceitual⁸. À medida, porém, que a nova filosofia crítica foi sendo formulada no final da década de 1760 e ao longo da de 1770 os termos adquirem um sentido mais preciso e próximo àquele que assumem no período crítico, ligando-se a ideias conexas, nutridas por Kant desde a segunda metade de 1760, sobre a necessidade de uma preparação negativa (e cética) para “retirar os trajes dogmáticos” da metafísica e dispô-la para um uso positivo⁹. Como atestam por exemplo as Reflexionen 3388¹⁰, 1579¹¹, 4455¹², entre outras, desde as primeiras reflexões de Kant

sobre o tema a ideia inicial de uma *crítica* da razão pura esteve não por acaso – o que ressalta acertadamente Tonelli – relacionada a uma “disciplina” <Disziplin>, uma *Lehre* negativa, um mero “canon” do correto uso da razão, e não a uma “doutrina” <Doktrin>, uma *Lehre* “positiva”, um “organon” do conhecimento intelectual¹³. A própria ideia de que a disciplina deve vir *antes*, ou seja, *preceder* a doutrina é uma reversão de Kant da ordenação da tradição da *Schulphilosophie*, conceitualizada mais especificamente em Baumgarten¹⁴ e Meier. Este, por exemplo, escreve claramente que a disciplina vem *depois*, ou seja, *sucede* a doutrina:

Uma doutrina <Doktrin>, uma Lehre (doutrina) é o conjunto de verdades dogmáticas que têm um e o mesmo objeto. Uma disciplina <Disziplin> (disciplina) é uma Lehre na medida em que ela é conhecida metodicamente. Uma disciplina demonstrada é uma ciência (scientia obiective spectata). O conhecimento erudito é sempre em seu início uma doutrina, na sequência se lhe dá a forma de uma disciplina e, finalmente, a forma de um ciência, e então ele atinge sua maior perfeição¹⁵.

Com efeito, se se procura erigir uma ciência dedutiva e “demonstrada”, como dão prova as obras de Wolff¹⁶, um “conjunto de verdades dogmáticas” deve *preceder* a disciplina entendida como o conhecimento metódico dessas verdades dogmáticas, para, por fim, chegar-se à ciência, uma “*disciplina demonstrada*”. Em suma, a disciplina é a montagem sistemática que precede a ciência, mas nunca uma “propedêutica” à doutrina, nunca um saber não-dogmático ou *crítico*. Para Kant, contudo, que rejeita diretamente não o método dogmático mas o dogmatismo (Cf B xl-xli), a disciplina *precede* a doutrina, a crítica *precede* a metafísica, a legislação *negativa* da razão precede a *positiva*¹⁷. Essa ideia é apresentada pela primeira vez na Seção V da *Dissertatio*, onde Kant descreve a peculiaridade da metafísica em relação à matemática e às ciências da experiência como residindo na precedência do método em relação ao uso (MSI AA 02: 410-11) ou do uso elêntico (negativo) do intelecto precedendo um possível uso dogmático (positivo) (MSI AA 02: 395-6). Em poucas palavras, a nova filosofia crítica então em gestão reverte o quadro racionalista: o que era *doutrina* tem de ser considerado *disciplina*.

O que foi inicialmente tomado como uma doutrina da razão pura é agora sua disciplina, isto é, seu cultivo ou disciplinamento e animadversão <Zucht und animadversion>. A disciplina é a limitação das forças do ânimo ou inclinações às suas fronteiras apropriadas. A disciplina é negativa. Não dogmática. O espírito não tem apenas de ser instruída <unterwiesen werden>: instituição, mas também ser disciplinado, isto é, desacostumá-lo de seus máus hábitos <seine unarten ihm abgewöhnt werden> (Rx 5044. AA 18: 71 (1776)).

A ideia de uma disciplina da razão pura está, de resto, estreitamente ligada à concepção de uma metafísica negativa já discutida anteriormente. A ideia inicial da *Crítica* como uma ciência propedêutica à metafísica confunde-se, sob certa medida, com a designação da Crítica como (auto)disciplina e legislação *negativa* da razão.

III. ROUSSEAU COMO FONTE DO CONCEITO KANTIANO DE “DISCIPLINA”

De onde se origina o impulso que leva Kant a modificar o quadro racionalista relativo à disciplina como problema de método? Seria essa origem “lógica” a única ou, ao menos, a

determinante na concepção kantiana e crítica do conceito de *disciplina*? Os estudos sobre o tema parecem de fato concluir pela influência exclusiva da tradição lógica nesse âmbito da filosofia kantiana¹⁸. No entanto, um olhar mais abrangente nos dá indícios de que, assim como em outras partes da filosofia crítica, Rousseau pode ser considerado uma fonte crucial para a compreensão da origem e função sistemática da disciplina no interior dos fins e objetivos da Crítica. Com efeito, a relação entre legislação negativa e positiva e a necessidade de uma disciplina como “doutrina negativa que adverte” <*warnende Negativlehre*> (A 712/B 740; Cf. também KpV AA 05: 107) é evocada por Kant nas Lições de Antropologia Dohna, de 1772/3, momento em que a ideia da Crítica como disciplina estava consolidada. Kant discute essa ideia mencionando explicitamente Rousseau, de quem bem possivelmente tomou a sua noção de disciplina como *educação negativa* que, num intuito de instrução propedêutica ao correto uso das próprias faculdades no contexto pedagógico, deve preceder o exercício de aquisição e ampliação do saber e o aprendizado da virtude:

Rousseau diz: 1. A educação <*Erziehung*> tem de ser negativa. Ele trata disso também em seu livro já mencionado, o *Emílio*. 2. A legislação tem de ser *negativa e positiva*. 3. A instrução religiosa tem também de ser negativa (Antr. Dohna Ko 373).

Com efeito, a necessidade de uma “disciplina” é central na pedagogia de Kant inspirada no *Emílio* de Rousseau¹⁹. Segundo Kant, a “arte” ou “instrução” pode assumir dois sentidos: um negativo e outro positivo, respectivamente “abster-se” ou “aplicar-se” <*abzuhalten; hinzuzusetzen*>. O negativo consiste em ensinar o aluno a “evitar cair em erro” e o positivo em “aplicar-se para aumentar os conhecimentos” - o negativo é a disciplina e o positivo é a doutrina, de modo que aquela deve preceder esta. A disciplina <*Disziplin*>, que também pode se chamar “cultivo” <*Zucht*>, objetiva apenas “limitar a liberdade sem regras” do aluno e prepará-lo para um uso autônomo e emancipado de suas próprias faculdades²⁰. Kant usa a ideia de uma instrução negativa e positiva relacionada ao conhecimento na mesma *Anthopologia Dohna*.

O conhecimento é 1.) positivo, quando ele se amplia. Nessa ampliação podem muito bem imiscuir-se erros. 2.) negativo, quando ele tem em vista meramente defender-se de erros. Uma tal educação negativa que consiste meramente na expulsão do mal é recomendada por Rousseau (e também Sócrates) (Anth Dohna P 18).

Ainda relativamente à dupla utilidade do conhecimento, numa Reflexão provavelmente de 1772 Kant liga à razão a necessidade de um “cultivo” para ser “governada”, sem o qual ela não concordaria com a religião e os costumes e “desorientaria” o entendimento comum e “orientado na experiência”²¹. Nesse sentido preciso devemos entender a admoestação de Kant no capítulo da Disciplina relativamente ao mau uso do termo “disciplina” na *Schulphilosophie* e sua insistência em reter o significado negativo de disciplina como “*Zucht*” deixando o positivo, de “*Belehrung*”, para outro termo relacionado, a saber, o de “cultura”. Com todas as ambiguidades que o termo carrega na filosofia de Kant (cf. KU AA 05: 429-34), a cultura tem o sentido positivo de aquisição de uma habilidade e exercício de uma faculdade, sem, contudo, deter o significado dogmático-positivo de uma doutrina. Ilustremos esse sentido aparentemente

ambíguo – mas central para a Crítica – de cultura como legislação positiva, mas não doutrinal, com auxílio de uma ampliação do âmbito de aplicação do conceito.

No contexto aberto por Rousseau, Kant ressalta que a disciplina é uma condição necessária para o uso correto da razão e da liberdade não apenas num intuito estritamente pedagógico, mas também no sentido de uma educação “negativa” do cidadão para uso de sua liberdade e de uma “instrução religiosa negativa” para a religiosidade <Frömmigkeit> autônoma. Kant expressa essa conexão entre educação, política e religião em um *Collegentwurf* para suas lições de Antropologia dos anos 1780, ligando a cada uma das modalidades de disciplinas uma minoridade respectiva: a minoridade doméstica <hauslich>, civil <bürgerlich> e religiosa <fromm>: o pressuposto para o uso (positivo) da razão em cada um desses casos é uma disciplina que corrija os erros e previna os preconceitos. Vale a pena transcrever toda a passagem:

Os meios para o melhoramento são a educação (g. cultura <Cultivierung>), a legislação (g. civilização <Civilisirung>) e a religião (g. moral). Todos os três publicamente, para com isso aumentar a perfeição do todo. Todos os três livremente, pois nada coagido tem perenidade. Todos os três em adequação com a natureza, por conseguinte *negativamente*.

1. A educação *negativa* pressupõe que o homem é bom enquanto criança, que nós temos de priorizar a não corrupção dos talentos por meio de imitação, de suas inclinações e escolhas por meio de coerção e de seus costumes por meio de exemplos e incitações.

2. A legislação *negativa* procura não manter, por assim dizer, as crianças passivas [e cuidar delas], (...) mas, antes, cuida apenas de sua liberdade sob leis simples e extraídas da razão natural – sobretudo aquelas que promovem a moralidade.

3. A religião *negativa* remete tudo ao simples conceito de uma mudança de vida que compraz a Deus. Ela suprime os padres <Priester> e deixa apenas os clérigos <Geistlichen>. Ela afasta todos os dogmas <Satzungen> e deixa apenas a prescrição da razão, e é tão clara aos mais simples como aos mais eruditos (...).

Nós estamos em uma tripla minoridade <dreyfachen Unmündigkeit>:

1. A minoridade *doméstica* <häuslichen> enquanto crianças, e somos criados de modo a que tenhamos de permanecer menores pelo tempo de nossas vidas, não pensar por nós mesmos, mas, antes, seguir sempre o juízo dos outros, de não escolher por nós mesmos, mas, antes, por meio de exemplos (não ser condenado ou absolvido por um juízo de nossa própria consciência moral, mas, antes, por meio da sentença dos clérigos).

2. Em uma minoridade *civil* <bürgerlichen>. Nós somos dirigidos por leis que não podemos conhecer e por livros que não entenderíamos. Nossa liberdade e propriedade está sob o arbítrio daquele poder que somente está aí para conservar a liberdade e torná-la concordante apenas por meio da lei. Nós nos tornamos de tal modo menores <unmündig> que, quando cessa essa coerção, não poderíamos nos reger a nós mesmos.

3. Em uma minoridade *religiosa* <frommen>. Outros que entendem a linguagem dos escritos sagrados nos dizem aquilo em que devemos crer; nós mesmos não temos aqui nenhum julgamento. Em lugar de uma consciência moral natural surge uma artificial, que se dirige pela sentença dos eruditos; em lugar dos costumes e da virtude surge observâncias <observanzen>.

A condição de uma melhora universal é a liberdade da educação, a liberdade civil e a liberdade religiosa, mas nós não somos ainda suscetíveis a elas (AA 15: 898-9).

Kant reserva aqui a expressão “legislação negativa” apenas para o âmbito político-civil, não para o conceito geral de disciplina. Contudo, a ideia mesma de disciplina como legislação (uso) negativa que prepara para a (uso) positiva está presente nas três classes mencionadas: a educação negativa deve fomentar os talentos e faculdades naturais da criança de modo a que ela possa alcançar a determinação positiva de “pensar por si mesma”; a legislação negativa procura limitar a liberdade natural de modo a preparar os cidadãos para que eles possam buscar e cuidar por si mesmos de sua liberdade civil positiva; a religião negativa, por fim, elimina os intermediários entre o indivíduo e a espiritualidade e submete todos os preceitos religiosos às prescrições positivas da razão individual.

Conforme vimos, como o próprio Kant admite essa ideia é primordialmente rousseauísta. Kant foi um atento leitor sobretudo do *Emílio* de Rousseau. Aqui encontramos a clássica passagem em que Rousseau escreve: “A educação primeira deve portanto ser puramente negativa. Ela consiste não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro”²². A educação natural é prioritariamente negativa, ao passo que a educação social, pública é positiva. A primeira afasta o erro, ataca o vício e combate os preconceitos; a segunda visa a verdade, ensina a virtude. Numa perspectiva lógica e cronológica, a primeira deve vir antes da segunda. A educação negativa deve preceder a positiva. Transpondo esse esquema para a *Crítica da Razão Pura*, a disciplina (transcendental) da razão pura tem de ser incumbência da própria razão pura como condição negativa para o seu uso “emancipado” <mündiger Gebrauch>: a limitação das pretensões e usos especulativos da razão (legislação negativa) é pré-condição para o desenvolvimento de suas pretensões e usos práticos (legislação positiva). A condição dos três processos limitadores e ampliadores, negativos e positivos, da educação, legislação e religião é a liberdade. Ora, também na disciplina “transcendental” da razão pura a liberdade é *condição sine qua non*, sobre a qual “repousa até mesmo a existência da razão” (A 738/B 766).

Estamos agora em condições para compreender a efetiva fonte e os contornos da concepção de uma legislação negativa *preparatória* para a legislação positiva da razão que caracteriza de forma exemplar o intuito de Kant com o capítulo sobre a Disciplina²³. Numa Reflexão de 1778 Kant inclui a Disciplina na parte negativa da legislação ou nomotética da razão

Divisão. As leis. Nomotética (legislação) da razão pura: 1. parte negativa, disciplina; 2. parte positiva, Canon. Por fim, arquetônica. 1. Filosofia transcendental. 2. Metafísica. Organon. (Rx 5039 AA 18. (1778)) (Refl 5039 AA 18: 70. (1778)).

Trata-se do primeiro passo no caminho para a “realização da autodeterminação” ou “legislação positiva” da razão, sua “autodisciplina”²⁴ isto é, uma doutrina negativa para evitar erros, ilusões e enganos. De modo a que a razão possa pôr em prática sua legislação positiva, relativa a seu uso prático-moral, é necessário antes “preparar, e deixar firme para a construção, o solo para esses majestáticos edifícios morais” (A 319/B 375-6. Cf. A 794/B 822). Kant reforça a ideia de uma “utilidade negativa” da Crítica no prefácio B, a saber, que “nunca se ouse, com a razão especulativa, ir além dos limites da experiência” (B xxiv), ao mesmo tempo, porém, em que aponta para a “utilidade positiva” que esse trabalho propedêutico “sanitário” proporciona. Os princípios da razão especulativa não propiciam inicialmente nenhuma “ampliação”

<Erweiterung> do conhecimento, mas antes um “restrição” <Verengung>, que, por sua vez, possibilita um “alargamento” posterior: o do uso prático da razão:

Assim, uma *Crítica* que limita aquele primeiro uso [scil. o especulativo] é realmente *negativa*, mas, na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso [scil. o uso prático puro da razão], ou mesmo que ameaça destruí-lo, ela tem de fato de uma utilidade *positiva* e muito importante, reconhecível tão logo se esteja convencido de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) (B xxv).

Não por acaso, pois, após essa etapa disciplinar vêm o Canon, a Arquitetônica e a História da Razão Pura, onde Kant (ao menos na *Crítica da Razão Pura*), apresenta a contraparte positiva da legislação da razão. Assim como na pedagogia, a Crítica primeiro restringe algo para, na sequência, poder ampliá-lo. A Crítica como “propedêutica” da metafísica prepara esta para sua função de “realização de toda a *cultura* da razão humana”, isto é, primeiro a restringe (em suas presunções especulativas) para depois ampliá-la (permitir o uso prático). Numa clara metáfora jurídica Kant assinala à crítica o papel de “censora” na “república científica” que deve garantir o “bem-estar geral” e não desviar a comunidade de seu “fim derradeiro”, ou seja, a “felicidade geral” – em termos especulativos, a moral como filosofia da “completa destinação <Bestimmung> do homem” (A 840/ B 868):

Justamente por isso, a metafísica é também a consumação de toda *cultura* da razão humana, que é indispensável mesmo quando se deixe de lado a sua influência, como ciência, sobre certos fins determinados. Pois ela considera a razão segundo seus elementos e suas máximas supremas, que têm de servir de fundamento à própria *possibilidade* de algumas ciências e ao *uso* de todas. Que ela, como mera especulação, sirva mais para prevenir erros do que para ampliar o conhecimento, não diminui em nada o seu valor, mas antes lhe dá dignidade e respeito pelo ofício de censor, que assegura a ordem e a harmonia universais, e mesmo o bem-estar da comunidade científica, e impede que os trabalhos desta, laboriosos e frutíferos, se distanciem do fim principal, qual seja, a felicidade universal (A 850/B 878-9).

No prefácio B Kant equipara a utilidade positiva da Crítica decorrente de sua negativa à função positiva da política de manter a ordem resultante de sua atuação negativa de “impor freios à violência que um cidadão teme dos demais” (B xxv). A mesma ideia de fundo poderia ser descrita em termos não policiais, mas puramente jurídicos. Toda legislação restritiva da liberdade tem como *pendant* uma ampliação da “verdadeira” liberdade, a troca de uma liberdade sem freios, violenta, que na realidade representa a anarquia, por uma liberdade regulada, regada por leis, que proporciona a mais ampla harmonia entre os cidadãos. Sob essa chave entende-se melhor a representação da Crítica como o “estado civil” que deve pôr um termo ao estado de natureza em filosofia. Na Crítica haveria a conjunção de liberdade, lei e *Gewalt* (no sentido de “uso da força”) como elementos necessários para o estado civil perfeito: a República da razão (Cf. p.ex., Anth AA 07: 330-1).

De Rousseau, portanto, além da ideia de que o caminho natural da razão é a vida prática e não a vã especulação, Kant retira o pensamento de que a ampliação autônoma e emancipada do saber, da consciência política e religiosa deve ser precedida por uma disciplina de contenção e de prevenção de erros. Apenas após essa tarefa “pedagógica”, a ser realizada pela razão pura

mesma, é possível vislumbrar uma ampliação dos usos desta mesma razão. Conforme, pois, os ensinamentos de um Rousseau atentamente lido por Kant.

BIBLIOGRAFIA

- Arndt, H. W. *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin, New York: De Gruyter, 1971.
- Baumgarten, A. G. *Acroasis logica in Christianum L. B. De Wolff*. Halle, 1761, Nachdruck Hildesheim: Georg Olms, 1973.
- Beck, L. W. “Deux concepts kantians du vouloir dans leur contexte politique”. In: *La Philosophie Politique de Kant*. PUF: Paris, 1960.
- Brandt, R. “Einführung” In: Brandt, R. & Klemme, H. (Hrsg.). *David Hume in Deutschland*. Marburg, 1989.
- _____. *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft; (A 67-76; B 92-101)*. Meiner Verlag, Hamburg 1991
- Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris. PUF. 1969³
- Ferrari, J. *Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant*. Paris: Klincksieck. 1979.
- Gerhardt, V. “Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt (A 738/ B 766 - A 794/ B 822). Die Selbstdisziplin der Vernunft”. In: Mohr, G. & Willaschek, M (Hrsg.). *Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-
- _____. *Logik Bauch* in: *Logik Vorlesung*, Hrsg. von Tillmann Pinder. Hamburg: Meiner, 1998.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis, Vozes, 2012.
- Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.
- Meier, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752. § 434
- Rousseau, J-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973
- Santos, R. *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*. Diss. Kassel. Kassel: Kassel Univ. Press, 2007.
- Schmucker, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg. 1961.
- Tonelli, G. *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic*. Ed. D. H. Chandler. Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 1994
- Velkley, R. *Freedom and the End of Reason. On the moral foundations of Kant's critical philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989.

RESUMO: Contra certa leitura que interpreta o conceito de disciplina na *Crítica da Razão Pura* meramente à luz da recepção kantiana da tradição lógica alemã do século 18 (Reimarus, Baumgarten, Wolff e Meier), defende-se neste artigo que a concepção de disciplina como educação *negativa*, preventiva e preparatória para o uso *positivo*, autônomo e emancipado da razão remonta à recepção de Rousseau por parte de Kant nas décadas de 1760 e sobretudo 1770, momento em que a ideia de uma *Crítica da Razão Pura* começava a se consolidar no desenvolvimento intelectual de Kant.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica; Disciplina; Kant; Rousseau.

ABSTRACT: In opposition to a certain reading of the Discipline of Pure Reason that interprets it merely in the light of the Kantian reception of the German logic tradition of the 18th century (Reimarus, Baumgarten, Wolff and Meier), it is argued in this paper that the Kantian concept of discipline should be understood as a sort of negative and preventive education which is preparatory to a positive, autonomous and emancipated use of reason. This concept of discipline can be traced back to the reception of Rousseau by Kant in the 1760s and especially in the 1770s, when the idea of a *Critique of Pure Reason* was beginning to take shape in Kant's intellectual development

KEYWORDS: Critique; Discipline; Kant; Rousseau.

NOTAS / NOTES

* Diego Kosbiau Trevisan é Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU), Alemanha (2015). É integrante do Grupo de Filosofia Alemã e da comissão editorial dos Cadernos de Filosofia Alemã, ambos da USP. É autor de artigos sobre Kant e filosofia moderna, além de tradutor de algumas Reflexões kantianas e, junto com Bruno Nadai e Monique Hulshof, dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude* de Kant (Vozes, 2013). O presente artigo contou com o apoio da FAPESP e do DAAD.

Diego Kosbiau Trevisan has a PhD in Philosophy from the University of São Paulo (USP) and the Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU) (2015). He is a member of the Research Group on German Philosophy and of the editorial board of the journal Cadernos de Filosofia Alemã, both from USP. He is also the author of articles on Kant and modern philosophy, as well as translator of some Kantian reflections and, along with Bruno Nadai and Monique Hulshof, of Kant's *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue* (Vozes, 2013). The research for this article was supported by grants from FAPESP and from the DAAD.

2 Cf., por exemplo, Beck, L. W. "Deux concepts kantians du vouloir dans leur contexte politique". In: *La Philosophie Politique de Kant*. PUF: Paris, 1960. Ferrari, J. *Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant*. Paris: Klincksieck. 1979. Brandt, R. "Einführung" In: Brandt, R. & Klemme, H. (Hrsg.). *David Hume in Deutschland*. Marburg, 1989. Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris. PUF. 1969³. Schmucker, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg. 1961. Velkley, R. *Freedom and the End of Reason. On the moral foundations of Kant's critical philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989. Krüger, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.

3 Na sequência Kant opõe disciplina, por um lado, e cultura e doutrina, por outro - aquela é meramente negativa e estas, pelo contrário, têm uma contribuição positiva, por exemplo, "para a formação de um talento" (KrV A 710/B 738). Lembre-se aqui da oposição de cultura da disciplina e cultura da habilidade na *KU*. Se como momento propedêutico a Crítica é uma (auto)disciplina da razão pura, a metafísica, como momento propriamente científico da razão pura ("Sistema da razão pura (ciência)" (A 841/B 869)) é, pois, a "cultura da razão humana" (A 850/B 878). Mais sobre isso na sequência.

4 Sobre a oposição entre "censura" e "disciplina" ou "crítica", Cf. A 760-1/B 788-9. A censura é um procedimento "que submete os *facta* da razão ao exame e, após os resultados, à repreensão", enquanto que na disciplina ou crítica não são os *facta* da razão que se tornam objeto de exame e escrutínio, mas antes "a razão mesma, segundo a sua faculdade como um todo e sua aptidão para conhecimentos puros a priori; e isso não é uma censura, mas a crítica da razão, através da qual são provados a partir de princípios (não apenas presumidos) não somente as *fronteiras* <Schranken>, mas os *limites* <Grenzen> determinados da razão". Na mesma passagem Kant atribui a Hume e a uma vertente do "ceticismo dogmático" a censura da razão pura, que leva à "desesperança cética", não à crítica como legislação negativa e positiva (A 767/B 795).

5 "Tal ciência não seria uma *doutrina*, mas teria de denominar-se apenas *crítica* da razão pura, e sua utilidade seria de fato, no que diz respeito à especulação, meramente negativa, servindo não para a ampliação, mas somente para a purificação de nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já constitui um grande ganho" (A 11/B 25). É significativo que o trecho "no que diz respeito à especulação" seja um acréscimo da edição B.

6 Tonelli reconhece a identificação de crítica e disciplina "negativa" sem, contudo, dar a devida atenção à contraparte "positiva", que não se identifica imediatamente com uma "doutrina": "Disciplina é um termo pertencente à metodologia, e ele é pois aplicado a algumas seções sobre os elementares da crítica. De fato, toda a lógica transcendental, em conexão com o uso especulativo da razão pura, é uma disciplina. Contudo, parece que a disciplina da lógica transcendental é centrada na dialética transcendental.

A filosofia não é um órgão para a extensão de conhecimentos, mas, sim, basicamente uma disciplina para a limitação da razão pura. Algumas vezes os termos disciplina e censura parecem ser sinônimos”. Tonelli, G. *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic*. Ed. D. H. Chandler. Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 1994. pp. 116-117. Cf. também pp. 100-101.

7 “Mas uma vez a razão estando em posse deste acréscimo, ela precisará, enquanto razão especulativa, trabalhar com essas ideias de maneira negativa (propriamente apenas para assegurar o seu uso prático), isto é, não para uma ampliação, mas para uma purificação, para afastar, de um lado, o *antropomorfismo* como fonte da *superstição* ou como a ampliação aparente desses conceitos pela presumida experiência, e, de outro lado, para afastar o *fanatismo*, que promete a ampliação desses conceitos por meio da intuição suprasensível ou de sentimentos semelhantes; todos esses consistem em obstáculos ao uso prático da razão pura, obstáculos cuja supressão portanto pertence, sem dúvida, à ampliação de nosso conhecimento em um propósito prático, sem que seja contraditório a este propósito ao mesmo tempo confessar que a razão, no propósito especulativo, não ganhou nada com isso” (KpV AA 05: 135-6).

8 NEV AA 02: 307; 310. AA 10: 70. Tonelli reivindica que, nas primeiras ocorrências dos termos disciplina e doutrina, Kant os utiliza como sinônimos de “ciência”; contudo, as passagens não parecem permitir essa conclusão. Tonelli, G. *Kant's Critique of Pure Reason Within Modern Logic*. Op. cit. p. 38.

9 Cf. a carta a Mendelssohn de 1766 (AA 10: 70-1).

10 Rx 3388. AA 16: 809 (1770-1776): “A instituição é ou doutrina (positiva) ou disciplina (negativa). O órgão da última é crítica”.

11 Rx 1579 AA 16: 21 (1760-1775): “(...) Crítica (disciplina) (...); como catárticon ela atinge sua maior utilidade; como crítica (disciplina)”.

12 Rx 4455. AA 17: 557-558. (1772). “(g Ela é disciplina da razão pura. Estética: crítica do gosto.) Ideia da metafísica: ela é uma crítica ou doutrina: o seu procedimento é zetético ou dogmático: É a pergunta: o que é possível conhecer por meio da mera razão sem toda experiência (matemática, Moral)? Quais são as fontes, as condições e limites <Quellen, die Bedingungen und Grenzen>. A filosofia transcendental é crítica da razão pura. Estudo do sujeito <studium des subjects>, confusão do subjetivo com o objetivo, prevenção <Verwechslung des subjectiven mit objectivem, Verhütung>”.

13 Tonelli, G. *Kant's Critique of Pure Reason Within Modern Logic*. Op. cit. pp. 37-59. Esp. p. 41: “Dessa forma, parece que, de fato, [para Kant por volta de 1770] três diferentes níveis são distinguidos no interior da filosofia: (1) propedêutica ou ciência do método, que é meramente refutatória ou negativa, sendo ocasionalmente chamada de disciplina; (2) metafísica como um órgão para conhecimentos intelectuais contendo os primeiros princípios do uso puro do entendimento, e correspondendo à ontologia e à psicologia racional, e (3) uma ciência dogmática de Deus e da Moral”.

14 Cf. Baumgarten, A. G. *Acroasis logica in Christianum L. B. De Wolff*, Halle, 1761, Nachdruck Hildesheim: Georg Olms, 1973. Esta obra consiste em um comentário da Lógica latina de Wolff que Baumgarten utilizara em suas aulas na Universidade de Halle. Cf. § 356: “A doutrina disposta metodicamente sob a forma de uma disciplina – e a disciplina demonstrada é trazida sob a forma de uma ciência – *uma *Lehre* é apresentada de forma ordenada; **[ela] recebe a forma de uma ciência” <Doctrina methodice disposita, in formam disciplinae* – et disciplina demonstrata in formam scientiae redigitur** – *eine Lehre wird ordentlich vorgetragen** bekommt die Gestalt einer Wissenschaft>”. Na edição da *Acroasis* publicada por Johann Gottlieb Töllner em Halle em 1773 lê-se (§513): “De uma proposição conhecida a partir das características internas da verdade é dito ser um dogma; portanto, toda proposição comum é um dogma. O conjunto de dogmas de um mesmo tema ou objeto é doutrina: se é apresentada de forma metódica, ela é trazida para a forma de uma disciplina. Uma disciplina demonstrada é uma ciência (considerada objetivamente). O conjunto de doutrinas conectadas em um todo único é um sistema”. Além das referências a Baumgarten e Meier, P. Rumore nota que o termo “disciplina” falta completamente nas *aeta wolffiana*. Rumore, P. “Logica e Metodo. La presenza di Georg Friedrich Meier nella ‘Disciplina della Ragion Pura’”. In: Studi Kantiani, 24, 2011. p. 97

15 Meier, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752. § 434.

16 Referimo-nos aos próprios títulos das obras, muitos dos quais possuem o termo *spectata*, designando o caráter de uma “disciplina objetivamente demonstrada” ou *scientia obiective spectata*. Cf. Arndt, H. W. *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin, New York: De Gruyter, 1971. Op. cit.

17 Encontra-se um comentário crítico à passagem supracitada do *Auszug* de Meier na *Logik* Pölitz, de início dos anos 1780, em que Kant rejeita a definição de ciência como disciplina (ou doutrina) demonstrada e onde, ademais, o termo crítica surge como a disciplina que precede a doutrina: “É preciso distinguir doutrina e disciplina. Toda instituição <Institution> pode ser negativa, isto é, proteger de erros, e então ela é disciplina, ou positiva, isto é, ampliar conhecimento, e então ela é doutrina. Crítica é aquilo que precede antes de eu apresentar conhecimentos como doutrina ou disciplina. Ela é a investigação das fontes de onde surge o conhecimento, ela é, contudo, para o *Lehrer*. O autor [scil. Meier] diz que ciência é disciplina demonstrada; isto é falso, ela pode ser doutrina e pode ser ciência sem demonstração, como, p.ex., a história”. V-Lo Pölitz AA 24: 600. É significativo que no comentário à mesma passagem de Meier na Log Blomberg (AA 24: 293), provavelmente de 1771, o termo “crítica” não surja ainda como correlato de “disciplina”, como será o caso a partir da metade da década de 1770, mas antes com o sentido de uma

doutrina ordenada segundo um método, ou seja, no sentido que Meier dava ao termo. Já na Lógica Bauch, provavelmente da primeira metade da década de 1770 e posterior à Log. Blomberg, surge a distinção já “crítica” de disciplina e doutrina, incluindo a menção à necessidade de uma “disciplina da razão pura”, sem que, entretanto, haja a assimilação ou aproximação de disciplina e crítica: “Cada todo de conhecimento pode ser um doutrina ou disciplina. Há ciências nas quais não há doutrina, mas apenas pura disciplina. Toda disciplina é um tipo de formação do sujeito <Bildung des Subjects>, na medida em que lhe é exercida uma certa coerção <Zwang>. Uma disciplina serve para impedir que nossos conhecimentos fiquem desregrados. Ela é sempre negativa (...). A faculdade da razão a partir da experiência carece de muito pouca disciplina; entretanto, a razão pura, onde julgamos sobre os limites da razão, precisa de uma disciplina da razão humana”. Kant, I. *Logik Bauch* in: *Logik Vorlesung*, Hrsg. von Tillmann Pinder. Hamburg: Meiner, 1998. p. 208. Cf. Rumore, P. “Logica e Metodo”. Op. cit. p. 101.

18 Cf. Rumore, P. “Logica e Metodo”. Op. cit. p. 102: “A reflexão de décadas sobre a distinção de Meier entre as noções de doutrina e de disciplina e a exigência de sublinhar de maneira bem clara a natureza prescritiva das regras do método provavelmente representou para Kant a ocasião para elaborar um significado completamente novo de ‘disciplina’, até transformá-lo em um dos termos técnicos da nova filosofia crítica”. Cf. também, Brandt, R. *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft*; (A 67-76; B 92-101). Meiner Verlag, Hamburg 1991. Tonelli, G. *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic*. Op. cit.

19 “Disciplina impede que o homem, por meio de seus impulsos animais, não se desvie de sua destinação, da humanidade. Ela tem de limitá-lo, [a saber,] que ele não se envolva em riscos de forma selvagem e irrefletida. Cultivo <Zucht> é, pois, meramente negativo, a saber, a ação pela qual se retira do homem seu caráter selvagem. Instrução <Unterweisung>, pelo contrário, é a parte positiva da educação” (Päd AA 09: 442). Kant denomina “Bildung” a educação que contém disciplina, isto é, *Zucht* e *Unterweisung* (Päd AA 09: 443). Sobre a pedagogia de Kant, Cf. Santos, R. *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*. Diss. Kassel. Kassel: Kassel Univ. Press, 2007.

20 “A arte de ensinamento <Belehrung> pode ser dupla, negativa e positiva, abster-se e aplicar-se, o negativo do ensinamento é que ele impede que erros se imiscuam; o positivo, que seja acrescido algo mais de conhecimentos. O negativo tanto da formação <Bildung> como do ensinamento da criação <Belehrung des Geschöpf> é a disciplina. O positivo do ensinamento é a doutrina. A disciplina tem de preceder a doutrina, por meio da disciplina o temperamento e o coração são formados <gebildet>. O caráter é formado tanto mais pela doutrina. Disciplina <Disziplin> diz-se também cultivo <Zucht>; por meio do cultivo, porém, nada de novo é ensinado à criança, mas apenas limitada a liberdade sem regras <regellose Freyheit>”. (V-Mo Mrongovius AA 27: 1579).

21 Rx 4468. AA 17: 562-3. 1772: “Que a razão careça de um cultivo <Zucht>. Que, quando ela não é cuidada, mas antes seus ramos crescem selvagememente, ela produza flores sem frutos. Que, pois, um cultivador <Meister der Zucht> (e não censor <Zuchtmeister>) seja necessário para governá-la. Que ela sem esse cultivo não concorde com religião e costumes, monopolize a palavra e, ao não conhecer a si mesma, confunda o entendimento sadio e exercitado na experiência”.

22 Rousseau, J.-J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973. p. 80

23 A ideia de uma disciplina como parte preparatória para a “passagem” de um âmbito do conhecimento para outro é mais explícita no *Opus Postumum*, onde aparece como preparação para a passagem da doutrina pura do direito para a empírica (OP AA 21: 178) e da física pura para a empírica: “A *Lehre* da passagem da metafísica para a física é o princípio de, com conceitos a priori das forças moventes da matéria, proceder sistematicamente ao conhecimento empírico da natureza; essa *Lehre* é uma disciplina especial e propedêutica para instituir a física como sistema do estudo da natureza <Naturkunde> tanto empírico como racional. Apenas por meio de tais conceitos preliminares à física se está em condição de investigar o sistema da física metodicamente” (OP AA 22: 265. Grifo meu).

24 Cf. Gerhardt, V. “Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt (A 738/ B 766 - A 794/ B 822). Die Selbstdisziplin der Vernunft”. In: Mohr, G. & Willaschek, M (Hrsg.). *Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, 1998. p. 574.

Recebido / Received: 03/09/15

Aprovado / Approved: 17/09/15.

KANT E LA DISCIPLINA DELLA RAGION PURA. LE PROPOSIZIONI TRASCENDENTALI SINTETICHE E LA LORO DIMOSTRAZIONE

Giulio Gorla*

1.

Giunto alla Dottrina trascendentale del metodo, Kant doveva evidentemente considerare il campo dell'esperienza possibile, percorso a lungo sino a quel punto, in definitiva abbastanza fertile oramai da consentire all'impresa filosofica di arrischiare qualche definizione compiuta. Non che di definizioni parziali, integrate via via, la *Critica della ragion pura* non avesse sino a quel momento fatto uso; rimane, però, che non maschera la sicurezza raggiunta il tono con cui possiamo leggere quanto Kant scrive in un passo giustamente noto della *Disciplina della ragione pura*, e cioè che accanto alla sintesi che è propria della matematica, «esiste una sintesi trascendentale che poggia su semplici concetti e che riesce soltanto al filosofo; ma essa riguarda niente altro che la cosa in generale» (A 719 B 747). Occorre qui la distinzione tra uso discorsivo ed uso intuitivo della ragione pura, che possiede la decisiva rilevanza di rendere molto meno sicura e definitiva di quanto solitamente la si consideri quella rappresentazione della sintesi a priori come unificazione di un materiale o contenuto ricevuto e dato per una via diversa; e se alla filosofia spetta l'uso sintetico della ragione secondo concetti («Vernunftgebrauch nach "Begriffen"»), allora non sarà poi così arrischiato riconoscere ad essa un abito non semplicemente esplicativo-analitico. Una prassi, questa propria della ragione pura, che viene portata ad espressione integrale e compiuta nel momento in cui la ragione è alle prese soltanto con i principi che designano i modi della sua propria costituzione discorsiva. Questi principi sono naturalmente i *Grundsätze* o proposizioni trascendentali e sintetiche, che vengono esposte nel secondo capitolo dell'Analitica dei principi e definiti da Kant «principi sintetici dell'intelletto».

In questo intervento è nostra intenzione per quanto consentito prendere in esame le condizioni, le fonti ed i limiti di queste proposizioni sintetiche pure a priori, conferendo particolare riguardo ad un doppio binario: per un verso ai modi che sono propri della loro dimostrabilità, per l'altro al 'luogo' destinato alla loro espressione: il giudizio, in cui la manifestazione proposizionale della sintesi a priori trova la sua conforme e specifica sede.

Vorremmo sostenere la tesi per cui questa duplice connotazione appartenente allo statuto dei *Grundsätze* sia profondamente interconnessa e tematizzare in quale modo e in ragione di quali condizioni ciò è possibile che avvenga.

2.

Un noto paragrafo dell'Analitica dei concetti riferendosi alla definizione «del giudizio in generale» come «la rappresentazione di un rapporto tra due concetti» (B 141, § 19) si dichiara insoddisfatto perché «con tale definizione non viene determinato in che cosa consista questo rapporto». L'operazione dell'intelletto che connette nel giudizio soggetto e predicato non è negata; l'*actus mentis* - e la definizione connessa - non viene affatto abbandonata, soltanto, però, considerata insufficiente ad indicare la «forma logica di tutti i giudizi», l'essenza del giudizio. Continua Kant:

Peraltro, se io indago con maggior precisione in ogni giudizio la relazione delle conoscenze date e distingo questa relazione, in quanto appartenente all'intelletto, dal rapporto basato su leggi dell'immaginazione riproduttiva (che ha soltanto validità soggettiva) trovo allora che il giudizio non è che il modo di portare conoscenze date all'unità oggettiva della appercezione (*ibidem*).

Anzitutto, ciò che nel giudizio viene considerato non è più la connessione tra concetti o rappresentazioni, né tra percezioni o sensazioni², bensì rappresentazioni *date*, conoscenze *in quanto* intuitive, cioè: nel riferimento a ciò che con esse è dato. La connessione tra le rappresentazioni di soggetto e predicato è come tale indeterminata: manca della specifica relazione, ora posta a base del giudizio, fra rappresentazioni tutte e contenuto intuito dell'oggetto (*Gegen-stand*). Ciò che interviene sulla relazione soggetto-predicato, come perno originante, è l'unità oggettiva dell'appercezione in quanto unità delle intuizioni. La rappresentazione espressa nella capacità soggettiva equivale invece ad un giudizio in cui empirica³ – e non intellettuale – è la connessione tra i termini relati.

La possibilità della verità dell'oggetto non solo è indiscutibilmente legata ai caratteri di universalità e necessità, ma queste condizioni dell'oggetto in nessun modo potrebbero trovarsi nell'oggetto medesimo. Orizzonte di manifestazione dell'oggettività dell'oggetto deve poter essere un'appercezione pura: un orizzonte, dunque, a cui convengono tutte le congiunzioni possibili e che, pronunciandosi nella forma logica del giudizio, altro non è che il luogo di *manifestazione* dell'oggettività dell'oggetto; oggettività e manifestazione che nascono ad *un* parto. Perché se la prima indica «ciò nel cui concetto è unificato il molteplice di una data intuizione» (B 137), non v'è dubbio che tale unità dell'oggetto possa mostrarsi, conformemente alla possibilità della nostra capacità di conoscerla in qualche maniera, soltanto nella forma di un giudizio universalmente valido. Che, dunque, conoscere significhi portare, e voler continuare a portare, l'oggetto ad *apparire* nell'orizzonte della sua oggettività indica, senza dubbio, che la tensione della conoscenza è rivolta alla connessione delle rappresentazioni «l'un l'altra in virtù dell'unità necessaria dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni, ossia secondo i principi della determinazione oggettiva di tutte le rappresentazioni, per quanto possa derivarne una

conoscenza» (B 142). Questa tensione indica, cioè, che per quanto possano cambiare – e cambino di fatto – i concetti e le connessioni con cui un oggetto appare ed è conosciuto nel suo esser-fenomeno, ciò che non muta è la possibilità che la sua oggettività venga recepita – *i.e.*: appaia – e sia appresa in un giudizio che la manifesti come *sua* – dell’oggetto – verità. Ciò che non muta è il valore trascendentale dell’orizzonte del giudizio, lo spazio che la logica trascendentale attribuisce al giudizio puro a priori, e con esso non cambia neppure la costituzione propria di tale giudizio, la sua *forma*. Ma, anzitutto, come sarà per la forma dei principi fondamentali, così per l’*Ich denke*, indicando, questo, la *specularità* di concetto ed oggetto – e, dunque, che Io e mondo, essendo da sempre sorti ad *un* tempo, non possano che guardarsi reciprocamente –, la sua sinteticità esclude si possa trovare un solo luogo dello spazio trascendentale della verità ove l’intelletto – e con esso la facoltà dell’intelletto con i concetti che esso veicola – possa esibire legittimamente una prerogativa “soggettivistica” per la fondazione dell’unità oggettiva. La sinteticità della forma pura esclude – a voler dire altrimenti – che siano i concetti puri a disporre, a partire da sé, delle condizioni richieste per la fondazione dell’oggetto.

La questione relativa alla *ragione* della relazione tra la rappresentazione e l’oggetto, pur non rimanendo indifferente a quanto detto, risulta, così, da interrogare a partire dal carattere *derivato* di intelletto e mondo, entrambi condividendo la reciproca fondazione loro nella relazione in questione. Una relazione che si manifesterà a pieno titolo soltanto nel movimento messo in atto dalle proposizioni fondamentali sintetiche e nella loro dimostrazione specifica.

3.

Tale legame fondamentale, tra intelletto ed oggetto, viene espresso nella copula «è» della proposizione; dunque, la forma del giudizio vero – l’unità *oggettiva* dell’appercezione – è ciò su cui può costituirsi la connessione reale tra soggetto e predicato; la separazione tra i termini del giudizio, che la «paroletta è» custodisce, distingue non soltanto la differenza tra un soggetto ed un predicato in generale, ma anzitutto l’unità oggettiva da quella soggettiva – quest’ultima esprimendo la relazione di due sensazioni su uno stesso “soggetto”, limitatamente ad uno stato *ora* percepito. «Essa [la copula] designa infatti la relazione con l’appercezione originaria e la loro unità necessaria, quand’anche il giudizio stesso sia empirico, e quindi contingente» (B 142). Non solo giudizio oggettivo ed empirico vengono distinti, dal momento che il secondo è subordinato al primo. Ora, è essenziale rilevare che tale subordinazione non significa che le due rappresentazioni – nell’esempio citato da Kant: “corpo” e “peso” – connesse empiricamente siano connesse analiticamente, tali quindi che il concetto del soggetto non potrebbe pensarsi se non come contenente il predicato, nel modo in cui si dice invece correttamente “tutti i corpi – o, che è il medesimo: il corpo *in generale* – sono estesi”; si dice, invece: affinché sia possibile la connessione empirica dei due *quid* dati, occorre che a fondamento del molteplice connesso vi sia un orizzonte rappresentativo tale che il molteplice in generale possa venire connesso. Soltanto una volta assunta *questa* forma del giudizio come la «forma logica di tutti i giudizi», Kant ritiene di aver raggiunto la comprensione dell’interezza del giudizio; soltanto una volta raggiunta questa posizione, dunque, Kant ritiene di poter procedere alla distinzione annunciata nell’*Introduzione* tra giudizi analitici e sintetici.⁴ Come noto, le due sezioni dedicate alla

Suprema proposizione fondamentale di tutti i giudizi analitici e sintetici precedono la trattazione sistematica delle proposizioni fondamentali; e ciò ben a ragione, essendo queste ultime non solo i principi di tutti i giudizi sintetici dell'intelletto puro, ma esse stesse i soli giudizi sintetici puri. L'enunciato citato al § 19 - «i corpi sono pesanti» - sebbene intervenga in un luogo che non ha ad oggetto la distinzione tra giudizi analitici e sintetici è per Kant espressione – altre volte citata a tale proposito⁵ – del giudizio mediante il cui predicato viene attribuito al soggetto *più* di quanto sia pensato nel concetto di cui il predicato è enunciato; così come per qualsivoglia giudizio che estenda il concetto del soggetto, in tal caso il rapporto soggetto-predicato è misurato – i.e.: *determinato* – su di un «*di più*» che entra nella conoscenza in quanto specifica possibilità dell'oggetto intuito. Questo il giudizio sintetico in generale; diversamente, analitico è il giudizio che consente di determinare il rapporto predicativo rimanendo nel concetto dato del soggetto. Anche il giudizio d'analisi, infatti, è presentato a partire dalla forma indicata di tutti i giudizi, connotata dall'unità oggettiva dell'appercezione, ma in tal caso ciò che è determinante, ciò che regge l'espressione vera dell'oggetto è il solo *concetto* dell'oggetto; esso, dunque, è ciò che, dell'oggetto conosciuto, è pensato come rappresentazione concettuale e che, pertanto, apporta una chiarificazione di ciò che nel suo concetto è già un *contenuto* pensabile. Il giudizio *a priori*, a differenza dell'empirico, presenta l'attribuzione di un predicato al soggetto mediante la sua appartenenza *necessaria*, inseparabile dal concetto del soggetto. Sono, questi, predicati che Kant definisce «*ad internam possibilitatem pertinentia*»⁶; essi rappresentano ciò che l'oggetto è in quanto reso possibile così come esso è: *a priori*, dunque, perché *precedono* l'oggetto secondo la sua essenza, laddove la percezione li presenta a partire da questa; *a priori*: il *πρότερον φύσει* è ὅσπερον προς ἡμᾶς. Kant non manca infatti di rilevare che non si determina una *sintesi* laddove si esprima di un concetto dato una proprietà (*attributum*), derivata necessariamente da un elemento essenziale (*essentia*) dell'oggetto; così, la “divisibilità” è certo attributo dell’“estensione”, elemento essenziale del “corpo in generale”, ma con ciò rimane affatto indeterminato se l'attributo sia ricavato in un giudizio analitico ovvero mediante sintesi (AA 09: Introd. § VIII). Ne deriva che se nell'attributo si intende la sintesi in quanto relazione di un giudizio a priori si va indicando che il predicato è ricavato dal concetto del soggetto; certo mediatamente – come proprietà di una determinazione essenziale – , ma pur sempre mediante «una ragione logica (...) sempre in seguito al principio di contraddizione» (AA 08: 12).

Una duplice considerazione. In primo luogo, si comprende ora definitivamente l'affermazione concernente la condizione negativa per tutti i giudizi. Essa conclude: «Ma anche se nel nostro giudizio non vi è alcuna contraddizione esso può nondimeno congiungere i concetti in un modo non giustificato dall'oggetto, o anche connetterli senza che sia data, né a priori né a posteriori, una ragione (*ein Grund*) qualsiasi che autorizzi tale giudizio. Così un giudizio pur essendo privo di alcuna contraddizione interna può essere tuttavia falso o infondato» (A 150 B 189-90). La possibilità dell'accordo di un soggetto e predicato in generale esprime la possibilità di un enunciato in quanto una contraddizione non l'impedisce; se così determinato è il dire, l'enunciare nella sua semplice possibilità, nulla ancora è stabilito riguardo al dire *vero* del giudizio. In secondo luogo, Kant precisa: non semplicemente condizione negativa, perché il principio di contraddizione, pur rimanendo un «criterio sufficiente della verità (*hinreichenden Kriterium der Wahrheit*)», ha un «uso positivo». La proposizione: «a nessuna cosa tocca un

predicato che la contraddica» (A 151 B 190) – questa la formulazione kantiana del principio – fa intervenire l’oggetto cui il concetto si riferisce ed è, dunque, un’enunciazione possibile a partire *non* dalla forma generale dell’enunciato, bensì a partire dalla «forma generale di tutti i giudizi», poggiante sulla unità *oggettiva* dell’appercezione. Soltanto a partire dall’unità di tutte le intuizioni, il principio di contraddizione ha un «uso positivo» e, dunque, può valere quale assioma o principio fondamentale di *tutti* i giudizi analitici. Il giudizio analitico assume l’oggetto come è dato nel concetto per porre il concetto secondo l’*identità* di quanto in esso è pensato; l’identità del concetto è il fondamento, la «ragione logica» che regge il rapporto predicativo di soggetto-oggetto. L’espressione più precisa è fornita nell’Introduzione alla *Critica*: «Giudizi analitici (affermativi) sono dunque quelli in cui la connessione del predicato con il soggetto è pensata per identità» (A 7 B 11). Il supremo principio dei giudizi analitici è l’identità mediante cui un oggetto è posto quanto al suo concetto, e *non* in quanto oggetto d’esperienza; questa la ragione per cui il principio di contraddizione, *pur* nel suo uso positivo, rimane un criterio *sufficiente* di verità, e non capace di estensione.

La rilevanza che assume la distinzione tra giudizi analitici e sintetici è il passo decisivo verso una conoscenza *fondata*. Portando a termine il maggiore fra i compiti – quello di assicurare la possibilità e le condizioni della validità dei giudizi sintetici a priori –, la logica trascendentale perviene al proprio scopo di «determinare l’estensione e i limiti dell’intelletto puro (den Umfang und die Grenzen)» (A 154 B 193). In fondo, si potrebbe ricavare sin da questa precisazione kantiana circa i compiti della logica trascendentale il motivo di un sospetto, che lo accompagnerà direi costantemente, relativo all’opportunità di definire *ontologia* il sistema dei concetti puri a priori e la loro attività. Non per il fatto che la costituzione dell’oggetto non ne viene toccata, quanto piuttosto per la ragione che la filosofia trascendentale avendo riguardo verso questo complesso di principi coinvolge le condizioni ed i limiti della pretesa e del potere della ragione pura. Il nome di «analitica dell’intelletto» che l’ontologia ha il compito di assumere non è, però, semplicemente il risultato di una disciplina impartita agli eccessi trionfalistici dello spirito. Piuttosto è l’opportunità che la filosofia può cogliere per ritagliarsi la veste di auto-comprensione della ragione, occupandosi così della risultante *soggettiva* dell’esperienza come tale. Una giustificazione decisiva di ciò viene conseguita proprio misurando la capacità dimostrativa del potere costitutivo della ragione pura.

Per i fini del nostro argomentare, è opportuno ancora sottolineare come nella sezione seconda del capitolo sul sistema di tutti i principi, scopo della quale è conseguire l’unità del giudizio della logica trascendentale, vengano distintamente ripresi i tre elementi che contengono le fonti di rappresentazioni a priori, secondo una panoramica a cui Kant non era certo nuovo. A partire dalle fonti *soggettive* della conoscenza – senso, immaginazione e appercezione – sono possibili giudizi sintetici *puri* – giudizi non contenenti nulla di empirico; non soltanto: muovendo da tali fondamenti, infatti, i giudizi sintetici puri sono «necessari» in vista di una conoscenza di oggetti. Affinché una conoscenza *pura* contenga un riferimento all’oggetto, questo – il fenomeno percepito – deve poter farsi incontro, la conoscenza esser ricettiva; soltanto nella sintesi tra l’«oggetto» – l’*etwas ganz anderes* – ed il concetto puro, il fenomeno è *oggettivo*. La sintesi nella cui istituzione è possibile l’esperienza dell’oggetto è fondata nelle *proposizioni fondamentali* che sono giudizi sintetici *puri*. A che titolo Kant può dirle «necessarie»? A partire dall’unità di concetti puri

e tempo ed in vista del «costituirsì di una conoscenza di oggetti». Quell'unità, infatti, – l'unità delle fonti soggettive della conoscenza – costituisce la possibilità dell'esperienza ed *al tempo stesso* ciò che i giudizi sintetici puri devono istituire. Il che poi è espresso nella formulazione ben nota che rileggiamo: «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza ed hanno quindi validità oggettiva in un giudizio sintetico a priori» (A 158 B 197).

La particolarità, peraltro sinora appena segnalata, a proposito della dimostrabilità delle proposizioni fondamentali non deve distogliere da ciò che per altro verso li segna: essi sono principi e come tali contengono la possibilità di altre proposizioni. Che vi siano *Grundsätze* è da imputarsi da ultimo all'intelletto puro; da ultimo, cioè: *anzitutto* – esso non solo è produttore dell'unità condizionante ogni composizione del molteplice, *rappresentazione* di una condizione regolante, non solo dunque facoltà operante secondo regole *a priori*; l'intelletto puro è «altresì la sorgente stessa di ogni verità» (A 237 B 296) e dunque delle proposizioni fondamentali in quanto fonte della *necessità* delle regole per ogni fenomeno. A partire da questa condizione, all'unità trascendentale dell'appercezione ed ai *Grundsätze* viene attribuita la *possibilità* di tutti i giudizi sintetici a priori. I Principi si rivelano allora per quello che sono: non semplici ed immobili condizioni a cui attingere, ma proposizioni fondamentali che realizzano la costituzione dell'esperienza a partire dalla ragione. La ragione, attraverso l'intelletto ed ancora l'immaginazione, determina la forma in cui ogni oggetto possibile deve apparire perché se ne possa fare esperienza. Il contenuto della logica trascendentale, dunque, è una tale forma dell'esperienza, che si rivela tutt'altro da un dispiegamento da sempre compiuto e cristallizzato di forme astratte. Né tanto meno si dimostra un problema per la logica trascendentale il fatto che possano mutare, quanto al loro specifico contenuto, i giudizi empirici; essi muteranno sempre e comunque in un ulteriore giudizio, in cui sempre e comunque sarà la copula il tassello della loro verità. È nel giudizio che il carattere universale e necessario della verità si rivela, ed è per questa ragione che la logica trascendentale, il luogo in cui la verità si rivela come oggettività, non subisce contraccolpo alcuno quanto alla propria stabilità.

Non è superfluo ora ricordare che critica della ragione pura e metafisica si trovano (ed al massimo livello nei Principi) occupate ed interessate dal medesimo obiettivo: l'origine della conoscenza sintetica a priori, le fonti ed i limiti di essa attraverso cui i concetti assumono significato e la peraltro mantenuta indipendenza della ragione rispetto a tali condizioni restrittive⁷. Da questo punto di vista, la filosofia come scienza delle proposizioni fondamentali sintetiche a priori guadagna il suo carattere peculiare di metafisica. È in virtù di tale elemento di novità che Kant può d'altronde affermare che fintanto che non apparve la critica trascendentale tutti i tentativi di dimostrare il principio di ragione sufficiente andarono a vuoto (A 783 B 811), ed in seguito potrà polemizzare con Eberhard, mettendolo di fronte al fatto che ricondurre alla logica il problema della sintesi non consente di comprendere che nella logica trascendentale la prerogativa formale del giudizio è sottoposta alla costituzione a priori del suo contenuto⁸.

4.

Prima di passare al carattere peculiare della dimostrazione trascendentale presentato nella *Methodenlehre*, è opportuno precisare quanto, sin dai Principi dinamici (e poi in particolare nella seconda Analogia dell'esperienza), la dimostrazione consenta di apportare al contenuto stesso della sintesi. Infatti, in tutte le dimostrazioni delle proposizioni fondamentali dinamiche compare il ruolo decisivo del tempo, con la dominante proveniente dalla tesi cardine riguardo alla sua essenza. Il tempo è la totalità (*Inbegriff*) in cui vengono dati tutti i fenomeni; d'altronde, però, il tempo non può essere percepito in se stesso. Se teniamo a mente che il riferimento, in questo luogo, è alla possibile determinazione della presenza degli oggetti in un tempo qualsiasi, ben capiamo la ragione per cui il posto che un oggetto ha nel tempo ed il suo rapporto temporale non possono essere presentati come una costruzione a partire dal semplice scorrere del tempo, e cioè non possono essere esibiti intuitivamente. Ciò che resta disponibile è la possibilità di determinare a priori l'aspetto temporale di un oggetto, non certo immediatamente dato ma comunque effettivamente esistente, a partire da ciò che di volta in volta è presente. Béatrice Longuenesse ha opportunamente rilevato come, nel periodo critico, la prerogativa assunta dall'argomentazione kantiana relativamente al principio di causa stia essenzialmente nel muovere dalla determinazione temporale per giungere a quella logica, a differenza della *Nova dilucidatio*⁹ in cui avveniva l'esatto contrario¹⁰. Con una conseguenza decisiva, che teniamo a sottolineare in vista del nostro tema. Date le premesse indicate, allo scopo di conoscere la totalità dei fenomeni nella sua oggettività, sono richieste regole fondate che indichino in quali rapporti temporali debbono stare gli oggetti perché sia possibile l'unità della loro esistenza, cioè la natura. Ne consegue che è la *relazionalità* costitutiva del fenomeno a consentire in ultima istanza di comprendere il principio di ragion sufficiente come principio di ragione determinante a partire dall'antecedente (A 200 B 245; A 217 B 265). Kant sostiene, infatti, che per ogni determinazione di una cosa c'è una ragione determinante, se questa ragione è contenuta nell'essenza di una cosa (*ratio essendi*) o nella sua relazione con altre cose (*ratio fiendi*). Ciò è possibile giacché l'essenza dell'oggetto, quel che rappresenta la sua *natura*, consiste nel carattere sotto cui esso può essere riconosciuto come fenomeno; e tale carattere è dato dal fatto che tanto le caratteristiche permanenti quanto le mutevoli dell'oggetto sono determinate nel contesto della interazione di tutte le cose coesistenti nello spazio. Queste determinazioni trascendentali del tempo, che sono le Analogie dell'esperienza, hanno il carattere di proposizioni fondamentali ed, insieme al principio assiomatico di ogni intuizione possibile, il principio che anticipa ogni possibile percezione e i tre postulati del pensiero empirico in generale, sono quelle proposizioni trascendentali e sintetiche che valgono come oggetto della dimostrazione trascendentale¹¹.

5.

Quello che la filosofia trascendentale porta a conoscere è il modo attraverso cui la ragione accede e costituisce una via che consente di anticipare una forma generale della natura. Nel momento in cui Kant esige che della proposizione fondamentale sintetica venga data

dimostrazione, ciò che si richiede di dimostrare è il peculiare potere della ragione di essere condizione dell'esperienza.

D'altra parte, se una continuità è possibile affermare tra questo senso della sintesi a priori trascendentale e l'idea di *mathesis universalis* che Descartes nelle sue *Regulae ad directionem ingenii* concepisce alla stregua di una scienza universale e normativa verso cui tutto è rivolto e da cui viene regolato, essa risiede nel legame tra la capacità messa in campo da ciò che Kant definisce dimostrazione trascendentale ed il procedimento metodico, espresso nella quarta regola cartesiana, che recita: «Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam»¹². Il metodo indica in questo luogo un procedimento che in tanto consente di andare alla ricerca delle cose in quanto anticipa ciò che di esse possiamo rintracciare. Una condizione fondamentale, dunque, attraverso cui è stabilito ciò che l'oggetto è e come lo è. Da par suo, l'esigenza a cui la deduzione trascendentale kantiana si sottopone non è limitabile entro una disciplina formale propria del fornire ragione, bensì è quel potere che il discorso puro della ragione rivendica come condizione d'esperienza, e cioè di mettere in campo un sistema di strutture connotanti un mostrare che è l'esperienza stessa.

Da questo punto di vista, l'arcinota presentazione che della "rivoluzione copernicana" viene offerta in sede introduttiva non dovrebbe suscitare un eccessivo scalpore. Si provi a conformare – scrive Kant – gli oggetti sulla nostra conoscenza, anziché la conoscenza sugli oggetti. Questo il *tentativo in metafisica*, che però intende semplicemente riguardare alla relazione tra oggetto e giudizio (quella relazione esposta plasticamente nel §17 della *KrV*, ove «oggetto è ciò nel cui concetto è unificato il molteplice di una data intuizione»), avendo cura di preservare l'equilibrio reciproco tra gli elementi. Un equilibrio che – è opportuno sottolinearlo – evita che i concetti siano il braccio di una volontà che crea dal nulla gli oggetti.

La deduzione trascendentale consente solo di rilevare una conoscenza a priori di qualità, quantità e relazioni tra oggetti che, anticipando l'esperienza empirica, possa consentire di sapere che da un oggetto posso legittimamente arretrare alla ricerca di un altro.

Ai fini del nostro discorso, rilevare che tale è la fisionomia che assume la relazione tra oggetto e rappresentazione e, più nello specifico, giudizio ci consente di giungere al punto relativo ai modi entro cui i Principi, o proposizioni fondamentali, debbono essere dimostrati nella loro qualità di proposizioni che fondano la possibilità dell'esperienza. Il luogo che la *Critica della ragion pura* dedica alla dimostrazione trascendentale è il primo capitolo della Dottrina del metodo, intitolato "La disciplina della ragione pura". Nelle dimostrazioni delle proposizioni trascendentali e sintetiche la ragione «non può rivolgersi direttamente all'oggetto, mediante i suoi concetti, ma deve prima fornire la prova a priori della validità oggettiva dei concetti e della possibilità della loro sintesi» (A 782 B 810). La dimostrazione in questione – spiega Kant – non prova che il concetto dato porti direttamente ad un altro concetto, da quello, ad esempio, di qualcosa che accade a quello di una causa. Al contrario, prova che «in mancanza di una connessione del genere l'esperienza stessa - e quindi l'oggetto dell'esperienza, - diviene impossibile» (A 783 B 811). Nell'ultima sezione del capitolo vengono enunciate tre regole proprie di un tale tipo di dimostrazione: 1) la preventiva disamina di dove provengano i principi su cui fondarla e del diritto con cui utilizzarli; 2) che per ogni proposizione trascendentale non

può essere trovata che una sola dimostrazione; 3) che le dimostrazioni trascendentali non siano apagogiche, ma ostensive (A 786 B 814 – A 789 B 817).

Al fine di distinguere le proposizioni trascendentali da *dogmata* (proposizioni direttamente sintetiche derivanti da concetti) e da *mathemata* (proposizioni dello stesso genere derivanti dalla costruzioni di concetti), Kant così articola la peculiarità delle proposizioni trascendentali e sintetiche, utilizzando l'esempio del concetto di causa. Esso indica qualcosa tale che qualcosa d'altro necessariamente ne derivi; il principio che con il concetto di causa costituisce una proposizione sintetica e determinante non si limita a esprimere quanto nel concetto dato già è contenuto, mentre espande il valore di una condizione che esso possiede a "tutto ciò che accade", a qualcosa così che da quel primo non deriva pur componendosi in modo costitutivo come qualcosa che con quello si è obbligati a pensare e senza di quello non si può pensare. Costitutività che indica l'appartenenza a priori dei concetti sintetizzati in virtù di un medio (una possibilità) che è l'esperienza in se stessa considerata.

La dimostrazione trascendentale di ogni proposizione trascendentale sintetica deve poggiare su quel medio che è l'esperienza in quanto possibile. La possibilità dell'esperienza, però, non ha luogo se non in base all'unità ed all'unione dei concetti puri dell'intelletto con le forme dell'intuizione. In questa sezione Kant scrive in proposito che tale dimostrabilità è un principio e non un teorema per il fatto che «ha il carattere di rendere possibile anzitutto il fondamento della sua dimostrazione, cioè l'esperienza, e di dover sempre essere presupposta in questa» (A 737 B 765). Una volta assunta questa caratteristica dei principi – quella di potere essere dimostrati soltanto mettendo capo ad una condizione che è insieme loro produzione – resta da domandare cosa vi si rivela relativamente alla natura della ragione pura.

6.

Un principio della ragione è caratterizzato da un'attività che nel porre il fondamento della propria dimostrazione basa su questo la sua fondazione. La comprensione di questa attività da parte della ragione, dunque, non è semplicemente la conoscenza della costituzione degli oggetti. La conoscenza a cui la dimostrazione trascendentale mette capo non risulta infatti in alcun tipo di evidenza empirica.

Da questo punto di vista, pare corretto sottolineare l'equiparazione tra filosofia trascendentale e l'attività di auto-comprensione che la ragione mette in campo nelle proposizioni trascendentali e sintetiche sulla base del loro carattere sintetico, per cui per entrambe ciò che viene prodotto è l'esibizione dei modi (i Principi) in virtù di cui la ragione consente l'accesso all'oggetto¹³. D'altra parte, il senso della terza regola kantiana per la dimostrazione trascendentale, l'onere cioè di essere di tipo ostensivo, altro non esige che di esibire i modi ed il come le condizioni della validità oggettiva delle proposizioni possano prodursi e manifestarsi insieme nell'esperienza tanto quanto nella sua conoscenza diretta. La dimostrazione ostensiva si rivolge al fatto che qualcosa si rende possibile e questo carattere di possibilità è fatto valere nello stesso processo dimostrativo in questione; non è dato coglierlo al di fuori della possibilità di cui la dimostrazione esibisce le condizioni. Per questo motivo, la ragione, a cui tale possibilità mette

capo, non ha carattere né di fenomeno né di oggetto, così in pari maniera non risulta esperibile nelle forme del giudizio in cui il fenomeno invece si mostra nei modi propri dell'oggettività.

Resta, però, il fatto che il discorso trascendentale, il cui compito è comprendere in un solo movimento in circolo la verità che è prodotta e le sue condizioni -, questo discorso che è la dimostrazione trascendentale è esso stesso un'esperienza che si presenta attraverso proposizioni fondamentali, cioè giudizi sintetici puri a priori. Naturalmente l'espressione proposizionale della sintesi in giudizi trova in Kant una coerente articolazione, sin dal momento in cui il movimento della sintesi (l'uscire fuori dal concetto in un terzo elemento in cui solo può quella sorgere) è legato essenzialmente alla forma del giudizio, di cui perciò ne va della capacità produttiva di contenuto. Significa questo che il problema della sintesi a priori nella *Critica della ragion pura* si esaurisce nella sua conformazione proposizionale? È possibile forse rispondere affermativamente, a patto di considerare però quella della proposizione come una possibilità che mette in gioco un movimento, una prassi che gira su se stessa e nella quale soltanto condizione e produzione della sintesi, fondamento e fondato divengono manifesti.

RIASSUNTO: Le proposizioni fondamentali (*Grundsätze*) sono presentate nel secondo capitolo della *Analitica dei principi* come principi sintetici dell'intelletto puro. Essi sono le determinazioni a priori delle categorie rispetto alla possibilità dell'esperienza come tale. Esse sono anche le proposizioni trascendentali e sintetiche che nella *Disciplina della ragion pura* della *Dottrina del metodo* Kant individua come l'oggetto della dimostrazione trascendentale pertinente alla filosofia, in virtù del suo carattere sintetico. Scopo dell'articolo è considerare il potere ostensivo affatto unico e decisivo per la *Critica della ragion pura* proprio della dimostrazione trascendentale delle proposizioni pure sintetiche.

PAROLE CHIAVE: Principi puri dell'intelletto – sintesi a priori – dimostrazione trascendentale – *Dottrina del metodo*.

ABSTRACT: In the second chapter of *Analytic of Principles*, *Grundsätze* are exhibited as synthetic judgements of pure understanding. In the explanation of the possibility of synthetic judgements there is at stake a special delimitation guaranteed on «principles that could effect a necessary renunciation of the right to dogmatic assertion» (A 768 B 796). A renunciation that will be completely reached at the time that the transcendental logic of truth will be articulated in the whole of pure principles, without which any empirical judgement or scientific knowledge will lose its objective connection and thus its truthful content. This necessary attribute is expressed by the definition of the pure rules of understanding, that are not only the unities influencing every unification of manifold, but «are rather even the source of all truth». By examining and comparing the second chapter of *An. of Pr.* and the *Discipline of pure reason*, my purpose is to note the specific ostensive nature of the proofs of transcendental and synthetic propositions and to demonstrate why this character is really meaningful in order to be able to articulate the faculty of pure reason making experience possible.

KEYWORDS: Discipline of pure reason – Doctrine of Method - synthetic judgements of pure understanding - proofs of transcendental and synthetic propositions – ostensive character of proof.

BIBLIOGRAFIA:

- BARALE, M. *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, 1988.
- CRAWFORD, P.A. «Kant's Theory of Philosophical Proof», *Kant-Studien*, 53, 1961/62, pp. 257-68.
- DESCARTES, R. *Opere postume*, Bompiani 2014.
- FERRARIN, A. *The Powers of Pure Reason*, University of Chicago Press, 2015.
- HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, hrsg. P. Jaeger, 1984.
- HENRICH, D. *The Unity of reason. Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, 1984.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900 et seqq.

ID., *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA 08: 185-251; tr. it. di C. La Rocca, *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragione pura sarebbe resa superflua da una più antica* in *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, Giardini editori, Pisa 1994.

ID., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA 04:253-383, 1980 (1783); tr. it. di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1996.

ID., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA 04: 465-565, 1990 (1776); tr. it. di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Bompiani, Milano 2003.

ID., *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, AA 09: 1-150, 2011 (1800); tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984.

ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A: 1. Auflage 1781, AA 04: 1-252; B: 2. Auflage, 1787, AA 03: 1-552, 2013 (1781/1787); tr. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967.

LACHTERMAN, D. R., *The Ethics of Geometry*, 1989, Routledge.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, 1998.

ID., *Kant and the Human Standpoint*, Cambridge University Press, 2005.

PRAUSS, G. *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, de Gruyter, Berlin 1971.

SCARAVELLI, L. *Riflessioni su l'Analitica dei Principi*, in *Il problema della scienza e il giudizio storico*, Rubbettino, 1999, pp. 11-66.

TONELLI, G. *Kant's Critique of pure Reason Within the Tradition of Modern Logic*, G. Olms, Hildesheim-New York, 1994.

WOLFF, CH. *Philosophia prima sive ontologia*, Halle 1736; in *Gesammelte Werke*, Hildesheim, 1962 -.

NOTE / NOTES

* Giulio Gorla è dottore di ricerca in filosofia presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane (Scuola Normale Superiore) e redattore della rivista "Il Pensiero". È autore della monografia *Il fenomeno e il rimando. Sul fondamento kantiano della finitezza della ragione umana*, ETS, 2014.

2 AA 04: § 19.

3 Ivi, § 18.

4 In merito HEIDEGGER 1984, pp. 173 e ss.

5 AA 04: § 2.

6 AA 08: 110.

7 TONELLI 1994, pp. 236 e ss.

8 AA 08: 245/130.

9 Rispetto alle distinzioni della nozione di ratio presentate nelle proposizioni IV e V della *Nova dilucidatio* è come noto necessario per verificarne continuità e distanza il riferimento ai diversi tipi del principio di ragion sufficiente presentati da Wolff nella *Philosophia prima*: WOLFF 1962, §§ 874-876.

10 LONGUENESSE 2005, p. 119 e ss.

11 In merito alla trattazione del primo capitolo della Dottrina del metodo, che certo non gode della meritata attenzione da parte degli interpreti, si veda, oltre a CRAWFORD 1961/2, in particolare BARALE 1988, pp. 196 e ss.

12 DESCARTES 2014, p. 698. In proposito è fondamentale LACHTERMAN 1989, p. 188 e ss, che si sofferma anche (Ivi, p. 12-3) sulla Dottrina del metodo della *KrV* senza però dare particolare attenzione ci pare alla dimostrazione trascendentale.

13 FERRARIN 2015, p. 232.

Recebido / Received: 16/09/15

Aprovado / Approved: 07/10/15.

KANT, MORITZ E LA “MAGAZIN ZUR ERFAHRUNGS-SELENKUNDE” [KANT, MORITZ AND THE “MAGAZINE FOR EMPIRICAL PSYCHOLOGY”]

Mario SPEZZAPRIA*

Nella parte dell’Antropologia “Mrongovius” (*Die Vorlesung des Wintersemesters 1784/85*) dal titolo *Vom der Gemeinschaft der Seele mit der Körper*, Kant include Karl Moritz tra gli ultimi rappresentanti degli studi sugli effetti dell’animo sul corpo:

Si trovano esempi di tali influssi dell’animo [*Gemüth*] sul corpo nell’opera del grande fisiologo Gaubius *Dissertatio de regimine mentis quatenus medicorum est*, nelle *Esperienze mediche* di Zimmermann e nella *Psicologia sperimentale* di Krüger. L’opera più recente è quella di Moritz.²

Il “*neueste Werk*” di Karl Philipp Moritz, al quale Kant accenna, è il breve saggio *Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre*³, con il quale Moritz annuncia la pubblicazione di una nuova rivista, la *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde* (1783-1793)⁴, anticipandone ai lettori le caratteristiche e i programmi. Da una lettera inviata dallo stesso Moritz a Kant, apprendiamo che il filosofo di Königsberg aveva ricevuto nell’ottobre 1783 direttamente da Moritz le *Aussichten* e i primi due numeri della rivista:

A I. Kant

Illustrissimo, Egregio Professore,

mi concedo la libertà di inviarLe il primo e secondo numero della mia *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, insieme alle *Aussichten zur einer Experimentalseelenlehre*, e Le chiedo d’esprimere un giudizio e di diffondere questa rivista nella *Königsberger Zeitung*, e – se non è chiedere troppo – di farmi sapere il suo giudizio per iscritto. Nel terzo numero apparirà un saggio dettagliato dell’esimio Signor Moses Mendelssohn, a proposito dell’articolo dell’Egregio Consigliere del Supremo Concistoro Spalding, apparso nel secondo numero. Se Sua Eccellenza volesse contribuire a questa rivista con un buon articolo, gli riserverei sicuramente grande accoglienza e decoro. Mi farebbe molto piacere; la prego d’accogliere la mia richiesta.

Con il più grande rispetto

Il suo devoto servitore,

Moritz. Berlino, 4 ottobre 1783.⁵

La *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde* si presentava al pubblico come una rivista innovativa: si avvaleva, infatti, dei contributi degli stessi lettori, indipendentemente dal loro *status* intellettuale (per questo, si rivolgeva a „*Gelehrte und Ungelehrte*“). Era dato spazio sia alla narrazione delle proprie esperienze personali (sogni, ricordi d'infanzia, eventi traumatici), sia alle riflessioni che da queste se ne poteva trarre, costituendo in tal modo una sorta di grande archivio di dati e osservazioni empiriche; a partire da queste, solo in un secondo momento si sarebbe dovuto formulare delle ipotesi teoriche. Moritz tiene a porre l'accento sul fatto che, in ogni caso, le teorie non avrebbero dovuto precedere la raccolta e la narrazione dei *Fakta*:

Una rivista di psicologia empirica deve contenere, specialmente all'inizio [*anfänglich*], quante meno riflessioni [*Reflexionen*] possibili. In seguito [*in der Folge*], la rivista potrà crescere sempre più per mezzo d'importanti riflessioni e importanti fatti [*Fakta*], che possono venire vicendevolmente in aiuto le une degli altri. In ogni caso, tutto il lavoro ansioso in vista di un sistema dev'essere evitato, e per prima cosa [*fürs erste*] tutto dev'essere appena un abbozzo approssimativo [*ohngefährer Entwurf*], nel quale alcune linee potranno essere cancellate, anche se in tal modo l'intero acquisirà una forma completamente differente.⁶

Quando nelle lezioni d'antropologia Kant affiancava il nome di Moritz a quelli di Hyeronimus Gaubius, Johann Georg Zimmermann e Johann Gottlob Krüger⁷, collocava in maniera molto pertinente la nuova rivista moritziana nell'ambito dell'antropologia medica: la rivista, infatti, proprio per la propria dichiarata linea programmatica di mantenersi aderente al piano empirico dei *Fakta*⁸, ospitava i resoconti di vari casi clinici⁹. L'indagine sulla natura e i modi in cui corpo e anima erano in mutua relazione¹⁰ (tema al quale Kant fa riferimento nell'Antropologia “Mrongovius”) era al centro degli interessi di questi autori; si trattava di una questione che aveva una lunga e importante tradizione filosofica, ma che i medico-antropologi tedeschi proponevano di rinnovare allontanandola dalle speculazioni metafisiche (come avveniva, ad esempio – per citare dei filosofi a loro contemporanei – nelle riflessioni sistematiche di Baumgarten e Meier). Un forte intento “antimetafisico” è quindi alla base di tali studi, e dell'insistenza sul carattere empirico-sperimentale della nuova prospettiva teorica. La seconda “idea forte” presente negli studi medico-antropologici era il tema della malattia/salute dell'anima, che si collegava alla figura del “dottore dell'anima” (*Vernünftige Arzt*)¹¹. L'antropologia medica berlinese, e la *Magazin* – che a essa si richiamava – esprimevano dunque l'esigenza di un ritorno a quella parte originaria della dottrina wolffiana che insisteva sull'importanza della psicologia empirica, sia a livello gnoseologico sia, più in generale, su un piano sistematico¹². Tuttavia, la *Magazin* non era strettamente una rivista medica, e il proprio progetto antropologico si poneva all'interno di un orizzonte più ampio: la raccolta dei resoconti delle osservazioni e considerazioni dei singoli individui aveva per mira, infatti – nel lungo periodo – la definizione del loro significato su un piano non solo individuale, bensì collettivo:

All'inizio [*erstlich*], tutte queste osservazioni [*Beobachtungen*] raccolte in una rivista sotto certe rubriche, senza l'appoggio d'alcuna riflessione, fintantoché non vi sia una sufficiente quantità di fatti [*Fakta*]; e poi, alla fine [*am Ende*], tutto questo sistemato in un Tutto ordinato [*zu einem zweckmäßigen Ganzen*]: quale opera importante potrebbe essere per l'umanità [*Menschheit*]? Sarebbe l'unico modo nel quale il genere umano [*das menschliche Geschlecht*] giungerebbe a conoscere se stesso per mezzo se stesso, e potrebbe balzare a un grado maggiore di perfezione [*Vollkommenheit*], così come un singolo individuo si perfeziona [*vollkommener wird*] attraverso la conoscenza di se stesso.¹³

La questione del *Perfezionamento* (*Vollkommenung*) del singolo e dell'umanità era particolarmente importante per Moritz; dal punto di vista teoretico, si trattava di un'applicazione della più vasta riflessione sul tema leibniziano della *Vollkommenheit* (concetto centrale anche nella contemporanea riflessione mendelssohniana), vera e propria chiave di lettura del pensiero moritziano nel suo complesso¹⁴. A noi qui interessa rilevare come nella *Magazin* – e, in generale, nella filosofia moritziana – la “questione antropologica” dell'autoconoscenza dell'uomo avesse un'estensione maggiore dei limiti dei temi affrontati dall'antropologia medica:

In questa rivista si devono prendere in considerazione, soprattutto all'inizio [*im Anfange*] meri fatti [*bloß Fakta*]. L'insegnante, il predicatore, il giurista, il medico, l'ufficiale, tutti possono concorrere con contributi assai importanti: solamente, i fatti [*die Fakta*] devono sempre riguardare individui singolari [*einzelne Menschen*], o devono essere ricondotti ai comportamenti dei singoli uomini [*Geschichte einzelner Menschen*], poiché in questa rivista dovranno essere riuniti i materiali per una storia interiore dell'umanità [*inneren Geschichte der Menschheit*]; inoltre, tali fatti [*diese Fakta*] dovranno essere narrati con particolare attenzione ai casi apparentemente piccoli, che possono avere un influsso importante sul Tutto.¹⁵

Si vede come, insomma, l'uso nel titolo della *Magazin* del motto delfico: “conosci te stesso”¹⁶, fosse *in generale* un richiamo ad una ricerca immanente e libera dalle *Schwärmerei* metafisiche (alla quale la stessa ricerca medico-filosofica tedesca rimandava, come si è detto), mentre *nello specifico* rimandasse alla complessa e articolata discussione sulla possibilità di una *Philosophie der Geschichte der Menschheit*. A quest'ultima aveva fortemente contribuito la riflessione teologico-filosofica sul compito affidato all'uomo da Dio, avviata con la pubblicazione della *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748) del pastore e teologo luterano Johann Joachim Spalding¹⁷, opera nella quale il tema dell'auto-osservazione (individuale) si legava, appunto, a quello della destinazione/vocazione dell'uomo nella storia¹⁸. Si trattava di una questione che aveva avuto ampio sviluppo in Germania nella seconda metà del XVII° secolo; vale la pena ricordare il dibattito a proposito del significato della *Menschbestimmung* (se questa dovesse essere intesa come il processo d'auto-determinazione del singolo uomo nel suo tempo, o se presupponesse la sua collocazione all'interno d'una visione del destino dell'umanità), che, a partire dalle riflessioni di Thomas Abbt¹⁹, aveva coinvolto Herder e Mendelssohn fin nella seconda metà degli anni '60²⁰, e che era ripreso proprio agli inizi degli anni '80²¹ (a ridosso quindi della pubblicazione dei primi numeri del *Magazin*). L'importante discussione era anche, evidentemente, uno degli immediati antecedenti delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) herderiane²², e faceva da sfondo al dibattito sull'*Aufklärung*, che si era sviluppato negli anni '80 attorno alla rivista *Berliner Monatsschrift*.²³

Tornando alla *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde*: si può dire, in conclusione, che nella riflessione “antropologica” moritziana degli anni di Berlino (1778-1786) convergessero tre elementi essenziali: le ricerche di stampo “anti-metafisico”, svolte nell'ambito medico-filosofico-antropologico tedesco, sui modi dell'interazione corpo-anima; la riproposizione dell'esigenza di un'attenzione per le osservazioni ed esperienze empiriche²⁴, tendenza appartenente alla tradizione della psicologia empirica wolffiana (la quale stava al fondo di queste stesse ricerche medico-filosofiche); e il grande tema della *Bestimmung des Menschen*, che sfociava nella

riflessione sulla posizione e ruolo del singolo individuo nella storia universale, così come sui modi nei quali pensare una filosofia della storia.

Kant aveva citato Moritz molto brevemente, all'interno del contesto assai limitato di una lezione d'antropologia, nella quale tracciava una sorta di breve genealogia delle ricerche sulla relazione corpo-anima in ambito medico-antropologico. Tuttavia, negli anni 1783-1785, egli doveva essere certamente a conoscenza dell'intreccio di questioni e dei dibattiti complessi ai quali la *Magazin* moritziana rimandava. Nella lettera dell'ottobre 1783, Moritz invitava il filosofo di Königsberg a porre particolare attenzione a un breve scambio di battute tra Spalding e Mendelssohn all'interno dei primi numeri della sua nuova rivista²⁵. Non è un caso che l'oggetto della controversia fosse la "*an sich selbst gemachte Erfahrung*": gli articoli dei due filosofi non solo s'inserivano perfettamente nelle linee programmatiche della *Magazin*, ma ne toccavano il vero tema di fondo, ovvero – come abbiamo detto – l'analisi introspettiva e l'esperienza di se stessi. Com'è noto, nelle sue lezioni d'antropologia Kant faceva ampio uso dei *materiali* provenienti dalle osservazioni dagli ambienti medici, etnologici e psicologici. Inoltre, egli era convinto che i temi della psicologia empirica *non* appartenessero alla metafisica, e che andassero sviluppati in una disciplina autonoma, che avesse l'uomo come oggetto specifico²⁶. Tuttavia, escludeva un approccio troppo "fisiologico" alla questione antropologica, che la riducesse alla *sola* indagine delle relazioni corpo/anima in senso olistico (fatto che lo aveva portato a criticare, ad esempio, l'opera di Ernst Platner²⁷), così come criticava l'uso analogico che Herder faceva delle osservazioni medico-fisiologiche nelle sue *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*²⁸. A ciò si deve aggiungere (ma le due cose sono in collegamento) l'indisponibilità kantiana ad accogliere la stessa possibilità di una *Selbstbetrachtung* empirica²⁹; mentre, al contrario, la rivista moritziana – così come l'occasionale piccolo dibattito tra Spalding e Mendelssohn, alla cui lettura Moritz invitava Kant – avevano proprio per oggetto l'*Erkenntnis seiner selbst*. Per Kant, tutte le osservazioni empiriche (e le riflessioni conseguenti) provenienti da questo mondo scientifico e letterario erano tutt'altro che prive d'interesse: fin dagli anni '70, egli era tuttavia convinto di poter rinnovare l'antropologia radicalmente, fondandola sul concetto di *pragmatico*, nel quale "conoscenza dell'uomo" e "conoscenza del mondo" convergevano e si sovrapponevano, dando significato e valore al materiale empirico³⁰. D'altro canto, inoltre, Kant non pensava solo d'aver trasformato la psicologia empirica in antropologia *pragmatica*: fatto molto più importante, era convinto d'aver mostrato con la *Critica della Ragion Pura* (1781) – che, come indagine sui limiti e possibilità della conoscenza, si muoveva in un ambito di riflessione indipendente dalle considerazioni antropologiche – la possibilità d'abbandonare la vecchia metafisica, rifondandola su nuove basi critico-trascendentali; e in generale, riteneva d'essere il vero innovatore dalla filosofia tedesca, dopo Wolff e Baumgarten. Le prime recensioni alla *Critica della Ragion Pura* avevano messo in chiaro come si trattasse di un'opera difficile (Kant stesso ne era consapevole); proprio per questo motivo, egli aveva sperato in un'opera di divulgazione e assimilazione da parte dell'ambiente berlinese, in particolare aveva contato sull'aiuto di Mendelssohn, Herz e Tetens³¹. Ma l'approvazione per la nuova filosofia critico-trascendentale tardava ad arrivare, e Mendelssohn e Tetens preferivano non esprimersi³². Per questo, alla fine del 1783, com'è noto, egli era impegnato in un importante lavoro di chiarimento e divulgazione delle novità contenute nella *Critica della Ragion Pura*.

Alla luce di queste considerazioni, si capisce come sia assai verosimile che Kant non abbia dato seguito alle sollecitazioni moritziane, lasciando cadere nel vuoto l'auspicio di un avvicinamento tra Berlino e Königsberg, giacché questo sarebbe avvenuto nel senso diametralmente opposto da quello da lui ricercato in quegli anni: nella sua lettera, Moritz non accennava minimamente allo stato della diffusione della filosofia critico-trascendentale a Berlino (questione che gli stava particolarmente a cuore), chiedendo al contrario il suo appoggio per aggiornare l'ambiente di Königsberg sulle novità della *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde*.

RIASSUNTO: La rivista berlinese *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde* (1783-1793), fondata da Karl Philipp Moritz per raccogliere osservazioni e riflessioni empiriche – nel solco della tradizione della psicologia empirica wolffiana – si riallacciava alle indagini sulle relazioni corpo-anima svolte in ambiente medico-antropologico, e più in generale al grande dibattito sulla *Menschbestimmung*. Tali ricerche erano note a Kant, che ne accennava nelle sue lezioni d'antropologia; tuttavia, poiché aveva sviluppato un nuovo approccio *pragmatico* all'antropologia, e superato la vecchia metafisica grazie alla filosofia critico-trascendentale, egli non accoglieva l'invito di Moritz a diffondere la *Magazin* a Königsberg.

PAROLE CHIAVE: Kant – Moritz – *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde* – Psicologia empirica – Antropologia medica – Antropologia pragmatica – *Menschbestimmung*.

ABSTRACT: The Berliner *Magazine for Empirical Psychology* (1783-1793), founded by Karl Philipp Moritz in order to gather observations and empirical reflexions – along the path of Wolff's empirical psychology tradition – drew on the investigations on the relationships between the soul and the body in medical-anthropological environment, and more in general on the big debate about the *Menschbestimmung*. Such researches were acknowledged by Kant, who alluded to them in his lectures on anthropology; nonetheless, since he had developed a new pragmatic approach to anthropology, and gone beyond the old metaphysics by means of his critical-transcendental philosophy, he did not accept Moritz' invitation to spread out the *Magazine* in Königsberg.

KEYWORDS: Kant – Moritz – *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde* – Empirical Psychology – Medical Anthropology – Pragmatic Anthropology – *Menschbestimmung*.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

ABBT, T. Zweifel über die Bestimmung des Menschen (1764). In: Mendelssohn, M. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Bd. VI/1. Bearbeitet von Alexander Altmann. Mit einem Beitrag von Fritz Bamberger. Bd. VI/1. Stuttgart–Bad Cannstatt: Fromman-Helzboog, 1981, pp. 9-18.

AA.VV. *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*. Introduzione a cura di Andrea Tagliapietra. Traduzioni di Silvia Manzoni e Elisa Tetamo. Milano: Bruno Mondadori, 1997.

DAVIES, M. L. 'Karl Philipp Moritz's Erfahrungsseelenkunde: Its Social and Intellectual Origins'. *Oxford German Studies*, 16, 1985, pp. 13-35.

EYBISCH, H. *Anton Reiser. Untersuchungen zur Lebensgeschichte von K. Ph. Moritz und zur Kritik seiner Autobiographie*. Leipzig: Voigtländer, 1909.

FEUERHAHN, W. Le champ de bataille de l'anthropologie. Kant entre l'héritage wolffien et le défi de la philosophie populaire. In: *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*. Sous la direction de Sophie Grapotte et Tinca Prunea-Bretonnet. Paris: Vrin, 2011, pp. 217-232.

FÖRSTL, H. 'Karl Philipp Moritz's Journal of Empirical Psychology (1783-1793): an analysis of 124 case reports'. *Psychological Medicine*, 21 (1991), pp. 299-304.

GAUBIUS, H. D. *De Regimine Mentis, quod est Medicorum*. Leiden, 1764.

HERDER, J. G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In _____. *Werke*. Band 6. Herausgegeben von Martin Bollacher. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1989.

_____. Über Spaldings Bestimmung (1766). In: _____. *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Bernhard Suphan. Band 32. Hildesheim: G. Olms, 1968, pp. 160-161.

HINSKE, N. ‚Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert‘. *Aufklärung*, 11/1, 1996, pp. 97-107.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900 et seqq.

KLEMM, H. F.; KUEHN M. (Editors) *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. Volumi 1-3. London, New York: Continuum, 2010.

KRÜGER, J. G. *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle; Helmstädt: Hemmerde, 1756.

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

_____. Kant's Critical Philosophy and Its Reception – The First Five Years (1781-1786). In: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [2006], pp. 630-663.

LANDAU, A. (Hrsg.) *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-87*. Bebra: Albert Landau Verlag, 1991.

LEIBBRAND, W. Gaub, Hieronymus David. In: *Neue Deutsche Biographie*, 6, 1964, p. 92 s. URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd119025426.html>.

MACOR A. L. ‚Destinazione, missione, vocazione: un'espressione pura per la pura idea filosofica di *Bestimmung des Menschen*‘. *Rivista di Storia della Filosofia*, 1, 2015, pp. 163-201.

MENDELSSOHN, M. *Anmerkungen zu Abbts freundschaftlicher Correspondenz* (1782). In: _____. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. VI/1. Bearbeitet von Alexander Altmann. Mit einem Beitrag von Fritz Bamberger. Stuttgart–Bad Cannstatt: Fromman-Helzboog, 1981, pp. 27-65.

_____. ‚Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrat Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung‘. *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Band I, Stück 3, pp. 46-75.

MORITZ, K. P. *Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre an Herrn Direktor Gedike*. Berlin: August Mylius, 1782.

_____. ‚Ankündigung eines Magazins der Erfahrungsseelenkunde‘. *Berlinisches Magazin der Künste und Wissenschaften*, 1 (1782), pp. 183-187.

_____. *Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde*. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz, (ab Bd.9:) und Salomon Maimon, 10 Bde., 1783-1793.

_____. ‚Grundlinien zu einem ohngefähren Entwurf in Rücksicht auf die Seelenkrankheitskunde‘. *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Band 1 (1783), 1. Stück, pp. 31-38.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische und kommentierte Ausgabe*. Herausgegeben von Anneliese Klingenberg, Albert Meier, Conrad Wiedemann und Christof Wingerts Zahn. Berlin: Walter De Gruyter, 2005-2015.

_____. *Scritti di Estetica*. A cura di Paolo D'Angelo. Palermo: Aesthetica Edizioni, 1990.

_____. ‚Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten‘. *Berlinische Monatsschrift*, 5. Band, 3. Stück (1785), pp. 225-236.

_____. 'Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde'. Deutsches Museum, 1, 1782, pp. 485-503.

_____. Was gibt es Edleres und Schöneres in der ganzen Natur. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische und kommentierte Ausgabe*. Bd. 11: Denkwürdigkeiten. Hrsg. von Claudia Stockinger. Berlin: Walter De Gruyter, 2013.

_____. *Werke in zwei Bänden*. Herausgegeben von Heide Hollmer und Albert Meier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1997-1999.

POPE, A. An Essay on Man. In: _____. *The Major Works*. Edited by Pat Rogers. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 270-309.

SPALDING, J. J. *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Greifswald, 1748.

_____. 'Ein Brief an Sulzern über eine an sich selbst gemachte Erfahrung'. *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Band I, Stück 2, pp. 38-43.

ZELLE C. 'Commercium mentis et corporis. La contribution de Johann Gottlob Krüger à l'anthropologie littéraire autour de 1750'. *Revue germanique internationale*, 10, 2009, pp. 11-29. URL : <http://rgi.revues.org/316>.

_____. Experimentalseelenlehre und Erfahrungsseelenkunde. Zur Unterscheidung von Erfahrung, Beobachtung und Experiment bei Johann Gottlob Krüger und Karl Philipp Moritz. In: „*Vernünftige Ärzte*“. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der Deutschsprachigen Frühaufklärung*. Herausgegeben von Carsten Zelle. Tübingen: Niemeyer, 2001, pp. 173-185.

_____. (Hrsg.) „*Vernünftige Ärzte*“. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der Deutschsprachigen Frühaufklärung*. Tübingen: Niemeyer, 2001.

ZIMMERMANN, J. G. *Von der Erfahrung in der Arzneykunst*. Zürich: Orell, Geßner, Füeßlin & Compag., 1777.

NOTE

* Mario Spezzapria si è laureato presso l'Università di Padova con una tesi sulla presenza del pensiero di Hume nella filosofia di Johann Georg Hamann. È dottorando in filosofia presso l'Università di São Paulo, in co-tutela con l'Università Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il suo progetto di ricerca sull'estetica di Karl Philipp Moritz è finanziato dall'agenzia Fapesp. Si occupa di storia della filosofia tedesca nel 18° secolo, in particolare di questioni d'estetica, antropologia e psicologia empirica. E-mail: mariospezzapria@yahoo.it.

Mario Spezzapria graduated at the University of Padua with a thesis on the presence of Hume's thought in Johann Georg Hamann's philosophy. He is a Ph.D. Candidate in Philosophy at the University of São Paulo, joint program with the University Paris 1 Panthéon-Sorbonne. His research project about Karl Philipp Moritz' Aesthetics is financed by the Fapesp agency. He deals with the history of German philosophy in the 18th Century, in particular with questions of aesthetics, anthropology and empirical psychology. E-mail: mariospezzapria@yahoo.it.

2KANT, I. V-Anth/Mron, AA 25:1365.13-17. Traduzione mia. Le opere alle quali Kant si riferisce sono: GAUBIUS, H. D. *De Regimine Mentis, quod est Medicorum*. Leiden, 1764; KRÜGER, J. G. *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle; Helmstädt: Hemmerde, 1756; ZIMMERMANN, J. G. *Von der Erfahrung in der Arzneykunst*. Zürich: Orell, Geßner, Füeßlin & Compag., 1777.

3KANT, I. V-Anth/Mron, AA 25:1365, nota 211. MORITZ, K. P. *Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre an Herrn Direktor Gedike*. Berlin: August Mylius, 1782. Si tratta di un testo che sarà ripubblicato nella rivista *Deutsches Museum*, in una versione con titolo, *incipit* e finale differenti: MORITZ, K. P. 'Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde'. *Deutsches Museum*, 1 (1782), pp. 485-503. È interessante notare la sostituzione del termine *Experimentalseelenlehre* con *Erfahrungs-Seelenkunde*, su suggerimento di Mendelssohn, sostenitore della linea programmatica della nuova rivista: "Il sig. Moses Mendelssohn mi ha fatto conoscere le sue opinioni a proposito di questo progetto, consigliandomi di sostituire il nome "dottrina sperimentale dell'anima"

[*Experimentalseelenlehre*], che all'inizio avevo scelto, con "psicologia empirica" [*Erfahrungsseelenkunde*]" MORITZ, Vorschlag..., p. 503. Traduzione mia.

4Il titolo completo è: *Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde*. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz, (ab Bd.9:) und Salomon Maimon, 10 Bde., 1783-1793. I testi moritziani pubblicati nella rivista si trovano in: MORITZ, K. P. *Werke in zwei Bänden*. Herausgegeben von Heide Hollmer und Albert Meier. Bd. 1: *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1999.

5EYBISCH, H. *Anton Reiser. Untersuchungen zur Lebensgeschichte von K. Ph. Moritz und zur Kritik seiner Autobiographie*. Leipzig: Voigtländer, 1909, p. 194. La lettera è riportata anche in KANT AA10:355. Traduzione mia. La *Königsberger Zeitung*, al quale Moritz fa riferimento, è la *Königsbergische Gelehrten und Politischen Zeitungen*, rivista edita da Johann Georg Hamann presso l'editore Kanter, e con la quale Kant collaborava. Si tratta dell'unica lettera di Moritz a Kant, di cui si abbia notizia, e non si sa se Kant abbia risposto (Vd. Eybisch, *Anton Reiser. Untersuchungen...*, p. 116).

6MORITZ, K. P. 'Grundlinien zu einem ohngefähren Entwurf in Rücksicht auf die Seelenkrankheitskunde'. *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Band 1 (1783), 1. Stück, p. 31. Traduzione mia. Si noti l'insistenza di Moritz sulla complementarità tra dati empirici e riflessione teorica, elemento caratteristico della psicologia empirica wolffiana.

7Per una breve nota biografica e bibliografica su Johann Georg Zimmermann, si veda: *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Vol. 3. Edited by Heiner F. Klemme, Manfred Kuehn. London, New York: Continuum, 2010, pp. 1315-1316. Su Johann Gottlob Krüger, *ibidem*, vol. 2, pp. 670-671. Per Hieronymus Gaubius: LEIBBRAND, W. „Gaub, Hieronymus David“, in: *Neue Deutsche Biographie*, 6 (1964), p. 92 s. URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd119025426.html>.

8La priorità per le osservazioni e la raccolta dei dati (metodologia empirico-fattuale) era un elemento ampiamente condiviso in ambito medico. Si veda: DAVIES M. L. 'Karl Philipp Moritz's *Erfahrungsseelenkunde*: Its Social and Intellectual Origins'. *Oxford German Studies* 16 (1985), pp. 13-35, in particolare la p. 17. Moritz aveva dichiarato espressamente il proprio legame con le contemporanee riflessioni degli ambienti medici.

9Tanto da essere ritenuta uno dei primi esempi di applicazione del "case-history", tipico della moderna psichiatria scientifica: vd. FÖRSTL, H. 'Karl Philipp Moritz's Journal of Empirical Psychology (1783-1793): an analysis of 124 case reports'. *Psychological Medicine*, 21 (1991), pp. 299-304.

10Su questo tema, in ambito medico-antropologico (particolarmente attorno alla figura di Krüger), si veda ad es. ZELLE C. *Commercium mentis et corporis. La contribution de Johann Gottlob Krüger à l'anthropologie littéraire autour de 1750*. *Revue germanique internationale*, 10 (2009), pp. 11-29. URL: <http://rgi.revues.org/316>.

11Sulla concezione di "dottore filosofico", si veda la raccolta di testi in: ZELLE, C. (Hrsg.) „*Vernünftige Ärzte*“. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der Deutschsprachigen Frühaufklärung*. Tübingen: Niemeyer, 2001.

12Sull'affinità del progetto moritziano con le caratteristiche e gli intenti della psicologia empirica wolffiana, si veda ad esempio l'efficace descrizione della relazione tra esperienza e psicologia in Wolff, in: FEUERHAHN, W. *Le champ de bataille de l'anthropologie. Kant entre l'héritage wolffien et le défi de la philosophie populaire*. In: *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*. Sous la direction de Sophie Grapotte et Tinca Prunea-Bretonnet. Paris: Vrin, 2011, p. 219.

13MORITZ, *Aussichten...*, pp. 10-11. Traduzione mia.

14Basti pensare alla centralità dei concetti di *Vollkommenheit* e *Vollendung* per l'idea di autonomia dell'arte, nell'articolo pubblicato nel 1785 nella *Berlinische Monatsschrift*. MORITZ K. P. 'Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten'. *Berlinische Monatsschrift*, 5. Band, 3. Stück (1785), pp. 225-236. In: _____. *Werke in zwei Bänden*. Bd. 2. Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie. Hollmer, H.; Meier, A. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, p. 943-949.

15MORITZ, K. P. 'Ankündigung eines Magazins der Erfahrungsseelenkunde'. *Berlinisches Magazin der Künste und Wissenschaften*, 1 (1782), p. 183. Traduzione mia.

16Il riferimento è al noto poema di Alexander Pope: "Know then thyself, presume not God to scan; the proper study of mankind is Man". POPE, A. *An Essay on Man*. In _____. *The Major Works*. Edited by Pat Rogers. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 281. Si trattava di un poema che aveva avuto grande fortuna e diffusione in Germania.

17SPALDING, J. J. *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Greifswald, 1748. Anche questo testo aveva avuto grande diffusione in Germania, ed era stato ripubblicato fino al 1802 in undici edizioni riviste e ampliate dall'autore. Informazioni biografiche e bibliografiche su Spalding si trovano in: *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Vol. 3, pp. 1100-1104.

18Per un'ampia e interessante esposizione del dibattito in Germania che la polisemia del termine *Bestimmung* (tra "missione", "destinazione" e "vocazione") aveva provocato, si veda MACOR A. L. 'Destinazione, missione, vocazione: un'espressione pura per la pura idea filosofica di *Bestimmung des Menschen*'. *Rivista di Storia della Filosofia*, 1 (2015), pp. 163-201.

19ABBT, T. *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (1764). In: MENDELSSOHN, M. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Bd. VI/1. Bearbeitet von Alexander Altmann. Mit einem Beitrag von Fritz Bamberger. Stuttgart–Bad Cannstatt: Fromman-Helzboog, 1981, pp. 9-18. Notizie biografiche e bibliografiche su Thomas Abbt si trovano nel *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Vol. 1, pp. 1-4.

20HERDER J. G. Über Spaldings Bestimmung (1766). In: _____. *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Bernhard Suphan. Vol. 32. Hildesheim: G. Olms, 1968, pp. 160-161.

21MENDELSSOHN, M. *Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz* (1782). In: _____. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. VI/1. Bearbeitet von Alexander Altmann. Mit einem Beitrag von Fritz Bamberger. Stuttgart–Bad Cannstatt: Fromman-Helzboog, 1981, pp. 27-65. Le diversità di opinioni sul significato da dare al termine *Bestimmung* era resa possibile dalla sua intrinseca ambiguità e polisemia, a cavallo tra l'idea d'autodeterminazione di se stessi (come l'uomo debba scegliere un determinato comportamento, per essere felice), e quella di vocazione, destino del soggetto all'interno dell'organizzazione del mondo e nella storia. Vd. Macor, *Destinazione, missione, vocazione ...*, pp. 167-170.

22HERDER, J. G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In _____. *Werke*. Band 6. Hrsg. Bollacher, M. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1989.

23Un articolo di Moritz, che apparirà nell'altra rivista della quale si occupava, la *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen* (1786-1788), mostra come egli identificasse la *wahre Aufklärung* con il processo di perfezionamento/educazione dell'individuo e dell'umanità intera: “Quale diversa configurazione acquisterebbero tutte le cose umane se negli affari che vengon condotti si considerasse ogni singolo uomo sempre e al contempo come mezzo e come fine, e non solo come un utile animale! Che ogni singolo uomo, quando ha impiegato la sua parte di forze per il mantenimento del tutto, impari a considerarsi anche come scopo di tutto questo, in ciò consiste propriamente il *vero illuminismo*, il quale necessariamente deve essere esteso in universale, se non ha da essere visto come semplice illusione e miraggio.” MORITZ, K. P. Was gibt es Edleres und Schöneres in der ganzen Natur. In: _____. *Sämtliche Werke. Kritische und kommentierte Ausgabe*. Bd. 11: Denkwürdigkeiten. Hrsg. von Claudia Stockinger. Berlin: Walter De Gruyter, 2013, p. 19. Traduzione italiana in: MORITZ K. P. *Scritti di Estetica*. A cura di Paolo D'Angelo. Palermo: Aesthetica Edizioni, 1990, pp. 63-64. Sul dibattito attorno alla domanda *Was ist die Aufklärung* esiste ovviamente una vastissima bibliografia. Vorrei appena ricordare, per la cura del commento e la completezza dell'apparato critico, l'antologia di testi: AA. VV. *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*. Introduzione a cura di Andrea Tagliapietra. Traduzioni di Silvia Manzoni e Elisa Tetamo. Milano: Bruno Mondadori, 1997.

24Questo processo è stato efficacemente descritto come “*Empirisierung der Psychologie*”: ZELLE, C. Experimentalseelenlehre und Erfahrungsseelenkunde. Zur Unterscheidung von Erfahrung, Beobachtung und Experiment bei Johann Gottlob Krüger und Karl Philipp Moritz. In: „Vernünftige Ärzte“. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der Deutschsprachigen Frühaufklärung. Hrsg. von Carsten Zelle. Tübingen: Niemeyer, 2001, pp. 173-185.

25I due articoli sono: SPALDING, J. J. ‘Ein Brief an Sulzern über eine an sich selbst gemachte Erfahrung’. *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Band I, Stück 2, pp. 38-43; MENDELSSOHN, M. ‘Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrat Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung’. *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Band I, Stück 3, pp. 46-75.

26Vd. HINSKE, N., Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert’. *Aufklärung*, 11/1, 1996, p. 98.

27Vd. ZELLE, *Commercium mentis et corporis...*, pp. 15-18.

28KANT, I. RezHerder, AA 8:43-66.

29Sulle differenze tra il *Beobachtungsbegriff* di Kant e quello di Wolff: HINSKE, *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie...*, pp. 103-104.

30Si veda per esempio: FEUERHAHN, *Le champ de bataille de l'anthropologie...*, pp. 224-225. Troviamo un riferimento agli scritti di Spalding nelle lezioni kantiane d'antropologia dell'inverno 1772-1772, nel quale Kant sottolineava l'importanza all'interno della “conoscenza del mondo” di una riflessione sulla natura dell'uomo. “Gli scritti di Spalding si riferiscono di una tal maniera alla natura umana, che non possono esser letti che con piacere.” KANT, I. V-Anth/Collins, AA 25:09. Traduzione mia.

31Sulle prime recensioni alla *Critica della Ragion Pura*, che testimoniano le perplessità dei lettori per le oggettive difficoltà del testo e dei contenuti: LANDAU, A. *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-87*. Bebra: Albert Landau Verlag, 1991. Sulla ricezione della *Critica della Ragion Pura* negli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione: KUEHN, M. Kant's Critical Philosophy and Its Reception – The First Five Years (1781-1786). In: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [2006], p. 632 ss.

32Vd. KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 251 s.

Recebido / Received: 04/09/15

Aprovado / Approved: 11/10/15.

PSICOLOGIA EMPÍRICA E ANTROPOLOGIA NO PENSAMENTO CRÍTICO DE KANT: A DÉCADA DE 1780¹ EMPIRICAL PSYCHOLOGY AND ANTHROPOLOGY IN KANT'S CRITICAL THOUGHT: THE DECADE OF 1780

Saulo de Freitas ARAUJO²

Diego Azevedo LEITE³

Nas últimas décadas, a antropologia pragmática de Kant tem ocupado lugar de destaque na literatura especializada, gerando um intenso debate sobre a sua significação mais ampla (e.g. Bonaccini 2010; Brandt 1999; Cohen 2009, 2014; Frierson 2003, 2013; Jacobs & Kain 2003; Louden 2000; Perez 2009, 2010, 2013; Schmidt 2007; Sturm 2009; Wilson 2006; Zammito 2002). De outro lado, o reconhecimento da importância da psicologia empírica para o entendimento de questões centrais da filosofia kantiana também tem gerado investigações mais sistemáticas sobre este campo (e.g. Araujo 2013; Frierson 2014; Sturm 2009). Da mesma forma, muitos autores têm explorado a relação entre a antropologia pragmática e a psicologia empírica, assim como sua relevância para a compreensão de certos aspectos do pensamento kantiano (e.g. Bonaccini 2010; Brandt & Stark 1997; Borges 2003; Fulgêncio 2006; Gomes 2005; Hatfield 1998; Leary 1982; Leite & Araujo 2014, 2015).

Em que pese, porém, a proliferação de estudos sobre psicologia e antropologia em Kant, há ainda muita divergência entre os autores acerca do sentido exato da relação entre estes dois campos de conhecimento. Isso se deve não só à grande complexidade do tema em questão, mas também às transformações conceituais associadas aos termos 'antropologia' e 'psicologia' ao longo da obra de Kant. Dessa forma, investigações mais detalhadas e sistemáticas se fazem necessárias.

Uma forma possível de contribuir para o esclarecimento dessa relação é acompanhar o desenvolvimento gradual dos conceitos em questão, assim como as transformações introduzidas por Kant ao longo de sua obra. Seguindo essa estratégia metodológica, pudemos mostrar, em um estudo anterior sobre o pensamento inicial de Kant (Leite & Araujo 2014), que ele utilizou, até a primeira metade da década de 1770, os termos 'psicologia empírica' e 'antropologia' de forma quase idêntica, e que somente a partir da segunda metade desta mesma década é que ele introduziu uma distinção mais clara e fundamental entre ambas as disciplinas.

Dando continuidade à nossa investigação anterior, o objetivo do presente trabalho é analisar a relação entre psicologia empírica e antropologia pragmática no pensamento crítico de Kant, mais especificamente na década de 1780, que compreende as duas edições da *Crítica da Razão Pura* (CRP). Tomaremos como guia para nossa análise a afirmação de Kant segundo a qual a psicologia empírica deveria ter lugar em uma “antropologia pormenorizada” (KrV, A 848/ B 876). Embora não haja ainda uma explicação satisfatória para essa afirmação na literatura especializada, acreditamos que seu esclarecimento seja fundamental para a compreensão da posição de Kant sobre a relação entre psicologia empírica e antropologia neste período.

Para alcançar nosso objetivo, o trabalho será dividido em três partes principais. Na primeira, considera-se a ligação entre a psicologia empírica e a antropologia estabelecida na CRP e outros textos do período. Devido à permanente exclusão da psicologia empírica da metafísica, Kant indica que aquela deve se estabelecer em uma ‘antropologia’. Na segunda parte, com o objetivo de melhor entender esta ligação, buscamos compreender corretamente o significado de ‘antropologia’ neste período, bem como das duas partes que constituem este conhecimento: a antropologia escolástica (teórica) e a antropologia pragmática. Na terceira parte, direcionamos nossa análise para as concepções kantianas a respeito da psicologia empírica e do seu objeto de estudo. Observamos, então, as relações que o campo mantém com a antropologia escolástica, o que permite uma compreensão mais clara da afirmação de Kant feita na CRP e da relação entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática.

1. O DESLOCAMENTO DA PSICOLOGIA EMPÍRICA PARA A ANTROPOLOGIA

Já na primeira edição da CRP, após confirmar a exclusão da psicologia empírica do campo da metafísica, Kant faz uma afirmação pouco esclarecedora, segundo a qual a psicologia empírica seria absorvida por uma antropologia:

[...] qual será a posição da *psicologia empírica*, que sempre reclamou o seu lugar na metafísica, e da qual se esperavam na nossa época tão grandes coisas para o esclarecimento desta ciência, depois de se ter perdido a esperança de estabelecer *a priori* qualquer coisa de concludente? Respondo: o seu lugar é aquele onde deve ser colocada a física propriamente dita (empírica), isto é, do lado da filosofia *aplicada*, para a qual a filosofia pura contém os princípios *a priori* e com a qual, portanto, deve estar unida, mas não confundida. Assim, a psicologia empírica deve ser completamente banida da metafísica e já está dela completamente excluída pela ideia desta ciência. Contudo, deveria nela reservar-se lhe um pequeno lugar, segundo o uso da Escola (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque não é ainda tão rica para constituir isoladamente um estudo e, todavia, é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica. É, portanto, simplesmente um estranho, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa antropologia pormenorizada (que seria o análogo da física empírica) (KrV, A 848/ B 876 – itálicos no original; cf. V-Met/Schön, AA 28: 470).⁴

O que causa surpresa nesta passagem não é o fato de a psicologia empírica estar desvinculada da metafísica, pois isso já estava claro pelo menos desde a Dissertação de 1770 (Araujo 2013). De fato, a concepção kantiana de metafísica, neste período, apesar de algumas particularidades,

se mostra em continuidade com o que havia sido estabelecido a partir de 1770. Se observarmos o que é dito na *CRP* – principalmente nos prefácios da primeira e segunda edição, assim como na *Arquitetônica da Razão Pura* – e também nas introduções das preleções sobre metafísica deste período, iremos notar que há uma continuidade tanto no que diz respeito à definição geral de metafísica quanto no que se refere à sua estrutura geral. A tese central de Kant, de que o âmbito da metafísica é a parte racional do conhecimento (denominada agora de parte pura *a priori*), e que nela não se misturam conhecimentos empíricos, continua intocada (KrV, A 12; cf. KrV, A 20/ B 14; V-Met/Volckmann, AA 28: 358; V-Met/Mron, AA 29: 750, 751).

Portanto, a psicologia empírica e a física empírica permanecem coerentemente excluídas da metafísica. Com relação à física empírica, não existe aqui qualquer problema, uma vez que o campo já é, neste período, substancialmente desenvolvido e há também uma disciplina acadêmica separada para que os acadêmicos, interessados no assunto, possam ministrar disciplinas sobre o tema, publicar materiais específicos e aperfeiçoar a área – como era amplamente feito já na época de Kant. Porém, com relação à psicologia empírica, a situação é bastante diferente.

Portanto, a psicologia empírica e a física empírica permanecem coerentemente excluídas da metafísica. Com relação à física empírica, não existe aqui qualquer problema, uma vez que o campo já se encontrava, neste período, bem desenvolvido e havia também uma disciplina acadêmica separada para que os acadêmicos, interessados no assunto, pudessem ministrar disciplinas sobre o tema, publicar materiais específicos e aperfeiçoar a área – como era amplamente feito na época de Kant. No que diz respeito à psicologia empírica, contudo, a situação é bastante diferente. Inicialmente considerada como parte fundamental da metafísica, Kant a exclui de seu sistema metafísico em 1770, após uma reformulação da concepção de metafísica (Araujo 2013). Depois disso, ainda no início da década de 1770, Kant considera ‘psicologia empírica’ e ‘antropologia’ como sinônimos e cria um curso à parte para tratar do assunto. Entretanto, já na segunda metade desta mesma década, ele estabelece uma distinção entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática, que ele mantém e desenvolve em seus cursos (Leite & Araujo 2014). Consequentemente, a psicologia empírica não se torna uma disciplina acadêmica separada. Surge, então, a questão: o que fazer com ela? A resposta de Kant, como vimos, é vinculá-la a uma antropologia pormenorizada. No entanto, não há nenhum esclarecimento sobre o sentido e o alcance desta antropologia.

Na *Preleção sobre Metafísica* de 1782/83, em uma passagem muito próxima à anterior, a psicologia empírica é novamente apresentada como um conhecimento incompleto, o qual carece de melhor elaboração e para o qual ainda não há um curso específico. Além disso, a sua ligação com a antropologia é novamente reiterada:

Há também a psicologia empírica, na qual eu *preciso pressupor observações* a fim de dizer algo sobre a alma. Ela também não pertence à metafísica. [...] alegria, contentamento e todos os movimentos do ânimo são apenas meras observações [...]. *Uma psicologia das observações poderia ser chamada de antropologia.* [...] Ela ainda não amadureceu suficientemente de forma que um curso especial (Collegium) possa ser feito a partir dela. Ela foi por isso inserida na metafísica [...]. *Pode-se ainda distingui-la da antropologia, se se entende por isso o conhecimento do homem na medida em que ele é pragmático* (V-Met/Mron, AA 29: 756, 757 – itálicos nossos).

Novamente aqui, a psicologia empírica é um conhecimento imaturo e, por conta disso, não é possível a criação de um curso específico para tratar dela. Em relação a este ponto, a preleção sobre metafísica de 1784/85 converge de forma rigorosa:

A psicologia empírica, portanto, pertence tão pouco quanto a física empírica à metafísica. *Uma psicologia das observações precisaria ser chamada de antropologia*, na qual se observa o homem conforme o que ocorre internamente em seus pensamentos. [...] a psicologia ainda não se encontra tão desenvolvida, de forma que pudesse fornecer material suficiente para o conhecimento da alma e constituir a partir disso uma disciplina acadêmica (Collegium) separada; assim, não se sabia o que deveria ser feito com ela, e ela foi empurrada para dentro da metafísica. Aqui, ela precisa ser tratada como um estranho e ser tomada como uma μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος,⁵ pois ela ainda não está suficientemente desenvolvida para constituir uma ciência particular (V-Met/Volckmann, AA 28: 367 – itálicos nossos).

Nessas últimas passagens, fica claro que a psicologia empírica, agora também chamada de “psicologia das observações”, também deve ser chamada de antropologia. Por outro lado, Kant faz ainda um acréscimo na segunda passagem: a psicologia empírica poderia ser diferenciada da antropologia, caso se entenda por isso o conhecimento do homem na medida em que este conhecimento é pragmático. Há, portanto, uma relação íntima entre a psicologia empírica e a antropologia neste período, mas o sentido exato desta relação não é claramente explicitado. Por que Kant diz que a psicologia empírica deve ser chamada de antropologia, mas diferenciada do conhecimento do homem na medida em que ele é pragmático? Qual é a relação que a psicologia empírica mantém com a antropologia pragmática? Para responder a essas questões, vamos esclarecer, em primeiro lugar, o que Kant entende por antropologia neste período. Depois, apresentaremos suas concepções acerca da psicologia empírica. Por fim, estabeleceremos o sentido da relação entre os dois campos de conhecimento no pensamento kantiano deste período.

2. ANTROPOLOGIA NA DÉCADA DE 1780

A primeira grande modificação na concepção kantiana a respeito da antropologia, em relação à década de 1770, diz respeito ao próprio significado do termo. Agora, o termo ‘antropologia’ se refere ao todo do conhecimento do homem, como se vê nas seguintes passagens: “o conhecimento do homem nós denominamos por meio do nome geral antropologia” (V-Anth/Mensch, AA 25: 856); “o conhecimento do homem em geral se chama [...] *antropologia*” (V-Anth/Mron, AA 25: 1210 – itálico no original). Para Kant, quando o conhecimento do homem é construído através da experiência e da observação, e articulado por meio de certo método – isto é, quando se apresenta este conhecimento de forma sistemática –, ele constitui uma ciência, “que se denomina antropologia” (V-Anth/Busolt, AA 25: 1435). No período anterior, Kant considerava o conhecimento do homem enquanto um todo como sendo ‘psicologia empírica’ (V-Anth/Fried, AA 25: 473), e reservava o termo ‘antropologia’ apenas para designar o conhecimento do homem na medida em que ele é pragmático (V-Anth/Fried, AA 25: 470). Portanto, podemos afirmar que, na década de 1780, o termo ‘antropologia’ passa a significar o todo do conhecimento do homem.

Por outro lado, a distinção feita na segunda metade da década de 1770 entre conhecimento teórico (especulativo) e conhecimento pragmático acerca do homem é mantida neste novo período de forma muito semelhante. Segundo Kant, dois tipos de conhecimentos gerais precisam ser diferenciados: 1) o *conhecimento escolástico* (teórico, especulativo, acadêmico), que serve para a academia (*Schulkenntnis*); e 2) o *conhecimento pragmático*, que serve para uma aplicação no mundo (*Weltkenntnis*) (V-Anth/Mensch, AA 25: 853; cf. V-Anth/Mron, AA 25: 1209; V-Anth/Busolt, AA 25: 1435). No âmbito do conhecimento do homem, em que se pode considerar o objeto de acordo com estes dois tipos de conhecimento, portanto, se tem: 1) uma *antropologia escolástica* (teórica, especulativa, acadêmica), baseada no conhecimento da academia; e 2) uma *antropologia pragmática*, baseada no conhecimento do mundo (V-Anth/Mensch, AA 25: 855; cf. V-Anth/Mron, AA 25: 1210; V-Anth/Busolt, AA 25: 1436). O conhecimento do homem em geral (antropologia), assim, é duplo.

2.1. ANTROPOLOGIA ESCOLÁSTICA

A antropologia escolástica, na concepção de Kant, se caracteriza principalmente por ser um conhecimento do homem que tem valor apenas para a academia. Isso significa que este é um conhecimento meramente teórico, voltado apenas para discussões acadêmicas. Para Kant, as ciências que não têm nenhuma utilidade para o homem se chamam escolásticas: “a sua arte é ciência para a academia; porém, não se pode obter nenhum esclarecimento para a vida comum a partir disso” (V-Anth/Mensch, AA 25: 853). Na academia, aprende-se conhecimento escolástico para a formação profissional (V-Anth/Mron, AA 25: 1209) e tal conhecimento é obtido quando ele pode ser comunicado de acordo com certo sistema (V-Anth/Busolt, AA 25: 1435).

Trata-se, no entender de Kant, de conhecimentos menos concretos, no sentido de que não se relacionam diretamente com a vida cotidiana. É neste sentido que ele é caracterizado algumas vezes como especulativo (um conceito próximo de ‘teórico’), pois tem valor apenas para questões específicas da academia. Segundo Kant, todas as ciências devem ser preparadas primeiramente pela academia; somente depois é que elas podem se tornar populares e ter utilidade para a vida. Este conhecimento é apresentado de forma meramente técnica e com uma linguagem especializada, que não é de conhecimento geral ou de senso comum. Ele pode servir para um uso, caso ele seja apresentado de forma popular, mas ele mesmo não é um conhecimento popular; ele é exclusivamente acadêmico e se encontra apenas nas universidades (V-Anth/Mensch, AA 25: 852). A antropologia escolástica lida com as regras mais gerais e as suas causas (V-Anth/Mensch, AA 25: 856), sem se preocupar com a sua aplicação à vida concreta.

Uma segunda característica importante do conhecimento escolástico do homem é sua capacidade de tornar as pessoas habilidosas (V-Anth/Mensch, AA 25: 855). Ele é, assim, um conhecimento que fornece habilidade (*Geschicklichkeit*). No entanto, a academia não ensina como fazer uso desta ou daquela habilidade no mundo (V-Anth/Mron, AA 25: 1209). Mas o que significa exatamente a aquisição de habilidade na concepção de Kant? De acordo com o filósofo, há três tipos de doutrina que contribuem para toda a perfeição do homem: doutrina da habilidade; doutrina da prudência; e doutrina da moralidade (V-Anth/Mensch, AA 25: 855;

cf. V-Anth/Mron, AA 25: 1211; V-Anth/Busolt, AA 25: 1436; Anth, AA 07: 201). A primeira é escolástica; a segunda, pragmática; e a terceira, moral. Através da primeira, o ser humano é cultivado; através da segunda, civilizado; e através da terceira, moralizado. O primeiro tipo torna o ser humano habilidoso; o segundo, prudente; e o terceiro, sábio.

A habilidade é definida como “um talento no uso de meios na natureza” (V-Anth/Mron, AA 25: 1210). Todas as ciências teóricas da academia tornam o ser humano habilidoso. É para isso que se estuda, por exemplo, física, história, geografia, biologia, etc. Neste sentido, um geógrafo seria habilidoso caso pudesse utilizar seu conhecimento técnico para atingir uma finalidade de acordo com a sua área de especialidade; o mesmo aconteceria com um advogado ou um físico. Da mesma forma, uma antropologia escolástica investigaria questões teóricas e técnicas específicas a respeito do objeto de estudo ‘homem’ e, nesse sentido, forneceria uma habilidade de refletir de forma criteriosa, rigorosa e sistemática a respeito deste objeto, assim como ocorre em outros estudos acadêmicos em relação aos seus respectivos objetos: a física em relação aos fenômenos físicos e a biologia em relação aos organismos. Logo, a antropologia escolástica está relacionada com o primeiro nível das doutrinas que contribuem para a perfeição do homem, ou seja, a doutrina da habilidade.

Um exemplo de antropologia escolástica, segundo Kant, é aquela feita pelo filósofo e médico alemão Ernst Platner (1744-1818), ligado à tradição da *fisiologia filosófica*, elaborada principalmente por fisiologistas e médicos do período (Louden 2007; Zammito 2002). Platner foi o maior e mais importante expoente, na Alemanha, deste movimento intelectual, obtendo grande popularidade através de duas obras: *Antropologia Para Médicos e Filósofos* (*Anthropologie für Ärzte und Weltweise*), publicada em 1772, e *Aforismos Filosóficos* (*Philosophische Aphorismen*), de 1776/1782 (Louden, 2007; Wunderlich, 2005; Zammito, 2002).⁶ Em sua obra de 1772, ele reconhece explicitamente a falta de utilidade das hipóteses tradicionais para a explicação da relação corpo-alma, argumentando que uma nova ciência natural empírica deveria ser criada para este fim, a qual ele deu o nome de ‘antropologia’ (Platner 1772/2000). O livro de Platner ganhou grande notoriedade na Alemanha do período, obtendo resenhas em grandes periódicos. A partir do último quarto do século, na Alemanha, o livro se tornou o texto base para um número razoável de cursos e foi citado como um texto seminal para a área por um grande número de autores (Zammito, 2002).

Aparentemente em conformidade com as ideias de Platner, Kant diz, na *Preleção sobre Antropologia* de 1781/82, que o conhecimento escolástico do homem é tratado “na psicologia e na fisiologia” (V-Anth/Mensch, AA 25: 855). É a primeira vez, neste período, que Kant deixa explícito que o âmbito especulativo está ligado à psicologia. Contudo, pela primeira vez em sua obra, ele relaciona também a este âmbito o termo ‘fisiologia’. Isso poderia sugerir que Kant considerava a antropologia escolástica como um conhecimento constituído por duas ciências diferentes: a psicologia (empírica) e a fisiologia (propriamente dita), isto é, um estudo da anatomia humana, das partes componentes do corpo humano, incluindo o cérebro humano e o sistema nervoso. É possível que, já neste período, Kant pensasse que investigações a respeito do cérebro e do sistema nervoso fossem válidas para o conhecimento do homem e, por isso, elas mereceriam um lugar na antropologia escolástica.⁷

Contudo, essa suposição é problemática. Na última preleção sobre antropologia do período (1788/89), Kant afirma que a antropologia escolástica meramente levanta perguntas e contém em si “apenas investigações psicológicas” (V-Anth/Busolt, AA 25: 1436). Não é mencionado aqui absolutamente nada em relação a uma investigação fisiológica (propriamente dita) dentro da antropologia escolástica. Isso poderia significar pelo menos quatro coisas: 1) Kant rejeitou a ideia de que conhecimentos fisiológicos também fazem parte da antropologia escolástica; 2) o uso do termo ‘fisiologia’, na preleção de antropologia do início da década, tem outro significado; 3) conhecimentos fisiológicos e psicológicos, em alguns pontos, são muito próximos e não é preciso diferenciá-los com tanta clareza, já que ambos de certa forma tratam do que a natureza faz do homem; ou 4) os conhecimentos psicológicos abrangem os fisiológicos que são relevantes para um conhecimento do homem.

Ao que tudo indica, as três últimas alternativas são compatíveis entre si e fornecem uma boa aproximação à posição de Kant. De fato, ele utilizou o termo ‘fisiologia’ também como um termo amplo que significa “conhecimento relacionado com a natureza” (KrV, A 846/B 876; cf. V-Met-L1/Pöhlitz, AA 28: 221) e, neste sentido, conhecimentos de uma fisiologia propriamente dita e da psicologia empírica poderiam ser inseridos neste âmbito. Além disso, como a alma está relacionada com o corpo, o campo de conhecimento que tradicionalmente investiga essa relação (a psicologia) deve levar em conta também aspectos fisiológicos para melhor entender tal relação. Isso não quer dizer, porém, que toda a fisiologia seja relevante, mas somente a parte que se relaciona com um conhecimento do corpo do homem na medida em que ele está em comunidade com a alma, afetando-a ou influenciando-a de algum modo. Nesse sentido, essa parte específica da fisiologia – que é a única que interessa para o propósito do conhecimento do homem (algo próximo de uma neurofisiologia humana) – poderia fazer parte de “investigações psicológicas”, como se fosse uma interseção entre dois campos, em que um deles tem o predomínio. Neste caso, a psicologia teria o predomínio, devido às características próprias do objeto de estudo.

Deve-se ressaltar, contudo que uma antropologia escolástica não era o tipo de conhecimento que Kant estava mais interessado em desenvolver (V-Anth/Mron, AA 25: 1210-11; cf. V-Anth/Fried, AA 25: 472). O seu interesse estava voltado para o desenvolvimento de uma antropologia feita de acordo com o ponto de vista pragmático, como veremos a seguir.

2.2. ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

A antropologia pragmática se contrapõe à antropologia escolástica em muitos aspectos. Em primeiro lugar, ela não se fundamenta no conhecimento da academia, mas sim no conhecimento do mundo. Este tipo de estudo estende o seu saber sobre a academia e busca expandir o seu conhecimento até um uso geral (V-Anth/Mensch, AA 25: 853). Ele é um conhecimento que normalmente é aprendido através do convívio e da experiência (V-Anth/Mron, AA 25: 1209-1210), sendo utilizável na sociedade (V-Anth/Mron, AA 25: 1210).

Antes da década de 1780, os campos de estudo que constituíam este conhecimento do mundo eram a geografia física e a antropologia pragmática (V-Anth/Fried, AA 25: 470; cf.

V-Anth/Pillau AA 25: 733).⁸ Na década de 1780, porém, Kant começa a associá-lo apenas com o conhecimento do homem, deixando de lado a geografia física. Segundo ele, conhecimento do mundo é justamente o mesmo que conhecimento do homem (V-Anth/Busolt, AA 25: 1435). Isso parece indicar que a geografia física como um todo se afasta cada vez mais da antropologia pragmática ao longo do desenvolvimento do pensamento kantiano.

Kant também caracteriza o conhecimento do mundo como sendo popular (V-Anth/Mron, AA 25: 1209). Portanto, a antropologia pragmática, baseada no conhecimento do mundo, também possui caráter popular. O termo ‘popular’ tem neste contexto uma relação com tudo o que é prático. Isto é, não se trata de um conhecimento teórico ou especulativo (V-Anth/Mensch, AA 25: 854), não se trata do conhecimento de centros de ensino e universidades, mas sim do conhecimento relacionado às experiências humanas do cotidiano e ao convívio entre os homens. Este conhecimento pode trazer esclarecimento sobre as situações da vida concreta tanto para acadêmicos quanto para o senso comum (Hinske 1966; Louden 2000; Wilson 2006). Nesse sentido, pode ser tomado como um conceito que contém a essência da ideia do conhecimento do mundo.

O conhecimento pragmático, portanto, está baseado no conhecimento do mundo, e uma de suas características essenciais é que ele está no segundo nível das doutrinas que contribuem para toda a perfeição do homem, isto é, no nível posterior ao nível da habilidade técnica, que é o primeiro nível. Isso significa que este conhecimento utiliza o primeiro nível para fazer uma aplicação de segundo nível: ele se utiliza de habilidades técnicas e conhecimentos teóricos para fazer uma aplicação no nível do convívio e da experiência (V-Anth/Mron, AA 25: 1209-1210). Os conhecimentos populares são uma aplicação do conhecimento escolástico no mundo (V-Anth/Mron, AA 25: 1210). O conhecimento do mundo, portanto, por ser pragmático, exige uma aplicação prática do conhecimento teórico na vida.

A antropologia feita de forma pragmática precisa realizar tal aplicação, como observa Sturm (2008). Isso quer dizer que a antropologia pragmática necessita de conhecimentos teóricos da antropologia escolástica para que uma aplicação possa ser feita às questões concretas. Nesse sentido, é correto dizer que seria impossível a existência da antropologia pragmática, caso a escolástica não existisse. Porém, nem todos os conhecimentos teóricos são necessários para a aplicação prática. É por isso que muitas questões meramente escolásticas não estão presentes na antropologia pragmática.

Em relação ao conceito de ‘pragmático’ propriamente dito, ele é central na antropologia desenvolvida por Kant. Na década de 1780, este conceito possui uma forte ligação com o conceito de ‘prudência’ (*Klugheit*) (V-Anth/Mensch, AA 25: 855). De acordo com o filósofo, toda doutrina da prudência é pragmática, ou, de outra forma, uma doutrina é pragmática na medida em que ela nos faz prudentes e utilizáveis em coisas públicas, onde temos necessariamente não meramente a teoria, mas também a prática (V-Anth/Mensch, AA 25: 855-856). Prudência significa a capacidade de se servir do juízo em todas as habilidades (V-Anth/Fried, AA 25: 469), mas também pode ser entendida como a arte de um homem ter influência sobre outros e poder conduzi-los segundo suas intenções (V-Anth/Mensch, AA 25: 855-856).⁹ Neste sentido, o conceito de prudência significa certa habilidade para lidar com outras pessoas, para

se conduzir na sociedade e saber tratar as pessoas bem, de forma a alcançar certos objetivos. Esta é a ‘prudência do mundo’ (*Weltklugheit*).

Na *CRP*, porém, uma segunda forma de compreender a prudência é apresentada. Kant denomina como lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a felicidade, diferenciando-a da lei moral (ou lei da moralidade), a lei que não tem outro móbil que não seja indicar como se pode tornar a si mesmo digno da felicidade (KrV, A 806/ B 834). Além disso, ele esclarece alguns pontos a respeito da prudência neste sentido:

Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas, se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para alcançá-la constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis pragmáticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas a priori. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente a priori pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora, tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura (KrV, A 800/ B 828).

Nesta passagem, observamos um uso mais geral da prudência, que se refere a uma capacidade de adquirir felicidade como um fim, através da unificação e concordância de todos os meios para alcançá-la. Esta é a ‘prudência privada’ (*Privatklugheit*). Portanto, Kant está buscando em sua antropologia pragmática o ensino popular da prudência através da aplicação de certos conhecimentos teóricos e certas habilidades específicas que podem auxiliar o homem na relação com o mundo, especialmente com outros seres humanos.

O último ponto importante em nossa análise da antropologia kantiana diz respeito à sua estrutura e ao seu conteúdo, apresentados nas preleções sobre antropologia de 1781/82, 1784/85 e 1788/89. Se compararmos os três textos, observamos grande semelhança de estrutura geral e conteúdo, com divergências apenas em detalhes. Os textos iniciam com uma discussão sobre a distinção entre conhecimento escolástico e conhecimento de mundo, sobre a distinção entre a antropologia escolástica e antropologia pragmática, e sobre o objeto de estudo da antropologia pragmática, suas fontes, etc. (V-Anth/Mensch, AA 25: 853ff; V-Anth/Mron, AA 25: 1209ff; V-Anth/Busolt, AA 25: 1435ff). Após essa introdução, a primeira discussão geral é sobre o Eu e as representações (V-Anth/Mensch, AA 25: 859ff; V-Anth/Mron, AA 25: 1215ff, V-Anth/Busolt, AA 25:1438ff); a segunda, sobre a faculdade de conhecimento inferior (V-Anth/Mensch, AA 25: 886ff; V-Anth/Mron, AA 25: 1228ff, V-Anth/Busolt, AA 25: 1451ff); a terceira, sobre a faculdade de conhecimento superior (V-Anth/Mensch, AA 25: 1032ff; V-Anth/Mron, AA 25: 1296ff, V-Anth/Busolt, AA 25:1476ff). Depois, há uma discussão sobre a faculdade de prazer e desprazer (V-Anth/Mensch, AA 25: 1068ff; V-Anth/Mron, AA 25: 1315ff, V-Anth/Busolt, AA 25: 1499ff) e, em seguida, sobre a faculdade de desejar (V-Anth/Mensch, AA 25: 1109ff; V-Anth/Mron, AA 25: 1334ff, V-Anth/Busolt, AA 25: 1513ff). Na segunda parte, há a discussão sobre os temperamentos, o caráter do homem, a fisionomia, a característica dos gêneros, das raças, das nações e da espécie humana (V-Anth/Mensch, AA 25: 1156ff V-Anth/Mron, AA 25: 1367ff, V-Anth/Busolt, AA 25: 1530ff). Isso

significa que praticamente não há alterações substanciais de uma década para outra. Embora haja alguma divergência nos detalhes, a estrutura geral e o conteúdo geral permanecem ao longo dos anos sem grandes alterações.

É seguro concluir, pois, que o interesse de Kant em desenvolver exclusivamente a antropologia pragmática em seus cursos consolida-se na década de 1780. Assim, não causa surpresa o fato de a antropologia escolástica permanecer muito pouco desenvolvida, apesar de ter sua importância reconhecida. No entanto, como a antropologia pragmática necessita de conhecimentos teóricos, podemos dizer que, ao menos em um sentido menos sistemático, eles estão presentes.

3. A PSICOLOGIA EMPÍRICA NA DÉCADA DE 1780

Kant considerava a psicologia um conhecimento do sentido interno (V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 222). Caso os princípios deste conhecimento fossem derivados de forma racional, eles constituiriam a psicologia racional; se fossem retirados da experiência, constituiriam a psicologia empírica. Consequentemente, a psicologia empírica, no período anterior ao tratado neste trabalho, era definida como conhecimento dos aparecimentos do sentido interno, sendo que o objeto deste sentido interno é a alma (V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 222, 224). O conceito de ‘alma’, no período anterior, podia ser tomado de duas formas: como ‘alma em sentido estrito’; ou como ‘alma em sentido lato’ (V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 265). Nesta segunda acepção, Kant muitas vezes afirmou a sua equivalência com o termo ‘homem’ (AA 25: 245-246).

Contudo, na *CRP*, Kant apresenta uma distinção muito clara no âmbito do sentido interno, que provocará também alterações na forma como ele considera o objeto de estudo da psicologia. Para Kant, o sentido interno é uma propriedade do ânimo (*Gemüt*) ligada à sensibilidade, mediante a qual o ânimo intui a si mesmo, ou intui o seu estado interno; porém, não há qualquer intuição da alma mesma como objeto (KrV, A 22/ B 37). Essa consciência de si mesmo, “chamada habitualmente sentido interno ou apercepção empírica”, consiste em determinações do próprio estado de percepção interna e é “meramente empírica, sempre mutável”; portanto, “não pode dar-se nenhum Eu fixo ou permanente neste rio de aparecimentos internos” (KrV, A 107).). A apercepção empírica se diferencia da ‘apercepção transcendental’, que é condição originária e transcendental (KrV, A 106; cf. B 152, 153, 154, 156), consciência pura, originária e imutável (KrV, A 107). Essa consciência pura permite alcançar o conceito de Eu em sentido simplesmente lógico, formal.

Com a distinção no âmbito do sentido interno, torna-se possível agora para Kant diferenciar três formas claras de se conceber o Eu: 1) enquanto inteligência, isto é, o sujeito do pensamento; 2) enquanto sujeito que possui sensibilidade; nesse sentido, se é uma alma; e 3) enquanto inteligência e alma; nesse sentido, se é um homem (V-Met/Mron, AA 29: 878). De outra forma: 1) há um Eu racional, lógico (alma em *sensu stricto*); 2) há um Eu empírico, psicológico (alma em *sensu lato*); 3) há o conceito de homem que diz respeito à ligação da alma com o corpo. O primeiro se relaciona com a inteligência (entendimento puro ou razão pura); o segundo, com o sentido interno (sensibilidade); o terceiro, com: a) o sentido interno e externo,

quando o homem é considerado como animal; e b) com a inteligência, sentido interno e externo (corpo), quando o homem é considerado como ente inteligente ou um animal racional.

O Eu racional deveria ser o objeto de investigação da psicologia racional. No entanto, nos *Paralogismos da Razão Pura*, presentes na *CRP*, Kant apresenta duras críticas à tentativa de investigação deste Eu (KrV, A 342/B 400). Segundo ele, a psicologia racional comete erros ao tentar derivar do conceito 'Eu penso' (Eu racional ou alma em sentido estrito) noções que não podem ser derivadas deste conceito (KrV, A 347/B 406). De fato, o Eu penso é um conceito apenas lógico, a partir do qual nenhum outro conhecimento pode ser obtido, com exceção da afirmação de que ele é o fundamento e condição de possibilidade de toda representação e todo pensamento humano. Este Eu que aparentemente é fixo, essa representação sem conteúdo, não possui uma intuição *a priori* que lhe corresponda e, por isso, não pode estabelecer proposições sintéticas necessárias para a possibilidade de um conhecimento racional puro de um ser pensante. O Eu não é nem intuição nem conceito de qualquer objeto, mas apenas simples forma da consciência, que acompanha as duas espécies de representações (intuições e conceitos) e eleva-as ao nível de conhecimentos com a condição de ainda ser dada na intuição qualquer outra coisa que forneça matéria para a representação de um objeto (KrV, A 382; cf. V-Met/Mron, AA 29: 878).

Sendo assim, fica claro que o objeto da psicologia racional, o Eu racional, na verdade, não pode ser um objeto de investigação científica, porque pertence à filosofia transcendental e não à fisiologia racional (nenhuma metafísica da natureza deste objeto particular pode ser feita), ou seja, é um conceito meramente lógico que deve ser pressuposto como o mais fundamental, para que todo e qualquer conhecimento seja possível.

Por outro lado, os fenômenos percebidos por meio do sentido interno – os acidentes que ocorrem na alma (em sentido lato) do homem – podem ser investigados cientificamente e esta tarefa cabe à psicologia empírica (V-Met/Mron, AA 29: 876). Ela trata, portanto, do Eu empírico. Em conformidade com isso, a psicologia empírica é definida, na *CRP*, como “um tipo de *fisiologia* do sentido interno” (KrV, A 347/ B 405 – *italico no original*). Existem, na verdade, dois tipos de fisiologia dos sentidos. A do sentido interno e a do sentido externo. A psicologia empírica corresponde ao primeiro tipo, enquanto a física empírica, ao segundo. Juntos, os seus objetos constituem a totalidade dos objetos da natureza.

O paralelo entre a psicologia empírica e a física empírica se apresentou durante todo o período de 1760-70 no pensamento de Kant (Leite & Araujo 2014). Ambos os conhecimentos constituem a doutrina da natureza em geral, que se refere à soma dos objetos dos sentidos. No período tratado neste trabalho, este mesmo paralelo se apresenta não apenas na *CRP* e nas preleções sobre metafísica, mas também nas obras *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* (1783) e *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786). Em *Prolegômenos*, Kant deixa claro mais uma vez que a natureza em geral, considerada materialmente, é a totalidade de todos os objetos da experiência, que é dividida em objetos do sentido interno e objetos do sentido externo, sendo o segundo tratado pela física empírica e o primeiro pela psicologia empírica (Prol, AA 04: 295, 337). Da mesma forma, nos *Primeiros Princípios*, é dito que a natureza – em sentido material, como um complexo de todas as coisas enquanto podem ser objetos dos sentidos e, por conseguinte, objetos da experiência – se refere à totalidade dos fenômenos (o

mundo dos sentidos). Consequentemente, a natureza tem duas partes principais: uma contém os objetos dos sentidos externos, e a outra, o objeto do sentido interno. Portanto, é possível uma dupla teoria da natureza: a doutrina dos corpos e a doutrina da alma – a primeira considera a natureza extensa, e a segunda a natureza pensante (MAN, AA 04: 467).

Uma doutrina, quando forma um sistema, isto é, um todo do conhecimento ordenado segundo princípios, chama-se ciência. Estes princípios podem ter fundamentos empíricos ou racionais. Assim, a ciência da natureza, quer como doutrina dos corpos, quer como doutrina da alma, teria que se dividir em empírica (histórica) e racional (MAN, AA 04:468).¹⁰ Isso significa que a psicologia empírica é um conhecimento da natureza fundamentado em princípios empíricos e enquanto tal se ocupa com o sentido interno e o seu respectivo objeto, a alma (em sentido lato, a alma passiva, receptiva).

Contudo, na verdade, não é apenas a alma em sentido lato que constitui um objeto da psicologia empírica, pois: “[nela] nós consideramos nosso Eu como *alma* e como *homem*” (V-Met/Mron, AA 29: 877 – itálicos nossos; cf. PG, AA 09: 156). O fato de Kant afirmar que a psicologia empírica considera o objeto ‘homem’ não é nenhuma novidade. Ele vem relacionando a psicologia empírica com este objeto pelo menos desde 1765 (Leite & Araujo 2014). Aparentemente, portanto, na psicologia empírica, o Eu pode ser investigado sob dois pontos de vista: como alma (sentido lato) e também como homem (alma e corpo, formando uma unidade). Neste sentido, Kant parece estar indicando aqui a possibilidade de se considerar a psicologia empírica de duas formas: enquanto um conhecimento da alma, unicamente como objeto do sentido interno, e enquanto um conhecimento do homem como objeto do sentido interno e externo, ou seja, na medida em que possui um corpo e este se liga à alma.

Na verdade, estes dois conceitos são extremamente próximos, porque a própria ideia de alma já pressupõe uma relação com o corpo; do contrário, o termo ‘alma’ já não poderia ser aplicado. Se a alma humana não está em comunidade com o corpo humano, então, o termo adequado é ‘espírito’, que significa um ser imaterial, que possui racionalidade (DfS, AA 02: 51, 52; cf. UD, AA 02: 277). Quando se usa o termo ‘alma’, portanto, é preciso que haja uma ligação com o corpo. Acontece que a ligação da alma humana com o corpo humano é precisamente o que constitui o conceito de homem. Consequentemente, essa diferença no modo de se considerar a psicologia empírica seria apenas na forma de se conceber o mesmo corpo de conhecimento, em que se poderia separar para fins de análise a alma enquanto objeto do sentido interno e o corpo enquanto objeto do sentido externo. Mas no tratamento do homem ambos devem ser levados em consideração em alguma medida. Assim, não se trata de dois tipos de conhecimentos distintos; são apenas dois modos de se conceber o mesmo conhecimento, de acordo com a análise feita do termo ‘alma’.

Dessa forma, a psicologia empírica poderia ser então considerada sob dois pontos de vista: 1) como *conhecimento da natureza*, quando se ocupa exclusivamente da alma passiva e de seus fenômenos internos (sentido interno); e 2) como *conhecimento do homem*, quando se ocupa da alma (sentido interno) e da sua relação com o corpo (sentido externo). A partir desta divisão e do que foi apresentado na seção anterior, fica claro que há uma interseção entre psicologia empírica e antropologia. Trata-se, pois, de investigar o sentido desta interseção.

3.1. PSICOLOGIA EMPÍRICA E ANTROPOLOGIA ESCOLÁSTICA

A psicologia empírica, enquanto conhecimento do homem, está muito próxima do que Kant chamou de antropologia escolástica. Isso pode ser observado de forma clara através da comparação da estrutura e do conteúdo dos cursos. Se analisarmos a estrutura e o conteúdo da psicologia empírica deste período, observamos que não há modificações substanciais em relação ao período anterior. Além disso, esta estrutura e este conteúdo continuam muito próximos da primeira parte do curso de antropologia pragmática, que deveria conter uma parte teórica que pudesse ser aplicada a questões pragmáticas, ou seja, uma antropologia escolástica.

A psicologia empírica, na *Preleção sobre Metafísica* de 1782/83, é dividida em duas partes principais: 1) a consideração da alma em si; 2) a consideração da alma em sua comunidade com o corpo. Na primeira parte, assim como antes, existe uma divisão das faculdades da alma humana em três classes maiores: 1) faculdade de conhecimento; 2) sentimento de prazer e desprazer; 3) faculdade de desejo (V-Met/Mron, AA 29: 877). A faculdade de conhecimento pode ser superior ou inferior: a primeira é o entendimento; a segunda, sensibilidade. Também o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejo possuem uma parte superior (racional) e outra inferior (sensível).

Kant começa suas considerações a partir da discussão da ideia de Eu (V-Met/Mron, AA 29: 877). O restante do texto é estruturado da seguinte forma: consideração da faculdade de conhecimento inferior; dos sentidos; da faculdade de ficção; da faculdade de designação; do entendimento, poder de julgamento e razão; do prazer e desprazer; da faculdade de desejo; do poder de escolha; da liberdade. Não há, portanto, nenhuma modificação na estrutura geral do curso e de seus conteúdos básicos neste período. A semelhança com a primeira parte da antropologia presente nos cursos de Kant é bastante grande.

Também na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), fica claro que pertence ao âmbito da psicologia empírica investigar empiricamente o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar. Kant diz que as ações e condições do querer humano em geral são tiradas, na maior parte, da psicologia (GMS, AA 04: 390). Além disso, ele faz uma distinção entre dois tipos de conhecimento: 1) aquele em que se determinam os princípios do que deve acontecer e se encontram leis objetivo-práticas, isto é, a filosofia prática; e 2) aquele em que se investigam “por que qualquer coisa agrada ou desagrade” ou “por que o prazer da simples sensação se distingue do gosto, e se este se distingue de um prazer universal da razão”. A investigação do sentimento do prazer e desprazer, de como surgem os desejos e inclinações, e como estas, por sua vez, com o concurso da razão, resultam máximas; tudo isso “pertence a uma psicologia empírica”, a qual constituiria a segunda parte da ciência da natureza, “se a considerássemos como *filosofia da natureza*, enquanto ela se funda em *leis empíricas*” (GMS, AA 04: 427 – itálicos no original). Da mesma forma, na *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant parece sugerir que a elucidação do sentimento de prazer e desprazer e da faculdade de desejar é fornecida pela psicologia empírica (KpV, AA 05: 15-16).

Estas passagens sugerem, portanto, que pertence à psicologia empírica a investigação da faculdade de desejo e da faculdade de prazer e desprazer. Isso está novamente em conformidade

geral com a psicologia empírica de Baumgarten (Leite & Araujo 2015), com a estrutura da psicologia empírica presente nos cursos de metafísica de Kant do período anterior e com a primeira parte da antropologia pragmática desenvolvida nos cursos de Kant sobre este assunto neste período (Leite & Araujo 2014).

Ao que tudo indica, então, não há uma diferença substancial entre psicologia empírica e antropologia escolástica, uma vez que ambas possuem basicamente o mesmo conteúdo a ser investigado. Na alma do homem ocorrem essencialmente três coisas que são da competência da psicologia empírica investigar: representações, desejos e sentimentos de prazer e desprazer. Assim, ela investiga as três faculdades fundamentais do ser humano: 1) faculdade de conhecimento; 2) faculdade de desejo; 3) faculdade de prazer e desprazer. Além disso, ela investiga as faculdades particulares inseridas nestas faculdades fundamentais, na medida em que se relacionam com a experiência ou também, em alguma medida, com o corpo.

Outras razões apontam igualmente para a mesma direção. Como vimos, Kant diz que a psicologia empírica também tem por objeto o homem, na medida em que investiga questões da relação recíproca entre corpo e alma. No entanto, uma investigação sobre o homem é precisamente o que constitui a antropologia, segundo os cursos do período sobre o tema. Kant também relaciona por duas vezes explicitamente conteúdos de psicologia ao conhecimento especulativo do homem e sugere que a antropologia teórica meramente levanta perguntas e contém em si apenas investigações psicológicas. Logo, uma vez mais, o exame dos conteúdos e da estrutura de ambos os cursos sugere que a psicologia empírica pode ser considerada uma antropologia escolástica.

Deve-se ressaltar, no entanto, que dependendo do sentido em que se tome o termo ‘alma’, a psicologia empírica pode ser concebida de formas diferentes. De um lado, se por ‘alma’ se entendem os objetos particulares da natureza, então há um paralelo entre a física empírica e a psicologia empírica. Portanto, em primeiro lugar, temos o conhecimento dos objetos particulares da natureza, a partir dos quais se pode ter um conhecimento teórico, uma fisiologia da natureza. Nesse caso, a psicologia empírica aqui é fisiologia da natureza empírica do sentido interno. De outro lado, se se entende por ‘alma’ a ideia de ‘homem’, isto é, alma em comunidade com o corpo (sentido interno e externo), tem-se então um conhecimento do homem. Este conhecimento também pode ser duplo. No primeiro caso, o homem é entendido como mero animal, que pertence à natureza, é afetado por ela e é passivo em relação a ela. Este conhecimento diz respeito à psicologia empírica, enquanto antropologia escolástica, na medida em que ela é um conhecimento teórico e empírico do homem. Neste caso, há também uma analogia entre o conhecimento do homem teórico (psicologia empírica) e o conhecimento da natureza (física), na medida em que na natureza se encontram os objetos naturais e o homem. Além disso, ambos os conhecimentos são escolásticos. No segundo caso, o conhecimento do homem está relacionado ao que este, mediante sua liberdade, faz de si mesmo. É o conhecimento pragmático, tratado na antropologia pragmática, que se distancia assim da psicologia empírica. Neste caso, o que existe é uma contraposição entre natureza e liberdade. A antropologia pragmática trata do homem na medida em que ele é capaz de ações práticas no mundo. Aqui, tem-se o conhecimento do mundo que fundamenta o conhecimento

pragmático do homem, no qual se leva em conta o comportamento humano inteligente. Deste ponto de vista, o homem pode ser considerado como um ser racional.

3.2. ESCLARECENDO A AFIRMAÇÃO SOBRE A PSICOLOGIA EMPÍRICA NA CRP

Com base nas considerações anteriores, podemos afirmar que existe uma proximidade muito grande entre os termos ‘antropologia’ e ‘psicologia empírica’ na obra de Kant. Suas concepções na década de 1780 são apenas uma consequência do desenvolvimento das ideias do período anterior. O campo do homem (antropologia) é duplo, teórico e pragmático, e a psicologia empírica é associada novamente de forma direta ao conhecimento do primeiro tipo, que é a base para o segundo. Os mesmos resultados do final do período anterior para a psicologia empírica – a perda de conteúdos e o fato de ela ter se tornado um campo pequeno, que precisa ser mais bem desenvolvido – são mantidos (Leite & Araujo 2014).

Desta forma, é possível agora esclarecer o sentido da expressão ‘antropologia pormenorizada’ na *CRP*. Em princípio, ela pode significar três coisas distintas: 1) antropologia geral (escolástica e pragmática); 2) antropologia pragmática; 3) antropologia escolástica. Somos obrigados, porém, a excluir 1) e 2), pelo simples fato de que a antropologia pragmática não pode ser de nenhuma forma considerada um análogo da física empírica. Estes conhecimentos têm naturezas completamente distintas. A física empírica é um conhecimento da academia e a antropologia pragmática é um conhecimento do mundo, um conhecimento popular, embora sistemático. Assim, o termo utilizado por Kant, neste contexto, só pode se referir de forma coerente à antropologia escolástica.

Kant está dizendo, em total concordância com o desenvolvimento prévio de seu pensamento, que a psicologia empírica, depois da cisão introduzida no conhecimento do homem (parte teórica e parte pragmática) e da sua perda de conteúdos, está ainda muito pouco desenvolvida. Ela deve ser mais bem elaborada enquanto um conhecimento teórico da natureza humana a partir da experiência, ou seja, uma antropologia escolástica. Ela deve ser pormenorizada, pois é ainda um conhecimento incompleto, que precisa de maior elaboração. Somente assim ela poderá alcançar talvez a mesma magnitude de outras ciências. Dessa forma, o conceito de antropologia continua muito próximo do de psicologia empírica, mas esta é uma antropologia escolástica, diferente da antropologia de caráter pragmático.

3.3. PSICOLOGIA EMPÍRICA E ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

Apesar de sua identificação com a antropologia escolástica, a psicologia empírica mantém uma relação extremamente forte com a antropologia pragmática no pensamento de Kant. Se 1) o conhecimento do mundo é uma aplicação do conhecimento escolástico, se 2) a antropologia pragmática é baseada no conhecimento do mundo e também é uma aplicação do conhecimento escolástico do homem, e se 3) a psicologia empírica se relaciona com o conhecimento escolástico do homem, então é necessário que a antropologia pragmática seja uma aplicação, em alguma medida, da psicologia empírica no mundo.

Através das análises feitas até aqui, observamos que as diferenças reais entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática, neste período, estão exclusivamente no caráter pragmático desta última. Mas este potencial pragmático havia sido também reconhecido na psicologia na obra de 1765 e parece ser exatamente a partir dele que grande parte das ideias de um conhecimento do mundo e um conhecimento pragmático se desenvolveu. Assim, parece justo dizer que este projeto de uma antropologia pragmática também pode ser considerado, em alguma medida, como um novo projeto de investigação psicológica. Neste sentido, podemos afirmar que a antropologia pragmática contém noções e características de uma psicologia empírica reelaborada.

Wilson (2006) parece estar correto em afirmar que Kant não desejava nem pressupor um dualismo de corpo e alma nem tentar encontrar uma forma de mostrar sua interação – questões tratadas por Platner em sua antropologia e também por Baumgarten em sua psicologia empírica. Kant reconheceu que discussões teóricas e especulativas sobre a alma e o problema corpo-alma (embora ele nunca tenha deixado de refletir sobre o problema tanto em termos metafísicos quanto psicológicos) não precisavam ter lugar em uma antropologia pragmática.

No âmbito da antropologia pragmática, é como se Kant estivesse abrindo mão da investigação e explicação mais precisa acerca da natureza daquela interação para tratar o ser humano como um agente livre, que pode, a partir de sua capacidade de atuar com liberdade, fazer algo de si mesmo, tendo em vista aquilo que lhe foi dado pela natureza. Deste ponto de vista, seria possível a investigação do homem como um todo, reunindo os conceitos de corpo, alma e espírito (inteligência espontânea que pensa, conhece a si mesma, conhece os fenômenos da natureza e age moralmente através da liberdade). Assim, são as ações dos seres humanos o objeto de maior importância nesse tipo de conhecimento, pois é através delas que se pode compreender com maior clareza o que é verdadeiramente característico dos seres humanos. Contudo, para que as ações sejam compreendidas, é necessário primeiro compreender as suas fontes mais básicas, uma tarefa que cabe primeiramente à psicologia empírica.

Kant reservou a parte passiva do espírito humano para a psicologia empírica investigar. Por conta das dificuldades da filosofia teórica em investigar a sua parte ativa, ele buscou investigá-la em sua antropologia pragmática através do estudo das ações práticas humanas e seu comportamento no cotidiano. Dessa forma, a alma passiva, ligada a um corpo humano, e a parte ativa da alma poderiam ser objeto de algum tipo de investigação que fosse inclusive muito útil para a sociedade, levando-se em conta a totalidade do homem. A investigação, portanto, é sobre a natureza essencial do homem, sobre comportamentos humanos, sobre as práticas e costumes humanos, sobre a capacidade humana de agir com inteligência, de fazer escolhas e decidir por cursos de ação para realizar seus desejos e sua felicidade. Nesse sentido, é impossível afirmar que tais questões não fazem parte, em algum grau, das reflexões necessárias em qualquer projeto coerente de uma psicologia científica.

Outro ponto importante é que o conteúdo da segunda parte da antropologia pragmática é quase todo baseado em um vocabulário apresentado na primeira parte, ou seja, em conteúdos de psicologia empírica, sem os quais a existência da segunda parte seria praticamente impossível.

Além disso, todas estas capacidades, e as ações humanas geradas a partir delas, se relacionam em última análise com o que se denomina alma do homem, em sentido geral.

Em suma, o projeto de antropologia pragmática poder ser considerado, ao menos em grande parte, como um novo projeto de investigação da natureza intrínseca e essencial do homem em concreto e, nesse sentido, ele é necessariamente psicológico. Entretanto, em comparação com o que era feito na tradição sob o nome de psicologia, o projeto é agora muito mais empírico e concreto (não especulativo), muito mais baseado em observações e na experiência da vida cotidiana, sendo apresentado de forma sistemática, com uma parte teórica a respeito das capacidades da alma e uma parte voltada para a análise do comportamento do homem no mundo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia kantiana de que a psicologia empírica constitui um conhecimento pouco desenvolvido começou a se estabelecer no final da década de 1770, depois da distinção mais clara entre conhecimento teórico e pragmático do homem. Kant manteve o discurso na *CRP*, mas dessa vez deslocou a psicologia empírica para o âmbito de uma ‘antropologia pormenorizada’. O conceito de antropologia, neste período, passa a significar a totalidade do conhecimento do homem e a divisão do campo em uma parte teórica e outra pragmática é mantida. Além disso, Kant manteve a ligação entre a psicologia empírica e a antropologia teórica ou escolástica. Podemos concluir, portanto, que a afirmação de Kant, na *CRP*, sobre o lugar da psicologia empírica significa que ele estava considerando a psicologia empírica como antropologia teórica, a qual precisava ser mais bem desenvolvida.

No entanto, a psicologia empírica deste período possui uma relação igualmente forte com o ponto de vista pragmático. A diferença entre ‘antropologia’ e ‘psicologia empírica’ é aparentemente muito mais terminológica do que conceitual. O que diferencia os campos neste período de forma mais clara é o caráter pragmático da antropologia pragmática. Portanto, podemos entender a antropologia pragmática, em grande parte, como uma psicologia empírica pragmática. Contudo, é importante deixar claro que não se trata da psicologia empírica da tradição alemã anterior a Kant (p. ex. Wolff e Baumgarten), pois, ainda que esta tenha servido de base para o seu vocabulário e as suas concepções psicológicas, ele fez grandes modificações e acréscimos no material recebido daquela tradição.

De fato, sem a existência da psicologia empírica teórica, uma antropologia pragmática não seria sequer possível, pois a primeira é a base para a segunda. Além disso, os conhecimentos presentes na antropologia dizem respeito à natureza essencial do homem: suas faculdades cognitivas, sensitivas e volitivas, assim como sua capacidade de agir no mundo. No nível individual, se considera o temperamento e o caráter do homem. No nível da espécie, os conhecimentos dizem respeito à fisionomia humana, características essenciais dos gêneros e nações humanos, da própria espécie humana como um todo e seu desenvolvimento. Portanto, o ponto de vista pragmático é completamente permeado por considerações a respeito do homem que envolvem diretamente temas e questões de psicologia.

Podemos concluir, finalmente, que a investigação da relação entre a antropologia pragmática de Kant e a psicologia empírica é imprescindível para a clara compreensão de muitos aspectos do seu pensamento referentes à psicologia. Consequentemente, esta investigação é também útil para a correção de interpretações equivocadas e apressadas a respeito das contribuições de Kant para a psicologia. Em muitos manuais de história da psicologia, por exemplo, Kant é frequentemente reconhecido apenas por suas críticas à cientificidade da disciplina. Nossa análise mostra, porém, que essa é uma apreciação bastante parcial e superficial de suas ideias. Na verdade, Kant considerava este campo de conhecimento como um dos mais essenciais dentre os conhecimentos humanos.

As limitações intrínsecas do presente trabalho, decorrentes da restrição da investigação à década de 1780, não nos permitem afirmar nada sobre a continuidade da posição de Kant nos últimos anos de vida. Para tanto, faz-se necessária uma investigação sistemática sobre o tópico em questão na década de 1890, que será realizada em trabalho futuro. De todo modo, esperamos que o presente estudo possa contribuir para um maior esclarecimento da relação entre psicologia e antropologia no pensamento de Kant, especialmente no que diz respeito à antropologia pragmática.

RESUMO: Apesar de a relação entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática ser amplamente reconhecida na literatura especializada, não há consenso entre os pesquisadores a respeito da natureza exata dessa relação. O presente trabalho tem o objetivo de investigar este tema no pensamento crítico de Kant durante a década de 1780, de forma a contribuir para um maior esclarecimento sobre este ponto. Especificamente, buscamos compreender a afirmação de Kant, feita na *Crítica da Razão Pura* (1781), a respeito da inserção da psicologia empírica em uma antropologia pormenorizada. Nossa análise sugere que na década de 1780 é mantida a ligação entre a psicologia empírica e o ponto de vista teórico do conhecimento do homem. Essa ligação explica a afirmação de Kant. Ela significa que a psicologia empírica deve ser considerada antropologia escolástica (teórica) e deve ser mais bem desenvolvida de modo a constituir um campo de investigação autônomo. Além disso, mostramos que há também uma forte ligação entre os conhecimentos teóricos da psicologia empírica e a antropologia do ponto de vista pragmático.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, psicologia empírica, antropologia pragmática

ABSTRACT: Although the relationship between empirical psychology and pragmatic anthropology is widely recognized in the specialized literature, there is no consensus over the precise nature of this relationship. The present work aims to investigate this topic in Kant's critical period during the 1780s, in order to contribute to a further clarification of this point. More specifically, we seek to understand Kant's statement in the *Critique of Pure Reason* (1781) regarding the inclusion of empirical psychology in a detailed anthropology. Our analysis suggests that in the 1780s the link between empirical psychology and the theoretical point of view of man's knowledge is maintained. This explains Kant's statement. It means that empirical psychology should be considered scholastic (theoretical) anthropology and should be further developed to constitute an autonomous research field. In addition, we show that there is also a strong link between theoretical knowledge of empirical psychology and anthropology considered from the pragmatic point of view.

KEYWORDS: Kant, empirical psychology, pragmatic anthropology

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, S. F. The question of empirical psychology in the pre-critical period: A case for discontinuity in Kant's thought. In S. Bacin; A. Ferrarin; C. La Rocca & M. Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Berlin: de Gruyter, 2013, p. 359-366.
- BONACCINI, J. A. 'Antropologia, ciência da natureza humana "por analogia"'. Kant e-Prints, v. 5, n. 3, (2010), p. 145-161.
- BORGES, M. 'Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant'. Kant e-Prints, v. 2, n. 1, (2003), p. 1-10.
- BRANDT, R / STARK, W. Einleitung. In: *Kants Gesammelte Schriften, Vol. 25*. Berlin: de Gruyter, 1997, p. vii-cl.
- BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Meiner, 1999.
- COHEN, A. *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology, and History*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan, 2009.
- COHEN, A. (ed.). *Kant's Lectures on Anthropology: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FRIERSON, P. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. *Kant's Questions: What is the Human Being?* Abingdon: Routledge, 2013.
- _____. *Empirical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FULGÊNCIO, L. 'O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant'. Kant e-Prints, Série 2, v. 1, n. 1, (2006), p. 89-118.
- GOMES, A. 'Uma ciência do psiquismo é possível? A psicologia empírica de Kant e a possibilidade de uma ciência do psiquismo'. Revista do Departamento de Psicologia da UFF, v. 17, n. 1, (2005), p. 103-111.
- GOUAUX, C. 'Kant's view on the nature of empirical psychology'. Journal of the History of the Behavioral Sciences, v. 8, (1972), p. 237-242.
- HATFIELD, G. Empirical, rational and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. In: P. Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 200-227.
- _____. 'Kant and empirical psychology in the 18th century'. Psychological Science, v. 9, n. 6, (1998), p. 423-428.
- HINSKE, N. Kants Idee der Anthropologie. In: H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*. Freiburg: Alber, 1966, p. 410-427.
- JACOBS, B. / KAIN, P. (eds.). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: de Gruyter, 1900-.
- LEARY, D. E. Immanuel Kant and the development of modern psychology. In: Woodward, W. / Ash, M. (eds.), *The Problematic Science: psychology in nineteenth-century thought*. New York: Praeger, 1982, p. 17-42.

LEITE, D. A. / ARAUJO, S. F. 'Psicologia Empírica e Antropologia no Pensamento Inicial de Kant'. Kant e-Prints, v. 9, n. 2, (2014), p. 27-57.

LEITE, D. A. / ARAUJO, S. F. A Concepção de Psicologia na 'Metaphysica' de Alexander Baumgarten (1714-1762) e Sua Relevância Para a História da Psicologia. In S. F. Araujo / F. Caropreso (eds.), *Temas Atuais em História e Filosofia da Psicologia*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015, p. 43-69.

LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. General introduction. In: Robert Louden and Günter Zöller (eds.), *Immanuel Kant, Anthropology, History and Education. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p 1-17.

MCDONOUGH, R. Kant's argument against the possibility of cognitive science. In: H. Robinson (Hrsg.) *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Band II-1. Memphis, 1995, p. 37-45.

MISCHEL, T. 'Kant and the possibility of a science of psychology'. *The Monist*, v. 51, (1967), p. 599-622.

NAYAK, A / SOTNAK, E. 'Kant on the impossibility of the "soft sciences"'. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 55, n. 1, (1995), p. 133-151.

PEREZ, D. O. 'A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano'. Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia, v. 32, n. 2, (2009), p. 357-397.

_____. 'O significado de natureza humana em Kant'. Kant e-Prints, v. 5, n. 1, (2010), p. 75-87.

_____. 'A relação entre a teoria do juízo e a natureza humana em Kant'. *Educação e Filosofia*, v. 27, n.especial, (2013), p. 233-258.

PLATNER, E. *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Hildesheim: Olms, 2000.

SCHMIDT, C. 'Kant's transcendental, empirical, pragmatic and moral anthropology'. *Kant-Studien*, v. 98, (2007), p. 156-182.

STURM, T. Kant on empirical psychology. In: Watkins, E. (ed.) *Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 163-184.

_____. 'Is there a problem with mathematical psychology in the eighteenth century? A fresh look at Kant's old argument'. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 2, n. 4, (2006), p. 353-377.

_____. 'Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology?' *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 39, (2008), p. 495-505.

_____. *Kant und die Wissenschaften von Menschen*. Paderborn: Mentis, 2009.

WESTPHAL, K. Kant's critique of determinism in empirical psychology. In: H. Robinson (Hrsg.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Band II-1. Memphis, 1995, p. 357-370.

WILSON, H. *Kant's pragmatic anthropology: Its origin, meaning and critical significance*. New York: State University of New York, 2006.

WUNDERLICH, F. *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

ZAMMITO, J. *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

NOTAS / NOTES

1 Os autores agradecem à CAPES e ao CNPq pelo apoio financeiro.

2 Saulo de Freitas Araujo é Professor de História e Filosofia da Psicologia na Universidade Federal de Juiz de Fora. Possui graduação em psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, mestrado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos e doutorado em filosofia pela UNICAMP/Universität Leipzig. Suas pesquisas têm como alvo a relação entre filosofia e psicologia no desenvolvimento histórico da psicologia científica, especialmente na tradição alemã. É autor de vários livros e artigos na área de história e filosofia da psicologia. E-mail: saulo.araujo@ufjf.edu.br

3 Diego Azevedo Leite é doutorando na Universidade de Trento (Itália). Possui graduação e mestrado em psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora e tem publicado trabalhos na área de história e filosofia da psicologia. Particularmente, tem investigado as contribuições de Kant para a área da psicologia e a relação entre a psicologia empírica e a antropologia pragmática. E-mail: diego.azevedo.leite@gmail.com

4 As traduções das passagens da *CRP* citadas neste trabalho são de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão, de acordo com a edição portuguesa publicada pela *Fundação Calouste Gulbenkian*. As demais traduções do alemão são de nossa inteira responsabilidade.

5 *Metábasis eis állo génos* é uma expressão grega que significa 'transgressão para outro campo'. Ao usar essa expressão, Kant parece apenas querer enfatizar que a psicologia empírica foi posta equivocadamente na metafísica, pois ela não pertence a esse gênero de conhecimento e isso constitui uma transgressão.

6 A partir desta obra, o termo 'antropologia' se tornou mais popular, embora, como mostramos (Leite & Araujo 2015), ele já se encontrava na tradição filosófica alemã há muito tempo, inclusive na tradição da *Schulphilosophie*.

7 Kant parece jamais ter afirmado que conhecimentos desse tipo fossem totalmente irrelevantes para o conhecimento do homem. Pelo contrário, em algum grau e para determinada finalidade, eles têm a sua validade. A questão é entender corretamente em que grau e para que finalidade eles são relevantes ou irrelevantes dentro do conhecimento do homem (cf. Sturm 2008, 2009).

8 É importante lembrar que o início do desenvolvimento da ideia de conhecimento do mundo e conhecimento pragmático parece estar ligado à possibilidade de aplicação de conhecimentos da psicologia empírica à vida cotidiana, tal como foi indicado por Kant na obra de 1765, *Anúncio sobre a Organização das Preleções do Semestre de Inverno de 1765/1766* (Leite & Araujo 2014).

9 Não se pode confundir isso com o uso mal intencionado de outros seres humanos simplesmente como meios para atingir fins egoístas – isso não é prudência, mas sim malícia (*Arglist*). Para maiores detalhes sobre esta importante distinção, ver Wilson (2006).

10 Nesta mesma obra, Kant faz duras críticas à pretensão da psicologia empírica de ser uma ciência genuína. Não é possível tratar desta questão no presente trabalho, devido aos seus limites. Outros autores já trataram do tema e existe uma bibliografia razoável a esse respeito (e.g. Gouaux 1972; Hatfield 1992; McDonough 1995; Mischel 1967; Nayak & Sotnak 1995; Sturm 2001, 2006, 2009; Westphal 1995). De qualquer forma, ainda nesta obra, Kant considerou a psicologia empírica como uma teoria natural histórica do sentido interno, isto é, uma descrição natural da alma (MAN, AA 04: 471).

Recebido / Received: 06/07/15

Aprovado / Approved: 25/07/15.

"I THINK" AS FORM AND ACTION: KANT'S SELF BEYOND TIME AND SUBSTANCE

Paulo Jesus*

INTRODUCTION

The qualitative determination of the relationships between time, substance and transcendental apperception reveals a complex labyrinth of trajectories. In the first *Critique* the three concepts circulate through one another without showing a perfect dialectical totality in which each of them could constitute a moment of mediation between the others. It appears that, instead of a stable dynamic triangle emerging, a double structural instability unfolds, specially if the triangle is observed from the vertex of transcendental apperception. This is due to the fact that not only does pure self break its traditionally strong ties with substance, but it also posits itself outside the sphere of time. Indeed, owing to its intellectual and logical non-phenomenal essence, transcendental apperception has no common measure with sensibility and sensible intuition. Furthermore, it cannot belong either to substance or to time, given that only a permanent sensible intuition can correspond to the concept of substance, and that only intuited phenomena can appear in the form of time. Now, by enjoying a state of exception, as the originating condition of the unity of all experience – that is, the common quality of all representations which consists in their being *mine* or being unified *by and in myself* –, transcendental apperception seems to be on the brink of becoming an unstable centre. Without activity, transcendental apperception is reduced to an empty formal concept or judgement, deprived of all mental effectiveness. On the other hand, however, if transcendental apperception does display a real and effective mental activity, as should be necessarily supposed, one must wonder whether and how the *I think* can be conceived simply as a timeless process and, what is more, as an absolutely disembodied, non-substantial, process, as though there were activity without any agent. To be sure, *dynamics* is the centre of any possible science of mind

or self (regardless of the pure or empirical character of that up-and-coming science), and the epistemological foundation of such a dynamics is to be accomplished by connecting time and substance within the pure self as their common unifying condition. Thus, our Kantian reading invites one to discover in his transcendental argumentation an outline of the manner in which this grounding connectedness might be drawn in order to avoid aporetic constellations and, most significantly, in order to give rise to a model of the original self that, without venturing into the realm of rational psychology, is capable of integrating logical determination and dynamic functioning. The instabilities undergone by the self within the transcendental regime might prove to be a coherent strategy for redefining the system of intelligibility in which pure self is embedded and by means of which the foundations of unified experience are to be firmly laid. In the last analysis, to be beyond time and substance is to be legitimately entitled to become the cornerstone, not only of the unity of phenomena, which appear in time, inhere in substance, and constitute all possible experience, but also of the formal unity of the concepts of time and substance themselves. It is nevertheless true that, despite its “being-beyond”, transcendental apperception discloses something *impure* in itself, something that gives primordial evidence for the reality of subjective spontaneity by presenting both its existential and intensive quality.

1. FIRST TRIANGULAR DYNAMIC CONSTELLATION: FROM SELF TO PERMANENCE THROUGH SUBSTANCE

Traditionally, real permanence and unchanging duration is ascribed to substantiality alone: the accidents change, whereas the substance remains. In this respect, it is noteworthy to evoke the Aristotelian matrix that organises the Leibnizian-Wolffian canon. Aristotle (*On the Soul*, II, I, 412a 20-27²) considers the “substance of the soul in the sense of being the form of a natural body, which potentially has life”, so as “actuality”, and, from the two senses of actuality, “possession of knowledge” and “exercise of knowledge”, the philosopher chooses the first, because of its absolute logical priority (possession of anything or of any power precedes logically its usage or exercise). Moreover, the *priority* of this “first actuality” lies in its being continuous and synchronic with every moment of the body’s lifespan, contrary to the “second actuality” which is broken and interrupted in time. Thus, to the substance of the mind is ascribed the most absolute *firstness*: it is formal (eidetic) rather than material, it is actual rather than potential, and even its actuality is of the most eminent quality as “episteme” or “life” itself. This perdurable quality underlies and makes possible, as their causal source, the ever-changing states; and this is what guarantees the real permanence of the soul. The notion of *entelecheia*, *forma substantialis* or force (*vis*, *Kraft*), once it is ontologically validated as the core of substance³, occupies a dominant place in pre-Kantian psychology⁴ in which the substantiality of the soul is construed as a most ultimate and “primitive force”. The “supposition” of such a metaphysical force intrinsic to the soul seems to follow the need for a fundamental principle to explain both the unceasingly motion of consciousness from one perception to another⁵ and the motion of psychological faculties from mere potentiality to actuality⁶. The changing actions and perceptions of the soul must stem from this special principle of mental action, that is a representing force, *vis repraesentativa universi*⁷; and this force is necessarily one and constant

in myself because it must correspond to the simplicity and identity of my thinking substance⁸. Kant, in his *Vorlesungen über Metaphysik* (namely in the chapter on Psychology, reconstituted according to Pölitz's notes⁹, dating back to the winter semester of 1779/1780 at the latest¹⁰), fully endorses the substantial notion of the self as the founding psychological thesis. However, since "force" no longer univocally means substance¹¹, force being rather redefined in terms of "relationship between substance and its accidents" (*respectus der Substanz zum Accidens*)¹², the Kantian dynamic notion of substance allows a plurality of "primitive forces" (*Grundkräfte*) to coexist in the soul and explicitly rejects to reduce the soul to "a primitive force" (*Eine Grundkraft*), to a single common force animating all faculties and yet distinct from them all. Indeed, given the radical different *manners* in which the soul relates to its radically different real determinations, and given that these distinct *relational manners* or *respecti* constitute distinct forces, one is entitled to conclude that force and substance are not interchangeable terms, and that, most importantly, our faculties (e.g. imagination, understanding and reason) are "primitive forces" coexisting in one and the same substance¹³. As a result, the Kantian approach in the *Vorlesungen* becomes more analytic than dogmatic, more "phenomenological" than ontological, relying mainly upon the logical elucidation of my inner intuition of myself as a thinking subject, regarded in contrast with my outer bodily experience. The "thinking substance" (*denkendes Wesen*) or "thinking self" (*denkendes Ich*), it is argued, can be intuitively and logically distinguished from the "corporeal substance" (*körperliches Wesen*). In actual fact, whereas the body can appear as an exterior object and even as something strange and of no use to myself, if I consider for instance one of its limbs as something that can be lost and severed, the individual man as a self-conscious being, on the contrary, is always able to say "I am", for "he remains himself always unchanged and does not lose his thinking self"¹⁴. Therefore, while the body is potentially the basis for an experience of otherness, multiplicity and difference, my thinking self offers the formal sameness and oneness of existence. It follows unsurprisingly that the concept of substantiality may be deduced from "the mere concept of my self (*der blosse Begriff vom Ich*), which is the unchanging (*der unveränderlich*)". Thus, as self-consciousness, I am the only object which always appears directly to itself as being perdurably itself. Even better expressed, being conscious of myself consists in the appearing of "selfhood alone" (*das Ich in sensu stricto oder die Selbstheit nur allein*)¹⁵. On thinking, feeling or saying "I am", it is selfhood or substantiality itself, the pure quality of being a subject, that appears in myself, converting my self into the unique place of its immediate apparition. That is why Kant holds that not only is *my* pure self-consciousness a perfect substance, and the unique self-perception of substance, but it constitutes also the expression of "the substantial itself" (*das substantiale selbst*), "the original concept" (*der ursprüngliche Begriff*) of substance:

[...] Denn dieser Begriff von Ich drückt aus: Die Substantialität. – Substanz ist das erste Subject aller inhärenden Accidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subject, dem alle Accidenzen und Prädicate zukommen, und was gar kein Prädicat von einem andern Dinge seyn kann. Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige substratum, was allen Accidenzen inhäret, ist das substantiale. Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen.¹⁶

Also, the self is the paradigm and the analogical ground of all substantiality; every substance can be understood as the capacity of saying “I am”, capacity that means the “excellent” mode of self-subsisting and self-persisting as an individual existence aware of itself¹⁷. *My self* as pure subject, as the simple consciousness that *I am*, leaving aside all exterior phenomena, expresses the common form and essence of all substance: the *self*-quality hidden in everything which exists but only immediately perceivable in me. *My self* expresses the ultimacy of a subject that cannot be the predicate of any other subject; *my self* shows nothing but the only form of being and only form of relationship which always remains unchanged, and on which depends all change (since change is selfless but never self-free). In this metaphysical context, substance, self and permanence tend to be accommodated in a stable tautological structure. By distinguishing force and substance, Kant announces the position to be developed in the *Critique of pure reason*, namely in the first and second *Analogies*, in which substance belongs to the categories of relation, position that will become a brutal declaration of war against the metaphysical interiority of substance¹⁸. Indeed, as *respectus*, force presents substance from the outside, from the phenomenal field of its actions, and hence substance is not the interior oneness of a force, but only the “*general subject*” of predicates¹⁹ – by the same token, the metaphysics of substance will progressively give way to the causal legality of experience.

2. SECOND TRIANGULAR DYNAMIC CONSTELLATION: FROM SELF TO SUBSTANCE THROUGH TIME

In the first *Critique*, self has no longer an immediate intuition of substance in inner sense, and thus the relationship between transcendental apperception, time and substance are structurally modified. To begin with, both pure time (A144/B183, B224-225) and transcendental apperception (A107, A123, B132-133) are presented as necessarily “abiding” (*stehende*), “perdurable” (*bleibende*), subjective conditions to the extent that they render the succession of phenomena possible without sharing their successive dimension. Indeed, just as all successive sensible phenomena must belong to the universal and permanent form of their intuition, that is, to time, so every successive empirical consciousness must be comprised and unified by my pure and permanent thinking self. Consequently, both pure time and pure self are conceived as timeless, and moreover as correlative transcendental elements. Thus time, as the one and the same receptive form of all intuitions, corresponds to self, as the one and the same active function that unifies all representations. This means that the role played by time in sensibility bears a functional similarity to the role played by transcendental apperception in understanding (B136). Besides, the act of paying attention to any perception, the act of becoming aware of any representational content in the inner sense, and hence in time, entails, according to the self-affection hypothesis (B68-69, B155-156), that a timeless unifying act affects the inner sense. Therefore, by means of this unifying act and of the cognitive motion intrinsically linked to its determining power, not only are the sensible intuitions tied together but the concept of succession itself is also produced. As for the unity of cognitive motion, we should bear in mind the metaphor of drawing a line as the icon of unified time and unifying spontaneity, and thus as the primacy of the never-ending subjective action over the

concomitant objective construct (A33/B50, A102, B137-138, B154-156, A162-3/B203-4, B292). In short, timeless self-affection generates the consciousness of perceptions in time and, simultaneously, determines the time of perceptions. However, closely correlated though they may appear, pure time and pure self cannot be identified, in so far as such an identification would imply a reciprocal levelling that completely denatures their original asymmetry. The Heideggerian interpretation²⁰, therefore, does violence both to the letter and the spirit of the *Critique*. Heidegger's *Kantbuch*, one could daresay, seems to be (more than simply «an "historical" introduction»²¹) an attempt to translate the anthropological stance of *Sein und Zeit* into *critical* and *transcendental* language.

Instead of identifying directly pure time and pure self, one should wonder about the significance of their asymmetry and ask what happens to time when it is submitted to the determining action of transcendental apperception. Here, as is implied in the answer given by the three *Analogies*, the experience acquires its lawful quality, since the temporal modes of connecting phenomena become particular rules of the general law of necessary unity of experience. Expressed with the vocabulary of the *Dissertatio*, the *Analogies* convert the coordinative syntax of time in sensibility into the subordinating syntax of necessary conjunctions in understanding. Evidently, the concept of substance results from this determining asymmetry between the supreme active form of understanding and the temporal form of sensibility. The permanence of substance, in fact, is nothing but an intellectual rule of experience, a regulative principle of unity, which expresses the unification of time in general under the synthetic unity of transcendental apperception.

Besides, permanence of substance has the privilege of being the first principle, the first rule, by which temporal connections, in the sense of "relationships of existence" between perceptions, must be determined (A179/B222). Needless to say, the three *Analogies* of experience rely logically upon the first one; for not only duration, but also succession and simultaneity, require the unity and identity either of one or of a community of substances. Should time remain a pure passive form, my experience as well as my self would be reduced, in Hume's well-known words, to a mere "heap"²², "bundle or collection of different perceptions which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement"²³. Should time of phenomena not be unified in my self, it would have no quantity, no duration, it would remain continuously in a zero degree, as though the world of experience were created and annihilated at every instant (A183/B226). Each instant would be a new, broken, point of time corresponding to a new, broken, atomic perception, as though changing perceptions were self-contained substantial existences²⁴, rather than "particular modes of existence" of a unique unchangeable substance (A186-187/B229-231). Time would constitute an undetermined and undeterminable subjective succession, a succession without the geometrical constraints of the straight line, as if its monadic points remained untied, interrupted, and could not belong to the orderly oneness and universal necessity of an absolutely regular and regulative chain of events. Therefore, without the unifying unity of consciousness, without submitting the "bundle of perceptions" to the unity of the "bundling self"²⁵, so to speak, time is broken and the conjunctions between phenomena are merely associative, and even contrary to the natural atomic character of phenomena themselves. The Humean labyrinth of dissociated perceptions

and *contra-natura* connections cannot be overcome unless one assumes the belonging of every perception to the synthetic unity of consciousness to be the first principle of all representation. Only this *a priori* belonging is able to safeguard the transcendental affinity between phenomena, which renders their connections legitimate, inasmuch as, in their diversity, they must always be accompanied by the same consciousness of myself, through which they must always be *mine*. Now, the notion of “permanence” lies at the heart of such a transcendental structure of belonging and unification: all representations belong to and are unified by the abiding oneness and sameness of pure self, pure time and *substantia phaenomenon*. Firstly, pure self is the permanence of the active unity of all intellectual functions of unity, the permanence of the synthetic act that accompanies every representation; secondly, pure time shows the permanence of a substratum as permanent form of inner sense, the unchanging form in which every sensible change appears; finally, substance in the phenomenon is presupposed as an existing permanent substratum of which all phenomena must be the variable attributes. These three different kinds of permanence are mutually inter-expressive, insofar as they all relate to the same necessary unity of experience, although each of them unfolds a peculiar expression of it according to its own peculiar position in the cognitive process. Thus, unity and permanence *a priori* are decomposed here as unity of the unifying function itself (transcendental apperception), as unity and oneness of the receptive form of phenomena (pure time), and as unity and identity of the “object itself” (*der Gegenstand selbst*, A183/B227), substratum of all change (*substantia phaenomenon*). The idea of their inter-expression is reinforced by the perfect correspondence between this triangle of transcendental conditions and the triangle of their empirical positive surface, which presents the perceivable conditioned data as their exact parallel instances, these are, inner sense, modes of time and changeable accidents or attributes. However, inter-expression does not invalidate the above-mentioned asymmetry, described as the passage from coordination to subordination. Quite the opposite, it reveals that the real inter-expression is to be found between the oneness of time and the identity of object itself. Time, as the formal condition of perceiving phenomenal change, and substance, as the “perdurability of the [phenomenal] subject”, express one another. The concept of time and the concept of the “*phenomenal eternity* of the general *cause*” are one and the same²⁶. Transcendental consciousness, as activity and representation of the unity of experience, must be the condition and the formal principle of this inter-expression.

3. SELF BEYOND TIME AND SUBSTANCE

Transcendental apperception is the condition of unity of forms of intuition and categories alike, and therefore it has in itself nothing of the nature of any of them in general and, more specifically, nothing of the nature of temporal and substantial sensible phenomena (B422). Owing to the logical heterogeneity between sensibility and understanding, my pure self, as determining spontaneity, cannot give rise to any empirical perception of itself as such, and thus remains entirely exterior to appearances embedded in temporal relationships, the given “determinable” (*das Bestimmbar*). In other words, “the determining in me” (*das Bestimmende in mir*, B158n), myself as “intelligence” (*Intelligenz*), is strictly undeterminable, for, by definition, the determining conditions of experience cannot become objects of experience themselves.

The *I think* contains nothing but the form of all possible consciousness, a form without any perceptive content; it reveals the mere logical form of judgment, the simple copulative verb without any self-reflexive determinable subject or predicates (the pure "*est*" of "*S est P*" without *S* nor *P*). Moreover, my original thinking self, as unity of all functions of unity, that is, as unity of the table of categories, is logically prior to all of them and cannot apply to itself any of them. So, if substance there is in my pure consciousness, it has neither "notion" (Ak. IV, 542-543) nor cognitive value because this consciousness is a mere "thought" representing the spontaneity of understanding, and in this mere thought there is nothing but the form of all possible object of knowledge, "the representation of something in general", as opposed to an object susceptible of being determined according to the category and transcendental schema of substance, that is, as phenomenal permanence (A144/B183). In my determining self, far from the self-perception of a substantial being, only there will be the logical form or idea of substance, the general subject of predicates, the representation that accompanies every representation and cannot be accompanied by any other, the pure form of unity on which rest both the unity of time and the unity of experience as represented by the regulative concept of phenomenal substance.

It is undeniable, nevertheless, that the form of consciousness, expressed by the *I think*, implies in itself a unifying function in which logical form and cognitive action are correlative sides of one and the same spontaneity. Now, by being active, the logical form meets with mental operations, and similarly, by being formal, the actions are meant to exhibit an *a priori* legality and differ from the substantial mode of permanent action, that must be determined and schematised *a posteriori*. This raises the question of whether and how transcendental apperception has a particular manner of lasting and being unceasingly active. Paradoxical though it may seem, pure self, despite its timelessness, despite its being beyond time in all its modes, namely the substantial mode of perdurability, appears to claim at the same time a supra-temporal status and the combination of synchronic unity with diachronic identity, according to the spatio-temporal metaphor of "accompanying" (*begleiten*), which indicates the simultaneousness of co-presence and the duration of an act. In reality, if transcendental apperception is asserted to be the act-representation *I think* that "must be able to accompany all representations" (A116, B131), and if this accompaniment is described as a necessary intellectual capacity of adding every new representation to the preceding one (B133), and if this transcendental "addition" is not the theoretical "necessity of a possibility"²⁷, but rather a truly unified and uninterrupted synthetic activity, in accordance with the logical truth of the belonging of every representation to the self and in accordance with the absorption of possibility by necessity allowed by the semantic analysis of logical modalities²⁸, then not only must the *I think* be actually simultaneous to every representation, it must also actually establish a proto-durative and proto-successive principle. The significance of "accompaniment" is not reducible to the power of self-ascription of representations with the subsequent emergence of self-awareness that deploys a timeless act of self-affection eliciting temporal acts of empirical apperception²⁹. The transcendental "accompaniment" of the *I think* involves a lawful unifying unity in the form of logical and cognitive activity, of which the phrase "*muss begleiten können*" offers the most formalised expression. This concept of "accompaniment" demonstrates the unity of all syntheses of representations in myself and formulates that which could be called

the “first-person rule of representation” (to represent *p* as representable is to represent *p* as necessarily attached to a representing self, which must always be an “I”). In addition, the unity of any “object” relies on the unity of the self: there is no proper object-consciousness without self-consciousness³⁰.

It follows that the adequate metaphor to conceive the unity of my consciousness is not that of a theatre in which all representations make their successive entrances and exits attached to the substantial oneness and substantial quantitative unity of a real being, like in the Cartesian theatre, as it has been somewhat caricatured and deconstructed³¹, but rather that of a pure drama without theatre. Kant accepts the sceptical constraints posed by Hume, namely the imperceptibility of the self as such, and the perception of mind as nothing but a manifold that has “no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different”³². Yet, unlike Hume, Kant refuses to take the drama of the mind for “a mere passive admission of impressions”³³, since, given the primordial belonging of representations to the self, one has to suppose necessarily a “*qualitative unity*”: “the unity of the synthesis of the manifold considered like the unity of the theme in a drama, speech or tale” (B114). Thus, the unity of the mind does not require the unity of a *res cogitans*, but only the semantic unity of the *cogitata*; it does not consist in the unity of a theatre, but in the narrative unity of a drama, the inner qualitative unity that assures its intelligibility. As ultimate cognitive operator and logical principle of this qualitative unity, transcendental apperception converts the ontology of *transcendentalia* into logical criteria of knowledge and fulfils the logical functions corresponding to those criteria, that is to say, pure self shows the (perceptively empty) form of the concept of “*being itself*” (*das Wesen selbst*, B429) as *ens unum*, and therefore *ens verum* (B113-115).

However, the efficacy of this formal self remains totally obscure as far as one fails to understand its dynamic reality. Semantic or narrative unity supposes an active intelligence, in which there is a communication of meaning from representation to representation. In the light of the inspiring anti-metaphysical hypothesis of the *Third Paralogism* (A363n), nothing is perdurable in my self but this perfect unifying activity that can be compared to the perfectly smooth communication of movement and force between elastic balls. The unity of movement is kept regardless of the unity or diversity of its agents. So, whereas the substratum of the self is unperceivable and its nature completely unknown, the quality of its action does not postulate any ontological hypothesis and lies solely in the commonly perceivable cognitive effects, namely in the major effect of a semantic-noematic community of representations that necessitates a kind of pragmatic-noetic community. Indeed, the narrative or semantic unification of experience supposes the proto-successive principle of synthetic accompaniment: the narrative power of my transcendental consciousness, consisting, not in the real unity of an author or narrator, but simply in the capacity “of adding a representation to the previous one”³⁴ without any hiatus between them. Every unifying act under the unity of the *I think* produces and expands a systemic and organic community of meaning and knowing that exposes the system and the organism of *myself* as intelligence. Thus, intelligence is irreducible to logical forms, for it encompasses the very formation of Logics, that is to say, it embodies a praxeological and autopoietic organism³⁵. The metaphysical minimalism and parsimony observed in this manner of conceiving the diachronic dimension of the *I think* explains why

the pure self tends to become a simple synchronic unity, the mere co-presence between the *I think* and its representations. The transcendental self is the *I am*, the *I unite*, a transcendental act "always" in the present tense, contrary to the empirical self that perceives its phenomena in memory and imagination through the diverse tenses with their determined quantum ("I was, I am, I shall be")³⁶. Time is in me, as determining self, and I am in time, as determinable self. By being anchored in the timeless present, the transcendental act can be said to contain all times, or even the possibility of time and temporal determination of experience, without merging into any determinable time. Similarly, the act of drawing a line is always moving between the two latest points, and the act of counting is always moving between the two latest unities, in such a way that the act is a pure unified and unifying motion which has no quantum (*Grösse*) in itself but from which, as quantifying principle, stems all possible quantity. In order to understand the complex timelessness of the *I think*, without erasing its synchronic and diachronic transcendental principle, it is necessary to consider the act of drawing a line or counting in its pure actuality, detached from the empirical *quanta* formed by the points or the unities. Thus, the *I think* is the pure act of the passage or transition between representations occurring in myself. Its transcendental mode of acting implies that in the *I think* nothing empirical is available; so its activity consists in a form of transcendental "first actuality" or transcendental "episteme" (in the Aristotelian sense), which renders possible all object of thought (that is any "line" or "number"). The analysis of "accompaniment" shows that the possibility of thought and experience depends on a kind of "arithmetical principle" in the understanding. Kantian pure apperception contains the condition of time and objectivity in general as "the calculable measure or dimension of motion with respect to before-and-afterness" (*Physics*, IV, xi, 219 b 2)³⁷, and thereby reframes the puzzling Aristotelian question on the relationship between time and the "arithmetical" or "counting soul": "the question whether or not time would exist if there were not consciousness" (*Physics*, IV, xiv, 223 a 21-22)³⁸. The reality of time and temporal determination can no longer be safeguarded by the independence and exteriority of objective motion. All motion of nature, and specially the unity of this motion, is not intelligible at any way as long as the transcendental unifying motion of pure self is not viewed as its original and unique source. The combination of space and time in the metaphor of "*begleiten*" exhibits the principle of pure arithmetic (Ak. II, 397) and announces the analogical power of the law of attraction to explain the possibility of matter (Ak. IV, 508 sq) as well as the possibility of thought. The transcendental permanence of the *I think* is metaphorically very much like that of an "attractive force", of which no sensation is available, but from which one can deduce the necessary regularity and legality (*Gesetzmässigkeit*) of phenomenal relations. Conversely, the merely empirical succession in the inner sense would be metaphorically very much like the effect of a "repulsive force" dispersing representations.

The non-empirical perdurability of the *I think* goes together with its non-empirical immobility. Subsequently, Kant's thinking self, like Hume's imagination³⁹, appears to transmit motion from representation to representation by attraction; it operates like a "centre of qualitative gravity", or a "centre of narrative gravity"⁴⁰. The presence, the *nunc stans* quality, of my original self is purely functional; it is a transcendental supposition, not a substantial reality. Of my original self, I only have the consciousness of an act; I do not perceive any real

subject of action. From my perception of a flux of phenomena in my empirical consciousness, I can immediately deduce and be somehow directly aware of a unifying act that must be “always” taking place in my understanding. It goes without saying that this “always” has no truly temporal significance. To represent the *I think* is to represent a *noesis* without *noema*, and an *episteme* without *theorein*. The necessary inference and awareness of an act does not teach anything about the substratum of such an act. Kant explains, in effect, that even the “position of existence”, given by the pure representation of an intellectual act in myself (in such a manner that *I think* and *I am* can be taken for synonymous propositions), must be conceived as “pre-categorical existence”⁴¹, for it rests on the logical supposition of an undetermined matter as material condition of the possibility of the undeterminable existence of the determining act *I think* (B422-423n). If there is an act, there must also be as its previous logical condition *something real upon which* the act must be applied. The awareness of existence does not result from and has not its roots in the activity as such; it rests rather on an “undetermined empirical perception”, the perception of *something undetermined* that exists. That is why one is aware of the existence of the *I think* without knowing anything about its “mode of existence”. Also, as far as the supposedly substantial power of this act is concerned, one can only witness the exercise of it as a kind of “force”, and thereby remain in full ignorance about the substance from which its force must derive. One supposes in the *I think* the pure actuality of force alone, as if it were a free force, a force in its active interval between substance and accidents. In actual fact, Kant assigns a variable “intensive degree” or intensity to the powers of the soul and to consciousness, but this *degree* is independent from any eventual substance (B413-414; Ak. IV, 542); as if it were a simple dynamic dimension. The cognitive counterpart of this notion of *degree* is the awareness without knowledge, the pure consciousness of the effectiveness of a “force”; of which we could be aware as pure force in itself and only know what it produces, namely the passage from one representation to another, the unity of objects of experience. Once again, to know that the mind must have a continuous degree of activation that explains my experience as mine, that is, the communication of unity through my perceptions entails no positive knowledge on the eventual substance from which act and force must stem. This means that just as the existence of the *I think* is thought previously to all determination of perceptions according to the category of existence (whose schema is the “existence in a determined time”, A145/B184), so the active force of the *I think* is thought previously to all determination of perceptions according to the category of substance and causality (whose conjunction is rightly summarised in the *Second analogy*: “wherever there is action, and therefore activity and force, there must also be substance”; A204/B250). In the pure *I*, all categories are thought *generatim* as transcendental functions of unity, but they cannot be applied to the thinking self because there is nothing to be unified, that is, nothing determinable, in my pure self.

CONCLUSION: "THE DETERMINING IN ME"

The instability one observes here between the assumption that the *I think* is beyond time and substance and the comprehensible constraint of linking activity to a substantial basis and to a temporal process reveals a doubled-edge sword, it poses two equally ominous terms in an apparently compulsory disjunction: either the *I think* is merely a logical form and, in that case, its being beyond time and substance is unproblematic but cognitively innocuous, or the *I think* is a real act, and therefore it must take place in real time⁴² and have *something* substantial – in this case one should concede that self-perception conveys substantiality. However, as Kant suggests, form and act must be thought together, for, if a logical form without an act is not efficient, an act without a form is not ("legally") determining. This invites one to rehabilitate⁴³ the identification between logical forms and mental acts, as held by the logicians of Port-Royal⁴⁴. Thus, formal logics and transcendental psychology should merge into one another and the table of categories should be conceived as exhibiting at the same time the system of pure logical Topics and the system of cognitive Praxeology. Indeed, while the logical *form* is the reduced state of the determining function, the unifying *act* constitutes its realized state; reduction and realization are to be understood as two correlated states in the one and the same process of objective determination⁴⁵. The real Kantian *distinguo* lies in the transcendental opposition and cognitive conjunction between the determining and the determinable. The "determining in me" (*das Bestimmende in mir*) is not something determinable but only the condition of all determination to the extent that the unity of pure consciousness, presented by the consciousness *I think–I am*, coincides with the principle of unity expressed in every proposition. The *sum* of *sum cogitans* and the *est* of every '*S est P*' share the same unifying quality. Furthermore, the *sum* "animates functionally" the *est*, and the *est* "formalises logically" and "instantiates propositionally" the *sum*.

The instability above underlined could be portrayed by contrasting Kant's transcendental apperception with Leibniz's *substantial self* and Fichte's *self-positing self*. Leibniz and Fichte would be the opposite poles between which Kant's pure *I think* demonstrates its originality. On the one hand, the Leibnizian *notio completa* integrates real substantial identity and real substantial activity in the absolute unity of the self. The individual substance would express from its unique point of view everything that happens in the past, present or future universe and the *a priori* reason for the connexion of all times in the one and the same self would lie exclusively in the principle of inherence of all past, present and future predicates to the substance (*semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera*)⁴⁶. On the other hand, Fichte conceives the pure self as an act able of intellectual self-perception, that is, able of intuiting himself "only" as *Tathandlung*. So, in this self-perception, there is the intuition of pure self-activity outside time and without substance⁴⁷. In this context, both Leibnizian and Fichtean *Cogito* would be metaphysically stable constructs thanks to their homogeneity: totally substantial to the former and purely self-active to the latter. On the contrary, Kantian transcendental apperception expresses my intellectual synthetic activity as "accompaniment"; and therefore it seems to function *as if* it were a substance, not only as a general container of predicates but also as a centre of continuous activity.

However, given the transcendental character of its activity, the pure Kantian *I* has neither the reality of an individual substance nor the self-intuitive capacity of grasping himself as pure self-determining activity, pure freedom. Indeed, Kant needs to suppose an “undetermined empirical” basis to conceive the existence of the meta-intuitive act *I think*, and a “degree without substance”, an intensity, to construe its meta-categorical active dimension (thus, this pure force does not allow the passage from force to activity and substance, as presented in the *Second analogy*, A204/B250). The instability of the self emerges as the result of a conjunction of heterogeneous elements *a priori*, the transcendental form and transcendental matter of *something in general*; and yet this primordial conjunction guarantees the regularity of the relationship between the determining and the determinable, the unifying and the unifiable, since the *I think* contains the dynamic principle through which every representation of a manifold is necessarily bound to the self and thereby bound to a chain of representations with a necessary order, *myself* as intelligence, i.e. a cognitive praxis and poiesis.

ABSTRACT: If permanence or abiding presence is a common quality shared by transcendental apperception and pure time, this does not imply that one should identify them, in accordance with Heidegger's *daimon*, as connatural structures; instead, it might be more illuminating to uncover the underlying mediation that surpasses their original heterogeneity. This mediating role can be assigned to substance, conceived by Kant himself in a quite Leibnizian vein, as a self-founded force and, hence, an autonomous centre of ever-lasting activity. In a Kantian perspective, however, substance appears to be a fragile mediation, especially as one moves from the *Lectures on Metaphysics* of the 1770's to the first *Critique*, in so far as an essential asymmetry emerges within this triadic community. Thus, whereas pure time and substance remain consistently linked—though space will tend to relate more immediately to substance than time—the thinking self and its activity no longer signify the paradigmatic expression of real substantiality and real duration but “only a substance in Idea”. Located beyond time and substance, the *I think* comes to a sort of inner *instability* oscillating between static timelessness and dynamic production of time, pure self-representation and pure self-(re)presenting activity, logical form and logical act, transcendental unity and actual unification. Indeed, how can *Myself* “function as if” *I* were a substance without being so and, consequently, without being incorporated into a mere form? In other terms, how is one to grasp “activity” without using the idiom of substance and, at the same time, without inactivating it? Form and act must be envisaged, respectively, as the reduced and realized states of the same process, that is, mind or self in its determining motion.

KEYWORDS: I think, transcendental apperception, transcendental psychology.

REFERENCES

- ALLISON H., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- ARISTOTLE, *The Physics I*, trans. by P. H. Wicksteed & F. M. Cornford (Loeb Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1980.
- ARISTOTLE, *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, trans. by W. S. Hett (Loeb Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1986.
- ARISTOTLE, *The Metaphysics*, trans. by H. Tredennick (Loeb Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1989.
- ARNAULD A. & NICOLE P., *La Logique ou L'art de penser*, éd. critique par P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1993.
- BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica (Editio VII)*, Hildesheim, Olms, 1982 [1779].
- BENNETT J., *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

- BUCHDAHL, G., *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1992.
- CARNAP R., *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, Chicago University Press, 1956.
- CHISHOLM R. M., *Person and Object: A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin, 1976.
- CHISHOLM R. M., *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- CHISHOLM R. M., *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge, CUP, 1996.
- DENNETT D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991.
- DYCK, C., *Kant and Rational Psychology*, New York, Oxford University Press, 2014.
- ECOLE J., *La métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim, Olms, 1990.
- FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo*, Hamburg, Meiner, 1994.
- GIL F., *Traité de l'évidence*, Grenoble, Millon, 1993.
- GIL F., *La conviction*, Paris, Flammarion, 2000.
- HEIDEGGER M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe II, Band 25*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER M., *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe I, Band 3*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1991.
- HENRICH D., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994.
- HUME, *A Treatise of Human Nature*, I, IV, II, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896.
- JESUS, P., *La poétique de l'ipse: étude sur le 'Je pense' kantien*, Bern, Peter Lang, 2008.
- KANT, I. (1900–). *Kants gesammelte Schriften* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Ed.). Berlin, G. Reimer / W. de Gruyter.
- KANT, "Vom inneren Sinne/Du sens interne", *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 119, 1987/IV, 424-434.
- KITCHER P., *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- KITCHER, P., *Kant's thinker*, New York, Oxford University Press, 2011.
- KLEMMME, H. F., *Kants Philosophie des Subjekts: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg, Meiner, 1996.
- LEIBNIZ, G.W. (1965–). *Die philosophischen Schriften* (C. I. Gerhardt, Ed.) (7 vols.). Hildesheim, Olms.
- LONGUENESSE B., *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, Puf, 1993.
- WOLFF C., *Psychologia empirica*, ed. J. Ecole, Hildesheim, Olms, 1968 [1738].
- WOLFF C., *Psychologia rationalis*, Hildesheim, Olms, 1972 [1740].

NOTES

* Paulo Jesus studied philosophy and psychology at Coimbra Univ and Univ Catholique de Louvain. In 2006, he obtained a PhD in Philosophy and Social Sciences at EHESS-Paris with a dissertation on time, selfhood and cognition based on Kant's critical works, published by P. Lang (*La poétique de l'ipse: étude sur le 'Je pense' kantien*, 2008). He has lectured several research seminars at Collège international de philosophie (CIPH, Paris, France) and was a Visiting scholar at New York University and Columbia University. He was also a Stagiaire Post-doc at the Centre for Research in Applied Epistemology (CREA, Paris) and a Professeur invité at EHESS. Presently, he is researcher at the Philosophy Centre of Lisbon University, and lecturer of Law Philosophy at Portucalense University.

2 ARISTOTLE, *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, trans. by W. S. Hett (Loeb Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1986, pp. 68-69. On "substance", see *Metaphysics*, V, VIII, 1017b 10-26 and VII, I-VI, 1028a-1032a 11, in ARISTOTLE, *The Metaphysics*, trans. by H. Tredennick (Loeb Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1989, pp. 238-241, 310-337.

3 Let us remember the famous Leibnizian rehabilitation of *forma substantialis* and the foundation of physics on a dynamic conception of substance reacting against Cartesian mechanicism and Malebranchian occasionalism: "[...] ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere. [...] [H]inc judicari potest, debere in corporea substantia reperiri *entelechiam primam*, tandem *πρωτον δεκτικον* - vim scilicet motricem primitivam, quae praeter extensionem (seu id quod est mere geometricum) et praeter molem (seu id quod est mere materiale) superaddita, semper quidem agit [...]." (LEIBNIZ, "De ipsa natura", PS IV, pp. 508, 511; see also e.g., PS II, 58, 93, 137; III, 260, 356, 457; IV, 470, 499.)

4 As for Wolffian systematic psychology, see WOLFF C., *Psychologia empirica*, ed. J. Ecole, Hildesheim, Olms, 1968 [1738], and ID., *Psychologia rationalis*, Hildesheim, Olms, 1972 [1740]. For a succinct presentation, see ECOLE J., *La métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim, Olms, 1990, p. 261-326.

5 Leibniz presents the "force", "tendency" or dynamical principle that makes the soul (and all substances in general) move from one perception to another, as "appetition" or "appetite" (*appetitio, appetitus*); see e.g. LEIBNIZ, PS III, 347, 575. Wolff conserves the same conceptual couple, perception and appetite, the former is a state and the latter a *principium mutationum*, thence an active force: "*Anima vi quadam praedita est. Anima substantia est & cum in eadem perceptiones aliae succedant aliis, ex perceptionibus nascantur appetitus, ex appetitibus denuo perceptiones, quemadmodum universa loquitur Psychologia empirica, status ejus mutatur. Vi igitur praedita est.*" (WOLFF C., *Psychologia rationalis*, §. 53, p. 35.) See also *ibid.*, §. 56, p. 37 (*Anima continuo tendit ad mutationem status sui*), §. 58, p. 38 (*Status animae continuo mutatur*), and §. 67, p. 45 (*Natura animae in eadem vi repraesentativa consistit.*)

6 Cf. WOLFF, *ibid.*, §. 54, p. 35-36 (*Vis & facultas animae a se invicem differunt*), §. 55, p. 36 (*Vi animae actuantur, quae per facultates ejusdem in eadem possibilia intelliguntur*), §. 60, p. 39 (*Eadem vi omnes animae actiones producantur*), and §. 61, p. 40 ([...] *anima igitur vi eadem nunc sentit, nunc imaginatur, nunc meminit, nunc reminiscitur, nunc attendit, nunc reflectit, nunc notiones format, nunc judicat, nunc ratiocinatur, nunc appetit, nunc aversatur, nunc libere vult, nunc non vult.*)

7 Let us observe the agreement shown by Leibniz, Wolff and Baumgarten on this topic. "[...] Dieu a mis dans chaque Ame une *Concentration du monde*, ou la force de représenter l'univers suivant un point de vue propre à cette Ame, et c'est ce qui est le principe de ses actions, qui les distingue entre elles et des Actions d'une autre Ame. Car il s'ensuit qu'elles auront continuellement des changements qui représenteront les changements de l'univers, et que les autres Ames en auront d'autres, mais avec correspondance." (LEIBNIZ, "Extrait du dictionnaire de M. Bayle", PS IV, p. 542; cf. also PS II, pp. 114, 171; PS IV, 476, 484, 523, 554; PS VI, 326; PS VII, p. 529.) "*Anima habet vim sibi repraesentandi hoc universum limitatam materialiter situ corporis organici in universo; formaliter constitutione organorum sensoriorum.* [...]" (WOLFF, *ibid.*, §. 63, p. 42.) "*Vis repraesentativa universi est natura animae, quatenus repraesentationes istas actuat; essentia vero, quatenus ad tales potius, quam alias, tali potius, quam alio ordine actuandas restringitur.* [...]" (*Ibid.*, §. 68, p. 46.) "*Vis repraesentativa universi pro positu corporis humani in eodem, cum hinc pendentibus ipsius modis, est complexus determinationum animae internarum, quae mutationum eius & inhaerentium ipsi accidentium principia sunt.* [...]" (BAUMGARTEN A. G., *Metaphysica (Editio VII)*, Hildesheim, Olms, 1982 [1779], §. 758, p. 302.)

8 "*Vis animae nonnisi unica est. Anima enim simplex est, adeoque partibus caret. Ponamus jam animam plures habere vires a se invicem distinctas: cum unaquaeque in continuo agendi conatu consistat, unaquaeque peculiare requiret subjectum, cui inest. Atque ita plura concipiendi erunt entia actualia a se invicem distincta, quae cum simul sumta anima sint, erunt ejusdem partes: quod utique absurdum per demonstrata.*" (WOLFF C., *Psychologia Rationalis*, §. 57, p. 37.)

9 KANT, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, Ak. XXVIII-1, Berlin, Gruyter, 1968, pp. 221-301.

10 The dating of the diverse *Vorlesungen* is proposed by H. F. KLEMMME, *Kants Philosophie des Subjekts: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg, Meiner, 1996, pp. 122 sq.

11 On the Kantian distinction between substance and force, cf. HENRICH D., *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994, pp. 27-28.

12 "Wolff nimmt Eine Grundkraft an und sagt: Die Seele selbst ist eine Grundkraft, die sich das Universum vorstellt. Es ist schon falsch, wenn man sagt: die Seele ist eine Grundkraft. Dieses kommt daher, weil die Seele falsch definiert ist, wie die Ontologie lehrt. Kraft ist nicht, was den Grund der wirklichen Vorstellung in sich enthält, sondern der respectus der Substanz zum Accidens, so fern in derselben der Grund der wirklichen Vorstellungen enthalten ist. *Die Kraft ist also nicht ein besonderes Princip, sondern ein respectus*. Wer also sagt: anima est vis, der behauptet, dass die Seele keine besondere Substanz sey, sondern nur eine Kraft, also ein Phänomenon und Accidens." (Ak. XXVIII-1, 261.) In the *Dissertatio* (§. 28), Kant had already held this conception of force as *respectus* that must be given by experience: "Nam, cum *Vis* non aliud sit, quam *respectus* substantiae A ad aliud quiddam B (accidens), tanquam rationis ad rationatum: vis cuiusque possibilitas non nititur identitate causae et causati, s. substantiae et accidentis, ideoque etiam impossibilitas virium falso confictarum non pendet a sola contradictione. Nullam igitur vim originariam ut possibilem sumere licet, nisi datam ab experientia, neque ulla intellectus perspicacia eius possibilitas a priori concipi potest" (Ak. II, 416-417).

13 "Da wir nun in der menschlichen Seele reale Bestimmungen oder Accidenzen von wesentlich verschiedener Art antreffen; so bemüht sich jeder Philosoph umsonst, solche aus Einer Grundkraft herzuleiten. [...] Z. E. das Gedächtniss ist nur eine Imagination vergangener Dinge, also keine besondere Grundkraft. Die Imagination selbst aber können wir nicht weiter herleiten. Demnach ist das bildende Vermögen schon eine Grundkraft. Ferner so ist die Vernunft und der Verstand a priori." (Ak. XXVIII-1, 262.)

14 "Es kann ein Mensch viele von seinen Gliedern verlieren, desswegen bleibt er doch, und kann sagen: Ich bin. Der Fuss gehört ihm. Ist er aber abgesägt, so sieht er ihn eben so an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muss. Er selbst aber bleibt immer unverändert, und sein denkendes Ich verliert nichts. Es sieht also jeder leicht ein, auch durch den gemeinsten Verstand: dass er eine Seele habe, die vom Körper unterschieden ist." (Ak. XXVIII-1, 225.)

15 Ak. XXVIII-1, 265.

16 Ak. XXVIII-1, 225-226.

17 Leibniz had already stated that to conceive a substance is to conceive a being able of saying "I am", so all substances are thought of by analogy with my conscious experience of being a self: "Pour juger de la notion d'une substance individuelle, il est bon de consulter celle que j'ai de moy même, comme il faut consulter la notion spécifique de la sphere pour juger de ses propriétés" (LEIBNIZ, "Remarques sur la lettre de M. Arnauld", PS II, 45); "Et comme je conçois que d'autres Estres ont droit aussi de dire moy ou qu'on peut penser ainsi pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance" (LEIBNIZ, "Sur ce qui passe les sens et la matière", PS VI, 488).

18 For an in-depth analysis of the transition from Wolffian Rational Psychology to Kantian critical thought, see Dyck, C., *Kant and Rational Psychology*, New York, Oxford University Press, 2014.

19 "Das Ich bedeutet das Subject, sofern es kein Prädicat von einem andern Dinge ist. Was kein Prädicat von einem andern Dinge ist, ist eine Substanz. Das Ich ist *das allgemeine Subject* aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht also gar nicht an, dass das Ich ein Prädicat von etwas andern wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Wesen seyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht sagen: ein anderes Wesen ist das Ich. Folglich ist das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Substanz." (Ak. XVIII-1, 266.)

20 HEIDEGGER M., *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe I, Band 3*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1991, § 34, pp. 188-195. See also ID., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe II, Band 25*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, § 11. b, pp. 150-153, § 25. c-e, pp. 389-399. The Heideggerian identification of selfhood with temporality, based on his interpretation of Kantian time as "pure self-affection" (*reine Selbstaffektion*), corresponds to the central subject matter of *Sein und Zeit*, that is, "temporality as the ontological sense of the concern" (*Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*); see §§ 61-65.

21 HEIDEGGER M., *Kant und das Problem...*, op. cit., p. XVI.

22 "[...] [W]e may observe, that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity. Now as every perception is distinguishable from another, and may be consider'd as separately existent; it evidently follows, that there is no absurdity in separating any particular perception from the mind; that is, in breaking off all its relations, with that connected mass of perceptions, which constitute a thinking being." (HUME, *A Treatise of Human Nature*, I, IV, II, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896, p. 257.)

23 HUME D., *Treatise*, Book I, Part IV, Sect. VI, p. 300.

24 "I have already prov'd, that we have no perfect idea of substance; but that taking it *for something, that can exist by itself*, 'tis evident every perception is a substance, and every distinct part of a perception a distinct substance [...]." (HUME, *Treatise*, I, IV, V, p. 292.)

25 As for the self-insufficiency of the *self-as-bundle* and the supposition of an active substratum, see CHISHOLM R. M., *Person and Object: A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin, 1976, p. 52 ; ID., *The First Person : An Essay on Reference and*

Intentionality, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, pp. 87-88 ; Id., *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, Cambridge, CUP, 1996, p. 103-104.

26 “Porro, quoniam possibilitas mutationum et successionum omnium, cuius principium, quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu Temporis, supponit perdurabilitatem subiecti, cuius status oppositi succedunt, id autem, cuius status fluunt, non durat, nisi sustentetur ab alio: conceptus temporis tamquam unici infiniti et immutabilis, in quo sunt et durant omnia, est *causae generalis aeternitas, phaenomenon*.” (Diss. IV, §. 22, Sch.; Ak. II, 410.)

27 This is possibly the most current interpretation of the Kantian proposition “*muss begleiten können*”: “this principle affirms only the necessity of the possibility of attaching the ‘I think’, not the necessity of actually doing so” (ALLISON H., *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 137).

28 Necessity includes and surpasses possibility just as that which is “logically true” (namely the synthetic unity of transcendental apperception) includes and surpasses that which is simply “not logically false”. See e.g. CARNAP R., *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, Chicago University Press, 1956, p. 173 sq.

29 J. BENNETT refers to this interpretation of transcendental synthesis as the “genetic interpretation” and opposes it to the “analytic interpretation” which insists on the combination and unity between past and present representations (see *Kant’s Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, pp. 111-112, 118 *passim*).

30 To our mind, this is the main thesis maintained by Kitcher, P., *Kant’s thinker*, New York, Oxford University Press, 2011.

31 Cf. DENNETT D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991, ch. 4, *passim*.

32 “The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos’d.” (HUME, *Treatise*, I, IV, VI, p. 301.)

33 HUME, *Treatise*, I, III, II, p. 121.

34 “Si un réseau de récits ne se confond pas avec l’aperception, celle-ci est très précisément déterminée par la capacité qu’a le «je» d’ajouter une représentation à la précédente : sa structure est en quelque sorte narrative” (GIL F., *La conviction*, Paris, Flammarion, 2000, p. 49).

35 We have developed this argument in Jesus, P., *La poétique de l’ipse: étude sur le ‘Je pense’ kantien*, Bern, Peter Lang, 2008.

36 “Man muss die reine (transsc:) Apperception von der empirischen apperceptio percipientis von der apperceptiva/percepti unterscheiden. Die erste sagt bloss ich bin. Die zweyte ich war, ich bin, und ich werde seyn d.i. ich bin ein Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen [seyn] Zeit wo dies Bewusstseyn ich bin allen Dingen Bestimmung meines Daseyns als Grösse gemein ist.” (KANT, “Vom inneren Sinne/Du sens interne”, *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 119, 1987/IV, p. 426.)

37 ARISTOTLE, *The Physics I*, trans. by P. H. Wicksteed & F. M. Cornford (Loeb Library), Cambridge MA, Harvard University Press, 1980, pp. 386-387.

38 *Ibid.*, pp. 418-419.

39 “Here is a kind of ATTRACTION, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms. Its effects are every where conspicuous; but as to its causes, they are mostly unknown, and must be resolv’d into *original* qualities of human nature, which I pretend not to explain.” (HUME, *Treatise*, I, I, IV, p. 60.)

40 Cf. DENNETT D., *ibid.*, pp. 418, 451, *passim*.

41 GIL F., *Traité de l’évidence*, Grenoble, Millon, 1993, pp. 257-258.

42 “If time is not real, then the accounts of the identity of a mind through time, and of the cognitive processes that enable us to have knowledge, are incoherent. Conversely, if the theories of synthetic processing and apperception are true, then time is real.” (KITCHER P., *Kant’s Transcendental Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 141.)

43 On the meaning of such rehabilitation, see LONGUENESSE B., *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l’Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, Puf, 1993, pp. XII and 76 sq.

44 According to the logicians of Port-Royal, Logics is the “art of thinking” and “this art consists in the reflections the men have made on the four main operations of their mind, *conceiving, judging, reasoning, & ordering*” (“La Logique est l’art de bien conduire sa raison dans la connoissance des choses, tant pour s’en instruire soi-même, que pour en instruire les autres. Cet art consiste dans les reflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales operations de leur esprit, *concevoir, juger, raisonner, & ordonner*.”) (ARNAULD A. & NICOLE P., *La Logique ou L’art de penser*, éd. critique par P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1993, p. 37.)

45 We represent the relationship between these two poles of reduction and realization in line with G. BUCHDAHL's dynamic model of the Kantian transcendental structure (*Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 8-11, 56-64, *passim*).

46 "Il est vrai que mon expérience intérieure m'a convaincu *a posteriori* de cette identité, mais il faut qu'il y en ait une [raison] aussi *a priori*. Or, il n'est pas possible de trouver une autre, si non que tant mes attributs du temps et état précédent, que mes attributs du temps et état suivant sont des predicats d'un même sujet, *insunt eidem subjecto*. [...] [I] faut avouer que ces predicats estoient des lois enfermés dans le sujet ou dans ma notion complete, qui fait ce qu'on appelle moy, qui est le fondement de la connexion de tous mes états differens et que Dieu connoissoit parfaitement de toute éternité." (LEIBNIZ, "Remarques sur la lettre de M. Arnauld", PS II, 43.)

47 "Ubrigens ist es richtig[,] dass man in der Philosophie von einem Postulate ausgehen müsse; auch die Wissenschaftslehre thut diess, und drückt es durch Tathandlung aus. Diess Wort *wurde* nicht verstanden; es heisst aber, und soll nichts anderes heissen, als man soll innerlich handeln, und diesem Handeln zusehen. [...] Der Begriff oder das Denken des Ich in dem auf sich handeln des Ich selbst, und ein Handeln im Handeln auf sich selbst, giebt ein Denken des ich, und nichts anderes; beide erschöpfen sich gegenseitig; das Ich ist, was es sich selbst setzt, und weiter nichts, und was sich selbst setzt, und in sich selbst zurückgeht[,] wird ein Ich, und nichts anderes." (FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo*, Hamburg, Meiner, 1994, pp. 28-29; see also *ibid.*, 48-49, 130, *passim*.)

Recebido / Received: 27/07/15.

Aprovado / Approved: 22/08/15.

A CRÍTICA DA RAZÃO PURA E A HISTÓRIA DA PSICOLOGIA:
DE OBJETO HISTÓRICO A INSTRUMENTO DE ANÁLISE
THE CRITIQUE OF PURE REASON AND THE HISTORY OF
PSYCHOLOGY: FROM A HISTORICAL OBJECT TO
AN ANALYTICAL DEVICE

*Arthur Arruda Leal Ferreira**

A tarefa deste artigo é propor algumas linhas de diálogo entre setores do pensamento kantiano, notadamente a *Crítica da Razão Pura* (1871/1994) e o campo da história da psicologia. A tomada desta crítica em particular não exclui a abordagem de outros textos kantianos e muito menos de comentadores que utilizam este texto para colocá-lo em relação à produção dos saberes a partir do século XVIII. E o campo da história da psicologia será considerado a partir de uma abordagem não-evolucionista em que as condições de surgimento deste saber se dariam a partir de uma série de modos de conhecimento, práticas e experiências heterogêneas e contingentes².

O texto aqui presente claramente se dividirá em duas partes. Na primeira parte será trabalhada de forma mais positiva as contribuições da crítica kantiana para a constituição de um determinado projeto de psicologia, notadamente o que Canguilhem (1956/1972) pôde designar de uma psicologia enquanto uma “Ciência da Experiência”, referindo-se à constituição dos primeiros laboratórios de psicologia a partir do terceiro quarto do século XIX. A hipótese aqui considerada é que as críticas kantianas aos modos de psicologia existentes no século XVIII foram mais orientadores para os saberes psicológicos posteriores que suas proposições mais positivas deste autor sobre este saber.

A segunda parte do texto será conduzida a partir de apropriações que autores como Figueiredo (1996) e, especialmente, Foucault (1966) fizeram da *Crítica da Razão Pura* (1871/1994) para mapear um conjunto de modos de conhecimento e de experiências que

são constitutivos dos saberes psicológicos. Em outras palavras, o que se busca aqui não seriam tanto as pistas específicas dos desdobramentos críticos em certos projetos psicológicos, mas o entendimento de todo um modo de arranjo de saberes e experiências modernos que seriam fundamentais na descrição dos modos de psicologia contemporâneos. À guisa de conclusão será feita uma discussão sobre o sentido político destas apropriações críticas no campo da história da psicologia. Passemos ao exame detalhado de cada parte.

OS VETOS KANTIANOS COMO BALIZADORES DE UM MODO DE PRODUÇÃO EM PSICOLOGIA

Em trabalhos como os de Araújo (2013) é possível encontrar pistas das contribuições mais positivas de Kant para a psicologia. Pistas igualmente destacadas por Canguilhem (1956/1972: 114), segundo o qual para Kant não restaria espaço na psicologia senão em uma “*Antropologia*, como propedêutica de uma teoria da habilidade e da prudência, coroada por uma teoria da sabedoria”. No entanto, na perspectiva deste artigo, as posições mais positivas nos textos kantianos sobre a psicologia não produzem heranças tão vigorosas para este campo quanto geraram as suas críticas. E antes de apresentar tais problematizações, é importante destacar brevemente que tipo de psicologia Kant põe em questão, especialmente na *Crítica da Razão Pura* (1871/1994). Para Canguilhem estes modos de fazer psicologia estão vinculados ao que ele designa como projeto de psicologia como “Ciência da alma”. O autor assim caracteriza esta psicologia entendendo-a como uma interpretação equivocada do pensamento cartesiano:

Toda a história desta psicologia pode se escrever como a dos contra-sentidos dos quais as *Meditações* (Metafísicas) foram a ocasião sem ter a sua responsabilidade... As *Meditações* são chamadas por Descartes *Metafísicas* porque elas pretendem atingir diretamente a natureza e a essência do *Eu penso*, na apreensão imediata de sua existência. A meditação cartesiana não é uma confidência pessoal (Canguilhem, 1956/1972: 111-112).

Mais adiante Canguilhem descreve algumas de suas principais orientações:

É que se desconheceu o ensinamento de Descartes ao mesmo tempo constituindo, contra ele, uma psicologia empírica como história natural do eu – de Locke a Ribot, através de Condillac, os Ideólogos franceses e os Utilitaristas ingleses – e constituindo, segundo ele, acreditava-se, uma psicologia racional fundada numa intuição de um Eu substancial (Idem: 113).

Em outra importante fonte para a compreensão da psicologia no século XVIII, Vidal (2006) reconhece uma psicologia positiva e de caráter naturalista, conforme os critérios da época, contrapondo-se a autores como Boring (1979), que reconheceriam apenas na psicologia do século XIX um esforço científico. Este modo de fazer psicologia já se faria presente desde fins do século XVI em trabalhos de teologia reformista de base tomista, e mais tarde na escola eclética escocesa, nos ideólogos franceses e no pensamento metafísico de Christian Wolff. Estas orientações tão diversas teriam em comum a proposta de definição das faculdades da alma imortal humana e a determinação da sua relação com o corpo, enquanto substâncias de naturezas

distintas. Igualmente há toda uma valorização da auto-observação, dada a suposição de que o conhecimento do próprio espírito é mais fácil de que dos próprios objetos externos. Numa das versões mais elaboradas da psicologia deste período e central para a crítica kantiana teríamos o pensamento dogmático de Christian Wolff. No esforço de elaborar uma “pura ciência da alma”, este autor lançou mão de duas abordagens complementares: a *Psychologia Rationalis* surgida em 1734 (dada na postulação *a priori* de modo dedutivo das faculdades da alma) e a *Psychologia Empirica* publicada em 1732 (dada na descrição *a posteriori* da alma pela introspecção). Esta divisão proposta é crucial para a crítica kantiana.

A *Psychologia Rationalis* é um dos alvos centrais da *Crítica da Razão Pura* (1871/1994). É possível estabelecer que a finalidade desta Crítica é demarcar os limites para o nosso conhecimento legítimo, especialmente em relação à metafísica, balizada pela nossa Razão Pura. Ao mesmo passo que este balanço entre componentes racionais e sensíveis seria bem executado por algumas ciências como a matemática e a física, na metafísica haveria um predomínio indevido da Razão Pura, sem interferência da experiência sensível. Mais especificamente na terceira parte deste texto, na *Dialética Transcendental*, são examinados os produtos desta Razão Pura, as Ideias de Razão (como a ideia de Alma Imortal), geradas na busca de um termo incondicionado, que seria tomado inadequadamente como uma *coisa em si*. A tarefa da Dialética kantiana seria, pois, demonstrar os paralogismos presentes nas Ideias de Razão, como os que se encontram presentes nas metafísicas teológicas, cosmológicas e psicológicas (como a de Wolff).

O argumento básico contra a *Psychologia Rationalis* é que o suposto conhecimento de uma alma imortal está assentado na experiência de um eu, ou o sentido interno fenomenal, que nada mais seria do que uma intuição empírica, que diz respeito ao próprio tempo da consciência, de resto, bem diferente do que Kant entende pelo *Eu penso*. Este seria uma pura função de organização da experiência e sujeito de todo julgamento de apercepção, sobre o qual não poderia recair qualquer apreensão direta, uma vez que ele é condição transcendental de todo conhecimento. O erro da *Psychologia Rationalis* estaria em tomar este *Eu penso*, enquanto função transcendental do conhecimento, como algo passível de ser vivenciado como o nosso *eu empírico*. Nada teria a ver, pois, com qualquer abordagem *a priori* da alma imortal. Toda apreensão empírica das condições *a priori* do nosso conhecimento seria impossível: o *Sujeito Transcendental* para Kant seria a condição de todo o conhecimento, e jamais objeto de qualquer intuição direta ou algo substancializável. Em outras palavras, para este autor a *Psychologia Rationalis* nos levaria a confundir o *eu determinante* com o *eu determinável*; sujeito com objeto. Nas palavras do pensador:

De tudo isto se vê que a psicologia racional deve a sua origem a um simples mal entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto e, em seguida a ela aplicada a categoria de substância (1781/1994: 359-360).

Se o *Eu penso* da *Psychologia Rationalis* não é passível de se tornar objeto de uma ciência, uma vez que condição de todas as ciências, resta o *Eu empírico*, tema da *Psychologia Empirica*. Mas, persiste a pergunta: caberia uma ciência aqui? A resposta de Kant (1786/1989) nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* é que a *Psychologia Empirica* não seria uma ciência nem

mesmo *impropriamente dita*, como a química (que assim seria por não operar com relações matemáticas - ao menos em 1786). Passemos a palavra a Kant:

A psicologia empírica está mais distanciada que a química da classe da ciência da natureza propriamente dita, primeiro, porque a matemática não é aplicável aos fenômenos do sentido interno e a suas leis, pois teria que se ter em conta em tal caso somente a lei de continuidade no fluxo das mudanças do dito sentido interno. Mas, a ampliação do conhecimento assim obtido se relacionaria com o conhecimento obtido pela matemática dos corpos de maneira semelhante ao modo como se relaciona a doutrina das propriedades da linha reta com toda a geometria. Pois a pura intuição interna, na qual devem se constituir os fenômenos da alma é o tempo, mas este tem uma só dimensão. A doutrina empírica da alma jamais poderá se aproximar da química como arte sistemática de análise, ou doutrina experimental, uma vez que nela, o múltiplo da observação interna está separado somente por uma simples divisão no pensamento, sem poder manter-se separado, e unificar-se de novo arbitrariamente; menos ainda poderá se submeter outro sujeito pensante a nossa busca, de tal modo que seja conforme a nossos propósitos, e inclusive a observação em si mesma altera e distorce o estado do objeto observado. Por isso, a psicologia nunca pode ser mais do que uma doutrina histórica do sentido interno, e como tal, tão, tão sistemática quanto possível, uma simples descrição da alma, mas não uma ciência da alma, nem uma doutrina psicológica experimental (Kant, 1786/1989: 32-33).

Se as críticas à *Psychologia Rationalis* apontavam para uma impossibilidade desta na superação da demarcação entre saber científico legítimo e metafísico para a *Psychologia Empirica* haveria um caminho demarcado pelos vetos estabelecidos nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (Kant, 1786/1989). Para que um dia ela pudesse perfilar entre as ciências (mesmo impropriamente ditas) ela teria que:

1. Descobrir o seu elemento de modo similar à química, para com isto efetuar análises e sínteses;
2. Facultar ao exame deste elemento um estudo de tal modo objetivo, em que sujeito e objeto não se misturem como na introspecção;
3. Produzir uma matematização mais avançada que geometria da linha reta, apta a dar conta das sucessões temporais do sentido interno.

E estas respostas serão dadas pela apropriação de dispositivos conceituais e metodológicos da fisiologia sensorial do século XIX. É desta forma que esta se torna uma das bases dos modos de produção de psicologia do final do século XIX não apenas por seu suposto valor intrínseco enquanto saber científico, mas por armar e amparar este saber contra críticas como as de Kant e de outros filósofos³. Vejamos algo deste processo.

A IMUNIZAÇÃO CONTRA OS VETOS KANTIANOS: FISIOLOGIA SENSORIAL E PSICOFÍSICA

A fisiologia sensorial para se produzir a partir do segundo quarto do século XIX necessita de uma transformação nas suas suposições de base, notadamente quanto à concepção da natureza dos nervos. Ao passo que nos séculos XVII e XVIII os nervos são concebidos como

habitados por espíritos animais (conferir Foucault 1961/1978, 2ª parte), a partir das primeiras décadas do século XIX estes cedem sua presença a supostos processos energéticos, específicos de cada nervo. É esta transformação que calça os novos conceitos e estratégias metodológicas da fisiologia que indiretamente responderão aos problemas postulados por Kant à *Psychologia Empirica*.

O primeiro problema listado, a falta de um elemento objetivo, poderia ser rebatido pela *Teoria das energias nervosas específicas* de Johannes Müller, formulada explicitamente em seu *Handbuch der Physiologie* de 1826. Para este fisiólogo, cada via aferente possuiria uma energia nervosa específica que se traduziria em uma sensação específica de cada nervo. Assim, por exemplo, o nervo ótico excitado pela ação da retina, ou por forças mecânicas e químicas produzirá sempre imagens luminosas. O mesmo ocorreria com os demais sentidos, cada um gerando sua energia nervosa específica. Seria uma espécie de kantismo fisiológico, em que o mundo percebido seria função das nossas energias nervosas específicas (do que Galileu havia chamado de qualidades secundárias), estimuladas sempre por um fator físico qualquer, não importando muito a sua natureza. Neste aspecto as sensações são propostas como variações mínimas destas energias nervosas específicas. De tal modo a sensação vai acabar se oferecendo como elemento palpável para um exame de nosso sentido interno. De igual modo é um conceito que tem forte poder de conexão:: ela ligaria o mundo físico que constantemente estimula os sentidos; o fisiológico, uma vez que as energias nervosas específicas estão ligadas aos nervos, e o psicológico, uma vez que a sensação seria a base de nossas representações. E quem desenvolverá este último aspecto, junto com a solução do segundo problema kantiano será um fisiólogo Müller, Hermann von Helmholtz

Helmholtz em 1860 elabora uma teoria sobre o surgimento das representações psicológicas, ou das apercepções, que, no seu reverso, fomenta um novo método para estudo objetivo das sensações. A teoria proposta é a das *inferências inconscientes*, de matiz empirista, e o método, o da *introspecção experimental*, bem diferente do produzido na psicologia filosófica. As nossas sensações seriam organizadas por experiências passadas, que seriam armazenadas como as premissas maiores de um silogismo, aptas a ordenar de modo inconsciente e rápido as premissas menores (sensações) informadas pelos sentidos, produzindo como conclusão as nossas representações psicológicas. O modo de análise das sensações, a introspecção experimental, seria processado no inverso dessas sínteses inconscientes, visando neutralizar os efeitos dessa inferência silogística operada pela experiência passada. Para neutralizar esta síntese inconsciente, processa-se então uma análise consciente, em que os sujeitos dos experimentos são treinados para reconhecer o aspecto mais bruto e selvagem de nossa experiência. Este treinamento dos participantes destes experimentos, que faz com que este tipo de estudo não possa ser feito sobre crianças, primitivos, ou doentes mentais, visa o evitar o *erro do estímulo*, qual seja, a confusão do objeto percebido com os juízos inconscientes acumulados pela experiência passada. Por isto, o estudo objetivo das sensações só poderá ser feito se os participantes fossem também fisiólogos, aptos a distinguir o joio da experiência passada do trigo das sensações. Por todos estes cuidados metodológicos, em que a distância entre observador e observado se impõe, ainda que ocorra no mesmo personagem, e na presença de um elemento objetivo é que o método introspectivo pôde se distinguir da introspecção dos filósofos-psicólogos.

Restava ainda o problema da matematização, o terceiro colocado por Kant. É aqui que entra a psicofísica de Gustav Fechner, delineada nos *Elemente der Psychophysik*, texto de 1860. Pode-se dizer que ela também oferece uma resposta em termos de dispositivos de pesquisa. Mas a sua principal conquista está em oferecer a qualquer estudo psicológico a possibilidade de desenvolver uma matemática mais avançada que a geometria de uma linha reta. Isto, através do estabelecimento da primeira lei matemática, batizada por ele Lei Weber-Fechner, em função do aproveitamento da equação desenvolvida por Ernst Weber sobre a relação de proporcionalidade entre as *diferenças apenas percebidas* entre estímulos e os valores absolutos destes. Fechner, além de complexificar a equação, transforma as *diferenças apenas percebidas* em sensações, sugerindo assim um modo de medição psicológica.

Ainda que a fisiologia sensorial tenha fornecido os elementos para que a psicologia no final do século XIX tivesse seus álibis (um elemento sensorial, um método objetivo e um modo de formalização), sem ter tido a intenção de salvaguardar este saber, estas apropriações só fazem sentido a partir do momento em que se mobilizam críticas como as kantianas. São elas que tornam estes componentes assimiláveis em um novo projeto de psicologia enquanto uma “ciência legítima da experiência”. Este modo de experimentação fisiológica foi constitutivo de uma psicologia devotada agora ao entendimento da experiência comum (ou imediata) a ser distinta da experiência física (ou mediata) nos termos de Wundt (1896/1998). Impõe-se assim o problema do conhecimento, na busca de se demarcar a diferença entre uma experiência passível de representação correta dos fenômenos pelo uso de mediadores como conceitos e instrumentos (a física) em contraste com outra notadamente ilusória (a psicológica), que operaria sem qualquer mediação. Na requisição de um corpo epistemológico, a psicologia teve que disponibilizar de um corpo fisiológico, com seus modos de produção de testemunho. Para tal, a experiência imediata, recheada de sensações, deveria ser estudada por uma forma de experiência mediata, a introspecção experimental, na qual os sujeitos – devidamente treinados – deveriam decantar da totalidade da experiência os seus aspectos sensoriais. E sendo matematicamente tratados por métodos como os psicofísicos. Este modo de se produzir psicologia esteve presente desde as primeiras formulações wundtianas de seu Voluntarismo até a Escola Gestaltista de Berlim (que rompe com este projeto), passando por movimentos como o Estruturalismo titcheneriano, a Psicologia do Ato de Brentano e a Escola de Wurzburg. Neste ínterim foi gerado um modo de fazer psicologia que obteve não apenas reconhecimento institucional em seu momento, mas dos próprios historiadores da psicologia, sendo considerado por autores clássicos deste campo como Boring (1979), como o marco científico deste saber⁴.

A CRÍTICA KANTIANA COMO UM MODO DE ENTENDIMENTO DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA PSICOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Esta parte do texto será conduzida a partir de apropriações que autores como Foucault (1966) e Figueiredo (1986) fazem da *Crítica da Razão Pura* (1871/1994) para mapear um conjunto de saberes e de experiências que seriam constitutivos dos modos psicológicos de conhecimento. Neste aspecto um dos textos seminais para a compreensão dos nossos modos de

saber atuais (notadamente a constituição das ciências humanas a partir do final do século XVIII) seria *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 1966). Como elementos conceituais-chave teríamos de um lado, os *saberes*, ou os conjuntos de enunciados que são possíveis dentro de uma época (anteriores a qualquer legitimação científica) e, por outro, aquilo que subjaz arqueologicamente a estes, a *épistémè*, que forneceria uma lógica ou uma estrutura congruente a todo esse conjunto de saberes. A *épistémè*, com suas características de profundidade e globalização (Machado, 1982: 149-150), refere-se (numa clara apropriação kantiana) à suposição de uma *condição de possibilidade histórica*, de um conjunto de saberes aparentemente dispersos num determinado período, nutrindo-os como o seu “húmus” (Canguilhem, 1970).

Essa “experiência pura da ordem e de seus modos de ser” (Foucault, 1966: 10) é o que permite se pensar numa *estrutura histórica dos saberes* (por mais contraditório que seja esse termo), como, por exemplo, a *representação*, enquanto *épistémè* do período clássico, dada na tomada dos objetos através da relação de signos, analisando-os, ordenando-os e classificando-os, como seria próprio da história natural, análise das riquezas e gramática geral dos séculos XVII e XVIII. Em oposição a essa lógica representacional, a modernidade, através das ciências empíricas (biologia, economia e filologia), penetraria mais além das superfícies semióticas, aprofundando-se no volume dos corpos, escavando um objeto até então inusitado na ordem dos saberes: o homem enquanto ser histórico e finito, uma vez que vivo (pela biologia), falante (pela filologia) e trabalhador (pela economia). Contudo, este homem como objeto empírico posteriormente seria duplicado em fundamento transcendental do conhecimento por algumas filosofias antropológicas modernas como os positivismos, as dialéticas e as fenomenologias, fechando em torno de si um círculo que Foucault denomina como antropológico Círculo em que o homem ganha duplo estatuto de ser transcendental e empírico, fonte do *cogito* e limite impensado deste, retorno e recuo de toda origem. Nesse círculo, a separação entre um nível empírico e outro transcendental, demarcado pela filosofia crítica de Kant, seria posteriormente embaralhado, pois o que buscariam as filosofias antropológicas (positivismos, as dialéticas e as fenomenologias) no plano transcendental nada mais seria do que uma duplicação do que estaria dado como empiria pelas ciências do homem (biologia, economia e filologia). É deste modo que estes saberes, fomentados no empuxo da crítica kantiana, acabam por contradizer a sua principal lição, qual seja a da separação do nível empírico com o transcendental. É deste modo que a organização dos conhecimentos na modernidade seria ao mesmo tempo crítica e contra-crítica, tomando a forma como Kant a propõe.

A partir deste quadro Foucault (1966) estabelece uma hipótese bastante singular sobre o surgimento das ciências humanas e da psicologia. Assim, este saber, como as demais ciências humanas (sociologia e análise literária), reduplicaria o homem como objeto empírico no homem enquanto ser transcendental, através da *representação* numa consciência. Reduplicação, uma vez que o homem como fundamento já seria, por sua vez, uma duplicação filosófica do homem escavado como objeto empírico pelas ciências empíricas (biologia, economia e filologia). Esse quadro reduplicado das ciências humanas é configurado através do espaço interno de um triedro, que teria em seus lados além da filosofia antropológica e das ciências do homem, os modelos formais das matemáticas (Foucault, 1966: 450-451):

Deve-se antes representar o domínio da *épistémè* moderna como um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões. Numa delas situar-se-iam as ciências matemáticas e físicas, para as quais a ordem é sempre um encadeamento dedutivo e linear de proposições evidentes e verificáveis; haveria numa outra dimensão ciências 'como as da linguagem, da vida, da produção e da distribuição das riquezas'... Quanto à terceira dimensão, seria a da reflexão filosófica que se desenvolve como o pensamento do Mesmo... Deste triedro epistemológico são excluídas as ciências humanas no sentido, pelo menos, de que não se pode encontrá-las em nenhuma das dimensões nem à superfície de nenhum dos planos assim desenhados, mas pode-se dizer igualmente que elas são incluídas por ele, pois é exatamente no exercício destes saberes, mais exatamente no volume definido pelas suas três dimensões, que elas encontraram o seu lugar.

Assim, na psicologia, o que se encontraria reduplicado a maior parte das vezes é o transcendental positivista da norma, que por si já é a duplicação da análise empírica da função em biologia. Mas é perfeitamente possível se pensar uma psicologia nos duplos da economia (conflito e regra) ou da lingüística (significação e sistema). Em função dessa minuciosa descrição da *épistémè* moderna é que Canguilhem (1970: 146-147) compara analogicamente o que foi a *Crítica da Razão Pura* para as ciências naturais com o que pôde ser *As Palavras e as Coisas* para as ciências humanas.

Contudo, como esta arqueologia do círculo antropológico poderia contribuir de modo mais direto para uma história dos saberes psi? Aqui, o cotejo com autores como o já citado Vidal (2006) pode ser de extremo valor, uma vez que levaria a problematização dos limites estritos da cronologia foucaultiana proposta em *As Palavras e as Coisas* (1966). Se Foucault neste texto atribuíu o surgimento dos saberes psicológicos e das ciências humanas apenas por meio da *épistémè* moderna no final do século XVIII, Vidal nos apresenta todo um conjunto de modos de conhecimento psicológicos nos séculos XVII e XVIII. Como pôde ser visto na primeira parte do artigo estes eram modos de saber positivos e tematizavam basicamente a relação entre mente e corpo, e tentavam classificar as faculdades do espírito humano de acordo com algumas categorias. Em outras palavras haveria um conjunto de saberes psicológicos anteriores à *épistémè* moderna, mas que se valeriam dos modos clássicos de conhecimento, marcadamente classificatórios e taxinômicos (como a tarefa de classificar as faculdades da alma humana). Cotejando os dois autores, poderíamos dizer que na passagem para o século XIX não haveria uma inauguração dos saberes psicológicos e das ciências humanas, mas a produção destas nos parâmetros da *épistémè* moderna. O conhecimento classificatório (representacional) da psicologia do século XVIII cederia a um modelo empírico em que nossas faculdades psicológicas passariam a ser vistas como processos naturais.

Contudo, algumas questões sobre a proposta de Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966) ainda se impõem. Em primeiro lugar, será que apenas economia, biologia e filologia forneceriam modelos e conceitos para a psicologia e as ciências humanas? O que dizer da própria fisiologia sensorial, presente como primeiro modelo para uma psicologia como ciência da experiência? Ou ainda da física, exportadora de conceitos para o Gestaltismo e para a Psicanálise, além da Inteligência Artificial, base do atual Cognitivismo?

Desde o século XIX até os dias de hoje, a psicologia, para ser aceita no restrito círculo das ciências, tentou cumprir os novos decálogos do saber moderno, buscando objetividade,

embasamento matemático e a determinação de sua unidade de análise. E este apoio a psicologia buscou nos dispositivos conceituais e metodológicos das ciências naturais (de início na fisiologia e depois na biologia, na química e mesmo na inteligência artificial). Contudo, como lembra Foucault (1966) estes conceitos naturais passam a ter funções transcendentais, operando como fundamento para determinação da natureza humana e condição de todo o saber. Nas palavras de Stengers (1989), procede-se a uma captura conceitual em que os conceitos das ciências naturais são apropriados e retirados do seu contexto científico, sendo em seguida inflados à categoria de entes transcendentais, que serviriam para embasar os demais saberes. Aqui podemos ver como muitas das principais escolas em psicologia operariam: elas duplicariam conceitos empíricos (extraídos especialmente das ciências naturais) em uma função transcendental; metáforas científicas transmutadas agora em imagens fundamentais de homem.

Assim, poderíamos ver os conceitos de energia e equilíbrio, fundamentais na termodinâmica serem transformados na noção de boa-forma no Gestaltismo e em princípio do prazer na Psicanálise. O primeiro, conduz estes conceitos termodinâmicos a uma visão fundamentante do homem enquanto um ser ativo e passível de compreensão imediata dos fenômenos mundanos. O segundo, a uma concepção desejante do homem embasada nos circuitos energéticos do aparelho psíquico. Da mesma maneira, operaria a psicologia Behaviorista, ao ampliar o conceito de adaptação (sobrevivência de uma espécie em meio natural) para o de ajustamento (uma melhor vivência de um indivíduo em seu meio social), coroado pelo de condicionamento, conduzindo a uma visão ambientalista do homem. É desta forma ainda que o Cognitivismo, ao ampliar o conceito de informação e de importar o conceito de computação, funda o homem em quadrante racionalista, como um ser que processa informações antes de experimentar e agir. Aqui, deve-se registrar apenas uma curiosa inversão, a processada pelas psicologias existencialistas e humanistas, que partem de um conceito de homem da filosofia (como um ser marcado por uma liberdade fundamental) e transformam-no em um conceito natural, a ser perturbado por forças constringentes (a sociedade e suas normas enrigecedoras) de sua essência universal.

Contudo, mais do que uma descrição dos saberes psicológicos enquanto pró e contra-críticos ao propor a postulação de diversos transcendentais empíricos capturados de outras ciências, é possível sugerir que este esquema permite um mapeamento dos modos com que as psicologias configuram e produzem nossos modos de subjetivação atuais. Este mapeamento seria proposto por Figueiredo (1986) quando sugere que toda a psicologia no esforço de produzir ciência a partir do século XIX teria que realizar o trânsito da consciência vivida ao plano transfenomenal. É assim que a nossa subjetividade moderna seria reintegrada, ligando a nossa experiência consciente a um determinado fator transcendental e não consciente que somente os psicólogos poderiam dar conta⁵. Daí as alternativas propostas por este autor nas estratégias metodológicas deste saber: ou se faz uma psicologia partindo do vivido em direção aos mecanismos transfenomenais, como realizariam o Gestaltismo de Berlim, a Epistemologia Genética e a Psicanálise, caracterizando-se uma direção *metapsicológica* (conforme conceito do autor), ou se partiria do cientificamente estabelecido, para se abordar em seguida o âmbito supostamente vivido, como realizaria o behaviorismo, numa linha *parapsicológica* (conforme conceito do autor). Ele operaria de igual modo neste trânsito da experiência vivida a um

domínio transfenomenal, mas em via inversa, pois partiria não do vivido, mas de um certo transcendental, os processos biológicos codificados como processos de adaptação ao meio através de condicionamentos. Excetuando-se os Behaviorismos Metodológicos, todo Behaviorismo penetraria no que se oculta por debaixo de nossa pele, enxergando aí a mesma natureza do que se revela fora: comportamentos laríngicos e viscerais governados pelos princípios do condicionamento. É assim que seriam produzidos os nossos supostos “movimentos de nossa alma”, o “nosso vivido”.

Qual seriam as estratégias com que trabalhariam os psicólogos: estes seguiriam os contornos da experiência na busca de algo transfenomenal (posição metapsicológica)? Ou partiriam de um método ou de um modelo de ciência natural, reconfigurando parte (ou mesmo a totalidade) de nossa experiência subjetiva (posição parapsicológica)? Como diria Pierre Gréco (1972: 19), esta é a desgraça do psicólogo com relação aos seus métodos: “nunca está seguro de fazer ciência. E quando a faz, nunca está seguro de que faça psicologia”.

UM SENTIDO POLÍTICO PARA A HISTÓRIA DOS SABERES: A ONTOLOGIA HISTÓRICA DE MÓS MESMOS

Mesmo que a arqueologia possa ser problematizada pela historiografia das ciências humanas por Vidal e outros, resta a possibilidade entrevista por Foucault de colocação em questão dos círculos antropológicos modernos onde o Homem, em suas diversas atualizações conceituais, se colocaria como forte vetor de produção de discursos verdadeiros e naturalizantes. Para o arqueólogo francês é imperioso problematizar este modo de operar fundamentante do círculo antropológico moderno. Modo de problematização que neste momento (década de 1960) é buscado no discurso literário, conectado ao que o autor define como *desobramento*, à morte e ao vazio da linguagem (Machado, 2005). Tais modos de contraposição e problematização das figuras dominantes de saber, inicialmente postas no discurso literário por Foucault nos anos 1960, são codificadas mais tarde, nos anos 1980, através do conceito de *ontologia histórica de nós mesmos*⁶, como modo de nos pensarmos outros pelas contingências e raridades da história.

E aqui é possível vislumbrar um outro encontro com os textos kantianos na busca de um sentido político do trabalho histórico: É justamente nestes textos que Foucault (1984) ancora esta *ontologia histórica de nós mesmos*. Não nas grandes críticas kantianas, e sim a partir de pequenos textos sobre o Iluminismo e sobre a Revolução Francesa (por exemplo, Kant, 1873/2005). Foucault detecta que, ao mesmo tempo em que Kant delimita suas próprias questões que irão conduzir a uma crítica do conhecimento, ou a uma *analítica da verdade* nas grandes críticas, por outro lado ele problematiza a própria atualidade em sua tarefa crítica, abrindo uma reflexão sobre a história em sua contemporaneidade, ou uma *ontologia do presente*, inédita até então na filosofia. Se a primeira tarefa diz respeito a uma crítica transcendental, a segunda abre a possibilidade da crítica histórica, visando identificar o que nos é dado como universal e o que nos resta como contingente e arbitrário. Foucault (1984: 112) assim se refere a esta outra vertente kantiana:

Esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é a nossa atualidade? Qual é o campo das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica a qual nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma analítica da verdade em geral ou pode-se optar por um pensamento crítico que terá a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é desta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar.

Segundo Foucault (1984/1994: 563), inaugura-se uma questão sem qualquer precedente na filosofia: pode-se tomar o presente separado de outras idades do mundo por algum acontecimento dramático (como faz Platão em *O Político*); pode-se interrogar o presente para decifrar nele um acontecimento próximo (como na hermenêutica histórica de Santo Agostinho); pode-se analisar o presente como ponto de transição para aurora de uma novo mundo (como faz Vico nos *Princípios de Filosofia da História*). Entretanto, em nenhum caso pergunta-se pelo presente a que se pertence, desprovido de qualquer origem, totalidade ou teleologia histórica: “É a primeira vez na história que um filósofo [Kant] conecta assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular no qual ele escreve” (Foucault, 1984/1994: 569). Ou ainda: “Para o filósofo colocar a questão da sua pertinência a este presente não será mais a questão de sua pertinência a uma doutrina ou uma tradição; não será mais simplesmente questão de sua pertinência a uma comunidade humana em geral, mas aquela de sua pertinência a um certo ‘nós’, a um nós que se refere a um conjunto característico de sua atualidade” (Foucault, 1984: 104-105). Aqui não se busca somente rastrear a atualidade apenas em seu acontecimento, mas concorrer para a sua transformação. Tal postura, supostamente inaugurada por Kant, marcaria a modernidade, considerada aqui mais como atitude⁷ concernente à atualidade do que como período da história:

Por atitude eu quero dizer um modo de relação concernente à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os Gregos chamam de um *êthos* (Foucault, 1984: 569).

Dentro deste quadrante, Foucault reservará ao intelectual o papel de destruidor das evidências, através do estranhamento do modo como nos constituímos sujeitos na atualidade: “Meu papel – e esta é uma palavra demasiado enfática – consiste em ensinar às pessoas que são mais livres do que sentem, que se aceita como verdade, como evidência alguns temas que têm sido construídos durante um certo momento na história, e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída” (Foucault, 1982/1995b: 142-143). Ou ainda de modo mais incisivo: “Sem dúvida o objetivo principal hoje não é descobrir, mas recusar o que somos” (Foucault, 1983/1995b: 239). Dentro desta tarefa de desconstrução de nós mesmos, Foucault aponta para outros modos de subjetivação ao longo da história, como a *estética da existência* greco-romana, sem constituí-los como modelos para nós mesmos. A finalidade deste processo seria a constituição de uma nova forma de liberdade, nem propositiva nem essencial ao homem, mas

ao sabor das flutuações históricas: sabermos que sempre podemos ser outros. Esta seria a “outra liberdade” proposta por Foucault para a filosofia segundo John Rajchmann (1987), portando não mais uma postura utópica (baseada numa suposta natureza humana), mas heterotópica, na recusa a qualquer fundamento que lastreie nossa existência. Seria portanto, neste estranhamento ontológico de nosso presente remetido às críticas menores de Kant que Foucault, mais do que uma história específica, aponta para um modo político de fazer história. Onde o homem e os nossos saberes modernos, como a psicologia, seriam entendidos como figuras contingentes, passíveis de desvanecer pelas vagas do devir, “como à beira do mar um rosto de areia” (Foucault, 1966: 502). Seria assim que poderíamos despertar do sono dogmático e antropológico das ciências humanas. Eis uma interessante tarefa para os historiadores da psicologia municiada pelos textos críticos kantianos e seus herdeiros modernos

RESUMO: A tarefa deste artigo é propor algumas linhas de diálogo entre setores do pensamento kantiano, notadamente a *Crítica da Razão Pura* e o campo da história da psicologia. Para tal, o texto se dividirá em duas partes. Na primeira parte serão trabalhadas de forma mais positiva as contribuições da crítica kantiana para a constituição de um determinado projeto de psicologia enquanto uma “Ciência da Experiência”, referindo-se à constituição dos primeiros laboratórios de psicologia a partir do terceiro quarto do século XIX. A hipótese aqui considerada é que as críticas kantianas aos modos de psicologia existentes no século XVIII foram mais orientadores para os saberes psicológicos posteriores do que as proposições mais positivas deste autor sobre este saber. A segunda parte do texto será conduzida a partir de apropriações que autores como Luís Cláudio Figueiredo e Michel Foucault fizeram da *Crítica da Razão Pura* para mapear um conjunto de modos de conhecimento e de experiências que são constitutivos dos saberes psicológicos. O que se buscaria aqui seria o entendimento de todo um modo de arranjo de saberes e experiências modernas que seriam fundamentais na descrição dos modos de psicologia contemporâneos. À guisa de conclusão será feita uma discussão sobre o sentido político destas apropriações críticas na história da psicologia.

PALAVRAS-CHAVE: Criticismo kantiano – História da Psicologia – Filosofia da Psicologia – Arqueologia foucaultiana.

ABSTRACT: The aim of this article is to propose a dialogue between Kantian thought (*The Critique of Pure Reason*) and the field of the history of psychology. For that the text will be divided in two parts. In the first part we will examine the contributions of Kantian critique to the constitution of a psychological project: psychology as a science of experience, referring to the work developed in the first psychological laboratories in the end of the 19th century. The hypothesis proposed is that the Kantian critiques of 18th century psychology are more important to the psychology of the 19th and 20th century than his positive assessments regarding this field. The second part of the text will introduce the contributions of authors such as Luís Cláudio Figueiredo and Michel Foucault, which used *The Critique of Pure Reason* to analyse modes of knowledge and experiences that constitute modern psychological knowledge and practices. At the conclusion we propose a discussion of the political sense of these critical appropriations in the history of psychology.

KEYWORDS: Kantian criticism – History of Psychology – Philosophy of Psychology – Foucaultian archeology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, S. (2012). The question of Empirical Psychology in the Pre-critical period: a case of discontinuity in Kant's thought. In: Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (Orgs.) Proceedings of the XI International Kant Congress. Berlin: Der Gruyter.
- BORING, E. G. (1979) História de la Psicología Experimental. México (DF): Trillas.
- CANGUILHEM, G. (1970) Muerte del hombre o agotamiento del Cogito. In: Analisis de Michel Foucault. Buenos Aires: Tiempo Contemporaneo,

- CANGUILHEM, G. (1972) O que é psicologia? Tempo Brasileiro 30/31 (primeira edição de 1956).
- COMTE, A. (1972). Curso de filosofia positiva. São Paulo: Ed. Abril (Coleção Os Pensadores, XXXIII). (Original publicado em 1830).
- FIGUEIREDO, L. C. M. (1986). Reflexões acerca dos projetos de psicologia como ciência independente. PUC/ME - PROPPG - XVII PROPPS (Texto utilizado na disciplina: Análise histórica da Psicologia da Educação).
- FOUCAULT, M. (1966). As palavras e as coisas. Lisboa: Portugalia.
- FOUCAULT, M. (1978) A história da loucura na Idade Clássica. São Paulo: Perspectiva (primeira edição de 1961).
- FOUCAULT, M. (1982) Nietzsche, a genealogia e a história. IN: MACHADO, R. (Org.). Microfísica de Poder. Rio de Janeiro: Graal (texto original de 1971) .
- FOUCAULT, M. (1984) O que é o iluminismo? In: ESCOBAR, C. H. (Org.), O Dossier. Rio de Janeiro: Taurus.
- FOUCAULT, M. (1995a) Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUSS, H. & RABINOW: (Orgs.). Michel Foucault na trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária (entrevista publicada em 1983).
- FOUCAULT, M. (1995b) O Sujeito e o Poder. In: DREYFUSS, H. & RABINOW, P. (Orgs.). Michel Foucault na trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária (artigo publicado em 1982).
- FOUCAULT, M. (1994) Qu'est-ce que sont les lumières? In: DEFERT, D. e EWALD, F. (Orgs.). Dits et Ecrits. Paris: Gallimard, (versão americana publicada em 1984).
- GRÉCO, P. (1972) Epistemologia de la Psicologia. In: PIAGET, J. (Org.) Lógica y conocimiento científico. Buenos Aires: Proteo.
- KANT, I. (1994) Crítica da Razão Pura. Lisboa: Calouste Gulbekian (primeira edição de 1781).
- KANT, I. (1989) Princípios metafísicos de la ciência de la naturaleza. Madri: Alianza, (primeira edição de 1786).
- KANT, I (2005). Resposta a pergunta: Que é o esclarecimento? Textos Seletos. Petrópolis: Editora Vozes (texto de 1783).
- LATOUR, B. (1989) Pasteur e Pouchet: heterogênese da história das ciências. In: SERRES, M. (Org.) Elementos para uma História das Ciências. Volume III. Lisboa: Terramar.
- MACHADO, R. (1982) Por uma genealogia de poder. IN: MACHADO, R. (Org.). Microfísica de Poder. Rio de Janeiro: Graal.
- MACHADO, R. (2005). Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PENNA, A. G. (1990) Filosofia da mente: introdução ao estudo crítico da psicologia. Rio de Janeiro: Imago.
- RAJCHMANN, J. (1987) Foucault: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ROSE, N. Inventing our selves. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- STENGERS, I. (1989) Quem tem medo da ciência? São Paulo: Siciliano.
- VEYNE, P. (1982). Foucault revoluciona a história.. Em: Como se escreve a história? Brasília: Universidade de Brasília.

VIDAL, F. (2006). A mais útil de todas as ciências. Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. In A. A. L. Ferreira, & F. T. Portugal (Orgs.). História da psicologia: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau.

WUNDT, W. (1998) Outlines of psychology. Bristol & Tokyo: Thoemmes & Maruzen (original publicado em 1896).

NOTAS / NOTES

* Professor Associado do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e dos Programas de Pós-graduação em Psicologia Clínica (UFF), Psicologia (UFRJ) e de História da Ciência e das Técnicas e Epistemologia (UFRJ). É doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pesquisador do CNPq e da FAPERJ. Recentemente fez pós-doutorados na UNED (Madri/2010) e na Universidade Javeriana (Bogotá/2014). Foi organizador dos seguintes livros: *A pluralidade do campo psicológico, História da Psicologia: Rumos e Percursos, Teoria Ator-Rede e a Psicologia e Pragmatismo e questões contemporâneas*. Também contribuiu para os seguintes livros: *Foucault Hoje, Foucault e a Psicologia, Psicologia y Libertad e Neoliberalism and Technoscience*. Os principais interesses de pesquisa são: História da Psicologia, Estudos CTS e processos de produção de Subjetividades. <arleal1984@gmail.com>

2 Algumas fontes para este modo de abordagem histórica podem ser encontradas em Foucault (1982), Latour (1996), Rose (1998) e Veyne (1980).

3 Resta dizer que as críticas de Kant a psicologia empírica encontraram eco no positivismo de Augusto Comte, que em seu *Curso de Filosofia Positiva* assim criticava o método da introspecção: “O indivíduo pensante não poderia se dividir em dois, um raciocinando, enquanto o outro o visse raciocinar. O órgão observado e o órgão observador, sendo, neste caso, idênticos, como poderia haver a observação?” (Comte, 1830/1972: 20). Deve-se dizer que as críticas de Comte voltam-se aqui no século XIX contra outras psicologias filosóficas: a dos Ideólogos, a dos Ecléticos, e a da Escola Escocesa, conforme Lèvy-Brul (1913, citado por Penna 1990: 19).

4 Neste aspecto não há aqui qualquer endosso ou reconhecimento de mérito científico especial a este modo de fazer psicologia em relação aos anteriores; estas novas psicologias apenas operam dentro de novos critérios de demarcação, como os que passaram a ser postulados por Kant e outros. Critérios que por sua vez não se supõe derradeiros, mas como marca de um determinado arranjo histórico.

5 Aqui estaríamos em um universo muito distinto do que propunham as psicologias dos séculos XVI ao XIX como um saber da alma humana. Independente da escola em questão, para os principais autores destas psicologias não haveria nada mais transparente e de direto acesso que a alma humana. É interessante pensar aqui na proposta de uma história das diferentes cartografias da nossa subjetividade.

6 Um comentário quanto à noção de “ontologia histórica de nós mesmos”; trata-se de um contra-senso provocativo da mesma natureza de “a priori histórico”, termo de conjunção heterogênea, juntando um signo histórico com o pretensamente mais atemporal, como os conceitos de *a priori* e *ontologia*.

7 Neste aspecto, o melhor exemplo desta atitude moderna para Foucault poderia ser encontrada em Baudelaire, na medida em que este escritor: 1) busca de algo de eterno no fugidio do presente; 2) procura ativamente o poético na história, captando o que ela é; 3) elabora a si mesmo: o homem moderno não se descobre, mas se inventa; 4) encontra o espaço desta atitude na arte (1984/1994: 569-572).

Recebido / Received: 21/08/15.

Aprovado / Approved: 07/09/15.

ENSAIO SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA PSICOLOGIA TRANSCENDENTAL [ESSAY ON THE POSSIBILITY OF A TRANSCENDENTAL PSYCHOLOGY]

Felipe Arruda Sodré*

I — O LUGAR DA PSICOLOGIA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*.

Trabalhar com o conceito de *Psicologia* na *Crítica da Razão Pura* (CRP) é unir, em torno de uma mesma questão, várias frentes de disputa metafísica. De certa forma, isso se dá pela própria natureza da obra de Kant que em si mesma representa o ponto de convergência das principais questões filosóficas da sua época. Assim, o *corte epistêmico* proporcionado pela ênfase dada ao *psicologismo* determina que investiguemos, sem perder o contexto holista da obra, uma única questão, a saber: existe uma Psicologia Transcendental?

Realmente, os fundamentos da preocupação filosófica de Kant para com a Psicologia passam tanto pelo debate metafísico do lugar do *empirikós* para com o conhecimento, quanto pelo *status* de ciência da *Psychologia rationalis* supostamente legitimado por Christian Wolff. Mas, como entender que essas duas frentes de disputa metafísica possam habitar uma mesma base filosófica, se tratam respectivamente do mundo exterior (*experiência*) e do mundo interior (*alma*)?

Ora, é apenas na medida em que, o *princípio da harmonia preestabelecida* não é mais pressuposto por Kant², a *abstração* e a *indução* não podem fornecer nenhuma garantia de objetividade³, nem se pode ter em conta “um deus fiador” como queria Descartes⁴; que se pode então considerar a existência real de uma dicotomia entre o *sujeito* e a experiência sensível. Isto é, para a tradição filosófica anterior a Kant o problema da objetividade do conhecimento não se dava propriamente pela necessidade de superação da diferença entre a “interioridade” e a “exterioridade”, essa questão só é radicalmente posta por Kant⁵. Não obstante, isso somente foi possível pela descoberta do *Método Transcendental*, ou seja, apenas quando se partem dos princípios sintéticos da *Razão Pura* é que se pode executar a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isso, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis⁶.

Assim, é o descobrimento do *Transcendental*⁷ que permitirá à Razão o movimento de autodeterminação do qual resultará uma *propedêutica*, uma *legislação*, pela qual institui-se o “tribunal” capaz de julgar a legitimidade do que pode ser conhecido *a priori*: a filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [A filosofia transcendental] é o sistema de todos os princípios da razão pura. (...) À crítica da razão pura pertence, pois, tudo o que constitui a filosofia transcendental; é a idéia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência, porque só avança na análise até onde exige a apreciação completa do conhecimento sintético *a priori*. (...) Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa⁸.

De fato, a filosofia transcendental nada mais é do que o *método* que permite o estabelecimento de toda *crítica*, enquanto esta, por sua vez, constitui apenas um conjunto de *leis* derivadas dos *princípios* transcendentais da Razão que regulam todo o conhecimento sintético *a priori*. Por esse motivo, a filosofia transcendental, na medida em que é o sistema completo de todos os conceitos e princípios da Razão pura, consegue definir aquilo que pode ser conhecido *a priori*, prescindindo de qualquer objeto dado (“exterioridade”). Assim, *conhecimento* transcendental é aquele que a *crítica* proporciona quando expõe as *leis* que, ao legitimar as pretensões teóricas da Razão⁹, ao mesmo tempo impede a extensão indefinida de todo conhecimento sintético *a priori* (“interioridade”)¹⁰; precaução que não é seguida pela ontologia tradicional.

Portanto, se na *Crítica da Razão Pura* encontra-se tudo o que pertence à filosofia transcendental, então deveríamos descobrir no índice dessa obra pelo menos algum tópico que contenha a expressão “Psicologia Transcendental”. Mas isso não ocorre¹¹.

Ainda assim, esse fato não passa de um mero indício, e como tal, não pode ser considerado como uma simples resposta negativa e intransigente à nossa questão principal. Mesmo porque, inversamente, também constitui um mero indício de igual grandeza que o anterior, o fato de que possamos identificar, em vários momentos e durante toda a obra de Kant, a sua preocupação com a psicologia de um modo geral¹² e, especificamente, com a *Psychologia rationalis*.

Na verdade, Kant dedica um capítulo inteiro na segunda parte da *Lógica transcendental* para mostrar porque os conhecimentos da *Psicologia Racional* não são legítimos. Esse capítulo se encontra justamente na parte da *CRP* onde Kant trata das *aparências transcendentais* e mostra que

*les idées et les principes de la raison conduisent à des contradictions (des antinomies, des paralogismes) lorsqu'on en fait un usage “transcendant”, qui dépasse l'expérience et s'applique à des objets suprasensibles, au lieu d'en faire un usage “immanent”, comme “régulation” de l'application de l'entendement dans la cohérence systématique de l'expérience*¹³.

Assim, os *Paralogismos da Razão pura* são a primeira classe dos raciocínios de natureza dialética e, como tais, determinam uma doutrina negativa, uma vez que sua função consiste unicamente em purificar a Razão de uma forma de raciocínio viciosa que lhe é inerente, mas

não insolúvel. Esses raciocínios enganosos são derivados justamente da idéia transcendental de *alma* que é necessária à Razão e que constitui precisamente o objeto da *Psicologia Racional*. A solução para esses raciocínios dar-se através da pedra de toque transcendental, isto é, mesmo que seja necessária a possibilidade dessa disciplina, ela não pode se estabelecer como uma ciência especulativa porque se baseia apenas na auto-abstração sistêmica da Razão, e não têm como ser exibida numa intuição pura, já que não existe uma intuição intelectual¹⁴. Por isso, a idéia transcendental de um *sujeito substancial é regulativa* e atende apenas ao caráter sistêmico da própria Razão.

Sem dúvida, o capítulo dos Paralogismos é — naquilo que se refere à psicologia — o momento mais importante da *CRP*, seja por conta da extensão e da argumentação minuciosa, seja porque nele se encontra a concepção mais alta a que então tinham chegado os filósofos anteriores a Kant com relação à idéia de uma Psicologia Racional. Não bastasse isso, os Paralogismos ainda são um excelente exemplo dos “lucros” da filosofia kantiana.

Assim, pelo que vimos acima, podemos pensar que só existem três maneiras de se testar a hipótese da “Psicologia Transcendental” na *CRP*: a) assumindo o lugar da psicologia em geral; b) assumindo o lugar dos paralogismos da *Psychologia rationalis*; e c) assumindo o lugar da filosofia transcendental. Em “a” e “c” o uso da expressão “Psicologia Transcendental” implica uma série de questões particulares que parece tornar inadequada a sua aplicação, mas em “b” — onde a aplicação é autorizada por Kant¹⁵ — aprendemos que os paralogismos da Psicologia Racional fornecem um conhecimento negativo que caracteriza algumas das fronteiras (*Schranken*) transcendentais da Razão.

Por outro lado, testemunha contra “c” o fato de Kant não ter dado um uso mais abrangente ao termo *Transzendentalpsychologie*, mas isso não significa muita coisa, já que esse argumento de autoridade não deixa claro se realmente, como queria Strawson, as faculdades que compõem a estrutura da *crítica* transcendental à metafísica especulativa podem ser tomadas como elementos de uma psicologia¹⁶, que é o que nos interessa saber. Além disso, segundo a teoria funcionalista de Kitcher, Strawson não teria tratado de apurar dignamente as referências dos processos psicológicos que Kant teria deixado na *CRP*, conseqüentemente “he [Strawson] not read the book [*CRP*] psychologically, but as an analytical argument.”, por isso “(...) psychological topics are raised only to be dismissed.”¹⁷. Isso significa que, não só Kitcher acredita que a filosofia transcendental pode ser vista tal qual uma psicologia metafísica, como, na prática, Strawson teria dado os primeiros passos em direção a essa teoria, apesar de não a ter levado a sério.

Nesse sentido, kitcher defende que “transcendental psychology is an abstract study; it addresses only very general questions.”, como por exemplo, “What faculties are required for representation, judgment, and other tasks involved in cognition?”¹⁸, ou seja, ela acredita que a “Psicologia Transcendental” representa no contexto geral da *CRP* o *método transcendental* de Kant¹⁹. Mas, se isso é possível, então por que a *Dedução Transcendental das Categorias* não pode ser um exemplo de *Paralogismo*, perguntaria Ameriks²⁰?

Ora, aqui chegamos à essência de nossa pesquisa. Se sabemos que aquilo que se prende ao empírico não pode ser de forma alguma transcendental como acontece em “a”²¹, e, como ocorre

em “*b*”, o conhecimento transcendental dos paralogismos pode ser chamado de “Psicologia Transcendental” como faz o próprio Kant²², então, é em “*c*” que devemos concentrar a nossa atenção. Especificamente, devemos verificar se a tese da Kitcher é capaz de invalidar a *Dedução Transcendental*, o que mostraria que a sua perspectiva da *CRP* resulta na substancialização do sujeito transcendental. Para tanto, basta recorrer ao arcabouço da *crítica* kantiana do sujeito cartesiano para descobrir se as faculdades transcendentais podem ser tidas psicologicamente. Mas antes precisamos detalhar melhor a tese de Kitcher.

II — A TESE DE KITCHER DA PSICOLOGIA TRANSCENDENTAL.

De acordo com Kitcher, desde o início a *CRP* foi vista e popularizada de maneira psicológica. De fato, Karl Reinhold (1758 – 1823) e Jakob Fries (1773 – 1843) “offer fairly direct psychological readings of Kant”, mas isso só foi motivado por conta da maneira como tentou-se entender o termo “*Representação*” (*Vorstellung*), uma vez que Reinhold acreditava que o esclarecimento de tal termo dependia de um princípio auto-evidente que não podia ser uma fórmula, um conceito ou uma definição, mas que “could only be a description of a self-revealing fact”, proporcionando a dedução “of all the psychological machinery of the *Critique*”²³. Percebe-se, então, o quanto a psicologia já estava relacionada ao empirismo, justamente porque, como pretendeu Fries, que continuou as pesquisas de Reinhold, o princípio a ser encontrado deveria caracterizar-se através da abstração de fatos empíricos da consciência (representações) até chegar em suas pré-condições (faculdades), explicando assim a origem das nossas capacidades transcendentais²⁴.

Aqui, já se pode alcançar a base comum das interpretações psicologistas da *CRP*. É surpreendente o quanto o empirismo nasce para responder à pergunta sobre a origem genealógica dos conceitos filosóficos, e que, após a descoberta da subjetividade, avança a tese de que o conhecimento nada mais é do que a elaboração mental, por meio de capacidades do pensamento — também reveladas pela experiência²⁵ — de dados sensíveis. Isso faz com que as abordagens psicologistas da *CRP* censurem o fato de não se encontrar nela a explicação das origens de nossas capacidades cognitivas. Mas, realmente o objetivo de Kant não é mostrar como geneticamente surgem os conceitos, mas sim como esses conceitos se tornam expressões objetivas de toda experiência, ou, o que é o mesmo, como a experiência é constituída objetivamente *mediante tais conceitos*²⁶. Mesmo assim, contra todos os protestos de Kant, os psicologistas continuaram tentados a explicar as origens transcendentais da subjetividade.

Isso explica porque a *CRP*, nos seus primeiros cem anos, foi na maioria das vezes interpretada psicologicamente por filósofos do porte de Jürgen Meyer e Kuno Fischer.

No entanto, Kitcher quer chamar atenção para o fato de que até Gottlob Frege (1848 – 1925) o psicologismo não era tido como necessariamente ruim para a Filosofia em geral, mas “was Frege who made the sin of psychologism unforgivable in a serious philosopher.”²⁷. Para Frege, a Psicologia é uma disciplina empírica e, dessa maneira, não pode contribuir em nada para a Lógica, mas, se ao contrário, a Lógica tivesse alguma relação com a Psicologia, então isso tornaria as suas leis meramente prováveis e contingentes.

Contudo, qual o significado que estaria implícito quando se acusa um filósofo de psicologista? Kitcher responde que “‘psychologism’ is a blanket condemnation for importantly different types of arguments. In its central usage, ‘psychologism’ refers to the fallacy of trying to base normative principles on factual premises.”²⁸. Embora isso acarrete uma forte acusação de imprecisão — pecado que para um filósofo é considerado venal desde que Platão se contrapôs aos Sofistas — Kitcher acredita que a influência que o posicionamento de Frege teve na História da Filosofia no século XX ocasionou a injustiça de ter “banido” completamente a maneira psicológica de fazer metafísica.

Segundo Kitcher, existiria ainda uma maneira psicologista de fazer filosofia que não cairia na falácia do “*psychologism*” e que se caracterizaria por um mirante de observação filosófica privilegiado. Esse lugar pode ser indicado através de uma pergunta: “can we hope understand the nature of thought or the limits of knowledge — or to prescribe methods for improving our reasoning practices — without having some understanding of the capacities that make cognition possible?”²⁹. Isso significa que é apenas quando entendermos (gênese) *algo* das capacidades (faculdades) que tornam a cognição possível, que entenderemos os limites do conhecimento (a natureza do pensamento). Este é, precisamente, o ponto em que Kitcher se apoia — chamado por ela de “Weak Psychologism” — para defender a sua tese da “Psicologia Transcendental”³⁰.

Na verdade, o “Weak Psychologism” não cairia na falácia do “*psychologism*” justamente por seu caráter transcendental, o que faz com que as propriedades inerentes à filosofia transcendental — como sua contraposição radical à psicologia empírica — sejam supostamente transmitidas à Psicologia Transcendental de Kitcher. Inversamente, se a Psicologia Transcendental em questão apresentar qualquer aspecto empírico, então, o projeto de Kitcher cai por terra.

A expressão “Weak Psychologism” representa uma particularidade que merece ser esmiuçada e desenvolvida. O adjetivo “weak” do termo acima — que caracteriza e evita que o “Psicologismo Fraco” caia na falácia do “*psychologism*” — designa uma moderação em relação ao grau de compreensão que devemos ter da gênese das faculdades que tornam a cognição possível em nós. Mas, quais são as consequências dessa moderação? 1) Esse comedimento *simula* a descoberta transcendental de que o alcance especulativo da Razão possui *fronteiras* (*Schranken*) e não *limites* (*Grenzen*)³¹, abrindo espaço para o lugar da *Psicologia Dialética*³². Assim, tal comedimento representa uma *petitio principii* no argumento, porque a compreensão limitada (fraca) que teríamos da gênese de nossas faculdades é, ao mesmo tempo, limitação das pretensões especulativas da Razão. 2) Isso mostra que, por mais sofisticado que seja, a composição de um sistema de frenagem que matizaria o desígnio da psicologia metafísica em buscar a genealogia máxima das faculdades, não é suficiente para evitar o *Realismo Transcendental*³³.

Portanto, não se pode deixar de considerar que, se a “transcendental psychology analyzes cognitive tasks to determine the general specifications for a mind capable of performing those tasks”³⁴, então o “Weak Psychologism” também torna moderado os nossos conhecimentos possíveis. Isso que dizer que, como não podemos entender completamente as nossas faculdades cognitivas, igualmente só podemos ter um conhecimento *fraco* e imperfeitamente objetivo; o que para Kant é um contra-senso³⁵.

Neste momento é importante ter em vista que a fundamentação kantiana do conhecimento objetivo é consequência direta da sua teoria da *formação de conceitos*³⁶ que, por sua vez, se contrapõe à teoria clássica — herdada de Aristóteles pelos Escolásticos —, pois subverte a habitual relação entre a experiência e o conceito ao professar o seguinte princípio:

No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão — e necessariamente — mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos³⁷.

Ora, segundo a teoria tradicional, o conceito é o resultado final de um longo processo de *abstração* exercido sobre uma grande quantidade de dados sensíveis, cabendo ao *intelecto* a função de isolar as características relevantes das que são irrelevantes. Todavia, para Kant, o conceito não pode ser retirado da experiência pela atividade intelectual, ao contrário, só se pode distinguir o *objeto* (*Gegenstand*) na experiência quando reconhecemos na intuição as *notas características* do conceito, possuindo assim *a priori* o *critério* que permite encontrar no sensível as suas semelhanças com respeito a um conceito determinado, ou seja, a forma lógica do conceito deixa de ser compreendida unicamente como a *essência* do *objeto* (*Objekt*) do conhecimento, e passa a ser tomada como um produto da capacidade *espontânea* do Entendimento que só possui objetividade quando aplicado e reconhecido na experiência, o que pressupõe uma regra de *síntese* que promoveu antes de tudo a unidade das representações sensíveis³⁸.

Nesse ponto, é interessante perceber que para Strawson a teoria kantiana da *formação de conceitos* não lhe parece muito clara por conta da sua abordagem analítica da *CRP*:

*La teoría de la síntesis, como cualquier outro intento de la psicología trascendental, se expone a la objeción ad hominem de que no podemos exigir conocimiento empírico alguno de su verdad, ya que esto sería tanto como postular un conocimiento empírico de aquello que se toma como la condición antecedente de ese conocimiento empírico. La creencia en que se da el proceso de síntesis como una condición antecedente de la experiencia y la creencia en que las impresiones inconexas que son el material para que comience a ponerse en marcha el proceso tienen lugar previamente, se apoyan y son mutuamente necesarias. La experiencia, sin embargo, no puede, por hipótesis, apoyar ninguna de las dos creencias, y puesto que ninguna de ellas es necesaria a la argumentación estrictamente analítica, podemos considerar toda la teoría como una de las aberraciones a las que el modelo explicativo de Kant le condujo inevitablemente.*³⁹

Ocorre que a “aberração” que Strawson encontra na exposição kantiana tem sua origem na argumentação apagógica⁴⁰ da *Idealidade Transcendental do Espaço e do Tempo*, que é um passo fundamental para compreender a regra de síntese na *Dedução Transcendental* das Categorias.

De fato, Kitcher tem razão quando afirma que Strawson confundiria uma suposta “Psicologia Transcendental” com a Psicologia Racional⁴¹, fazendo com que toda a discussão sobre a possibilidade da existência da primeira fosse resumida ao problema da possibilidade da segunda, que é o conceito de psicologia dialética em Kant⁴². A questão mesmo é saber se a Filosofia Transcendental pode ser tida como uma “Psicologia Transcendental”.

Por outro lado, aquilo que parece estranho para Strawson é mal compreendido por Kitcher, na medida em que toma como princípio mais famoso em apoio à sua Psicologia Transcendental o de que “all alterations take place in conformity with the law of the connection of cause and effect” e o contrapõe à Lógica, elegendo-o como princípio metafísico⁴³.

Mas, como vimos, de acordo com Kant, quando encontramos um exemplo para o conceito, não fazemos mais que conhecer na intuição aquilo que só sabíamos *a priori* e discursivamente, ou repetindo as palavras de Kant: *só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos*. Assim, se tomarmos o princípio da Psicologia Transcendental que foi descrito acima, deveremos proceder da mesma maneira, pois, como explicita Kant, as novidades da filosofia transcendental vão de encontro às certezas do empirismo porque:

Quando, pois, sabemos, pela experiência, que algo acontece, pressupomos sempre que alguma coisa antecede, à qual o acontecimento segue, segundo uma regra. Caso contrário, não diria do objeto que ele se segue, porque a simples sucessão, na minha apreensão, não sendo determinada por uma regra em relação a algo precedente, não legitima uma sucessão no objeto. Portanto, converto sempre em objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), pela referência a uma regra, segundo a qual os fenômenos, na sua sucessão, isto é, tal como acontecem, são determinados pelo estado anterior, e unicamente com esse pressuposto é possível a experiência de algo que acontece.⁴⁴

Por isso, vale ressaltar que a síntese que em si mesma na forma pura (intelectual) é sempre *a priori* (nesse caso é uma síntese empírica) mas nem por isso é *a posteriori* e em nada se confunde com o sensível, mas, ao contrário, dá suporte às regularidades que subjetivamente e indutivamente encontramos nas impressões sensíveis de que tomamos consciência. Assim, o conceito chave aqui é ‘regra’, que pode-se perceber sem muito esforço é o elo entre as leis lógicas do *Entendimento* (Categorias) e as condições de possibilidade de toda experiência (*Espaço e Tempo*); ‘regra’ que — em nome de uma psicologia transcendental — não pode ser apenas metafísica e deixar de ser lógica. O modo como Kant trata o princípio da *causalidade* na passagem seguinte exemplifica o ponto em questão:

Na verdade, isto [a conversão da síntese subjetiva (apreensão) em objetiva através da referência a uma regra] parece contradizer as observações que sempre se fizeram acerca da marcha do uso do nosso entendimento, segundo as quais, só depois de percebidas e comparadas as seqüências concordantes de vários acontecimentos, em relação a fenômenos que os precedem, somos levados a descobrir uma regra, segundo a qual, certos acontecimentos se sucedem sempre a certos fenômenos e assim tivemos, primeiramente, ocasião de formar o conceito de causa. Sobre tal base, este conceito seria meramente empírico e a regra, que ele fornece, de tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência; a sua universalidade e necessidade seriam então simplesmente fictícias e não teriam verdadeira validade universal, porque não estariam fundadas *a priori*, mas apenas sobre a indução. Passa-se no entanto com estas o mesmo que com outras representações puras *a priori* (o espaço e o tempo, por exemplo), que só podemos extrair da experiência como conceitos claros, porque os tínhamos posto na experiência e portanto a constituímos, precisamente mediante tais conceitos⁴⁵.

A experiência precisa ser constituída objetivamente segundo regras *a priori* e não há como fazer isso empiricamente, mas só subordinando as leis e os conceitos do *Entendimento* à *Sensibilidade* como princípio transcendental.

Contudo, como se pode compreender que o princípio de *causalidade* não pode ser lógico, uma vez que é derivado da categoria de *Causa e Efeito* e representa uma lei lógica do *Entendimento*? Esse é o tendão de Aquiles de Kitcher; é o momento que se revela a premissa metafísica oculta na sua defesa de uma psicologia transcendental.

Como todo psicologismo, a psicologia transcendental de Kitcher não poderia aceitar que as leis do *Entendimento* são puramente lógicas, porque desse modo, as explicações das origens de nossas capacidades cognitivas — o surgimento genético das faculdades — são impossíveis de serem deduzidos transcendentalmente, já que pertenceriam ao “eu” numênico. Por outro lado, sustentar que “transcendental psychologism must be empirical” e fenomenal — por conta da distinção kantiana entre fenômeno e númeno⁴⁶ — não é glorificar a psicologia empírica, mas é ainda um compromisso para tentar chegar até a *causa eficiente* e última do pensamento. Consequentemente, a psicologia transcendental de Kitcher, ou é uma forma de *paralogismo*, ou entra em contradição com o “Weak Psychologism”.

A Psicologia é filha do conceito filosófico de subjetividade com o compromisso aristotélico de uma ontologia das causas primeiras. Portanto, a psicologia metafísica defendida por Kitcher representa para Kant uma ilusão transcendental que, por sua vez, invalidaria a *Dedução Transcendental das Categorias*, pois a condenaria a uma fundamentação dogmática.

Mas, se tanto a Psicologia Racional, quanto a Psicologia Transcendental são impossíveis — cada uma a sua maneira, é verdade, mas ainda assim impraticáveis —, então como a *Dedução Transcendental das Categorias* (DTC) pode se constituir legitimamente? É preciso ainda provar, por último, que a DTC é possível logicamente, sem recorrer a nenhum caráter psicológico.

III — O ARCABOUÇO DA CRÍTICA KANTIANA DO SUJEITO CARTESIANO.

Ameriks considera que os *Paralogismos* não são, ao contrário do que foi vulgarizado nos manuais de Filosofia, um capítulo kantiano anti-cartesiano. Ele acredita que apenas uma leitura superficial e limitada desse episódio da *Dialética Transcendental* poderia deixar de perceber que — como pensou Strawson — existe uma íntima relação entre a DTC e os *Paralogismos*⁴⁷. De fato, nem a DTC, nem os *Paralogismo* constituem por si mesmos apenas uma *crítica* ao dogmatismo cartesiano, porque na verdade o exame da subjetividade cartesiana encontra-se espalhado por toda a *CRP*. No entanto, não somente esse exame de Kant pode ser reduzido a um núcleo forte chamado *Idealismo Transcendental*, como, uma vez apresentado, constituirá o arcabouço da base comum que relaciona e torna possíveis estes dois momentos importantes da *CRP*. É precisamente a descrição desse arcabouço que provará contra Kitcher que a DTC é possível metafísica e logicamente.

O *Idealismo Transcendental* só pode ser uma subjetividade transcendental que, por sua vez, é o resultado do procedimento *crítico* da Razão para consigo mesma. Desta maneira, se Descartes é o responsável pela descoberta do *cogito* e, consequentemente, pela inauguração da subjetividade filosófica, o mérito de Kant está em subverter o preceito cartesiano do *cogito ergo sum*, fazendo com que ele se desdobre através de sua própria *crítica*. De fato, a princípio, Kant

concordaria que o *cogito* cartesiano expressa um tipo de certeza interior, no entanto, para saber a natureza dessa certeza, ele é obrigado a perguntar pelas condições específicas que determinam a sua aquisição, mais do que isso, Kant afirma que, apesar de ser uma certeza evidente, o acesso ao *cogito* não pode ser imediato, como pensou Descartes, uma vez que para tanto é preciso um ato de reflexão⁴⁸, ou seja, se para Descartes o *cogito* é uma *coisa-em-si* adquirida a partir da consciência contingente do ato de pensamento individual, para Kant ele é o produto da pura ação de reflexão, sendo, por isso, a consciência do puro ato do pensamento. Assim, a certeza do *cogito* só pode representar

(...) a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição da sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, num sentido interno considerado na sua forma. Tudo o que é representado por um sentido é sempre, nesta medida, um fenômeno; e, por tanto, ou não se deveria admitir um sentido interno, ou então o sujeito, que é o seu objeto, só poderia ser representado por seu intermédio como fenômeno e não como ele se julgaria a si mesmo se a sua intuição fosse simples espontaneidade, quer dizer intuição intelectual⁴⁹.

Isso significa que a *crítica* kantiana do *cogito* cartesiano é estabelecida a partir da descoberta do âmbito transcendental, justamente porque trata da condição que possibilita que o *sujeito* alcance a si mesmo, condição que não passa de uma auto-afecção da qual se deriva a existência de um sentido interno⁵⁰, do contrário, se fosse possível exercer num mesmo ato a passagem entre o “eu penso” e o “eu sou” (*intuição intelectual*), então não se poderia admitir a existência de um mundo exterior, pois o pensamento se bastaria a si mesmo para formar conhecimento (*solipsismo*). Logo, para Kant,

se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que este seja afetado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito. Este, com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente e em virtude da sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afetado interiormente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é⁵¹.

Dessa forma, segundo esse movimento de auto-apresentação, uma nova característica fundamental do *espírito* é explicitada: a *receptividade*. Esta, por sua vez, não deixa de ser uma *passividade* que Kant encontra no interior do *sujeito*, pois ela é a expressão da capacidade humana de só conhecer a partir do modo como somos afetados (ou auto-afetados), ou seja, a descoberta de que a reflexão é a condição da consciência que tenho de mim mesmo — e não um artifício empírico que uso para conseguir uma certeza em si —, exige um descompasso temporal no *eu penso*. Consequentemente, a estrutura do *sujeito* é constituída por essa *passividade* que determina toda experiência interna, sendo o desconhecimento dessa nova faculdade do *espírito* aquilo que até então tinha tanto fomentado quanto tornado insolúveis as maiores disputas na Metafísica, a qual, por isso, tornara-se um campo de batalha, levando a Filosofia para o *ceticismo*. Portanto, o *eu penso* concebido como uma *coisa-em-si* não pode desempenhar a função — como queria Descartes — de pedra angular de todos os conhecimentos, justamente porque existe, no *espírito*, a capacidade *subjativa* de universalmente receber o diverso e *apresentá-lo* como fenômeno⁵².

Assim, percebe-se através da *crítica à idéia cartesiana do cogito*, que Kant, desde o âmbito do transcendental, estabelece que a consciência que tenho de mim mesmo expressa a maneira como o diverso é dado no *espírito*, uma vez que “no homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dado no sujeito, e a maneira como é dado no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade”⁵³, isto é, dizer que o *cogito* significa a projeção da faculdade espontânea do *espírito* nele mesmo é caracterizar o *sujeito* tanto como algo *ativo* quanto *receptivo*, distinguindo-lhe duas faculdades, que só não são contraditórias, porque são condições mútuas uma da outra. Por isso, a própria constatação de uma faculdade de julgar presente no *espírito* só é possível temporalmente, uma vez que a consciência dessa faculdade exige que a coloquemos diante de nós mesmos através de um movimento reflexivo de auto-*apresentação* que, por isso, não pode expressá-la como uma *coisa-em-si*, mas unicamente como ela se mostra determinada no tempo como um fenômeno. Dessa maneira, a passagem transcendental entre o “eu penso” e o “eu sou” se dá por um descompasso temporal na aplicação do *cogito* às várias manifestações que tenho da minha existência, mas, por outro lado, só foi possível ter consciência de que todas essas representações pertenciam a um mesmo sujeito, porque primeiro se teve consciência de representações exteriores que, por sua vez, estão sendo “recebidas” (“percebidas”) numa mesma subjetividade. Isso quer dizer que só se pode ter consciência da espontaneidade do Entendimento (*cogito*), quando a percebemos projetada como uma *unidade* na sensibilidade, ou seja, na constatação de qualquer afecção somos sempre obrigados a, com isso, associarmos um sujeito a todas as suas representações, o que não deixa de ser um auto-apresentar-se como algo exterior⁵⁴.

Portanto, existe precisamente uma faculdade *receptiva* no *espírito*, unicamente pela qual posso representar-me a mim mesmo e uma vez que toda *receptividade* está sempre voltada para o exterior, ela só pode ser a condição de toda *experiência externa*; por isso, é a capacidade *receptiva* do *sujeito* que nos permite realizar qualquer reflexão, e, na medida em que essa reflexão se realiza, a consciência que tenho desse puro movimento de auto-apresentação só pode ser a condição de toda *experiência interna* (a *intuição pura* do tempo). Dessa forma, a esta faculdade, porque é o meio pelo qual o *sujeito* apreende a si mesmo e, por conseguinte, a todas as outras coisas que lhe são exteriores, chama-se Sensibilidade, sendo esta, porque não pode ela mesma ser espontânea, uma *passividade* interior ao *sujeito* que lhe confere temporalidade, exigindo que todo conhecimento seja — de algum modo — uma *apresentação* interior e não, simplesmente, uma contemplação.

Dessa forma, a *Sensibilidade* não é apenas o palco onde tomamos consciência de nossas representações, mas também é a condição de todo o conhecimento humano, ou o que é o mesmo, o fundamento da objetividade da experiência. Isto ocorre, porque só

posso ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, [e] posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*⁵⁵.

Portanto, o alicerce de todos os juízos analíticos — uma vez que é a *unidade sintética das representações* que possibilita a *identidade da consciência* — é a *ligação sintética (conjunctio)* exercida pelo Entendimento na intuição⁵⁶, ou seja, a *síntese* não apenas precede, como também fundamenta a *análise*, de modo que a sensibilidade transcendental deve ser a condição tanto

dos juízos analíticos quanto dos juízos sintéticos; bem como a unidade da apercepção — unicamente possível por conta da *Sensibilidade* — tem que ser *o princípio supremo de todo o conhecimento humano*, isto é,

este princípio da unidade necessária da apercepção é, na verdade, em si mesmo, idêntico, por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do diverso dado na intuição, síntese sem a qual essa identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, mediante *o eu*, como simples representação, nada de diverso é dado; só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela *ligação* numa consciência é que pode ser pensado. Um entendimento no qual todo o diverso fosse dado ao mesmo tempo pela autoconsciência *seria intuitivo*; o nosso só pode *pensar* e necessita de procurar a intuição nos sentidos. Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo *minhas* todas as representações em conjunto, que perfazem *uma* só⁵⁷.

Assim, como o movimento de autoconsciência só pode ser encontrado nas intuições, o nosso *Entendimento* é obrigado a pensar por meio delas para, então, produzir conhecimento, de modo que a consciência da atividade do pensamento apenas é possível numa consciência de um objeto pensado, ou seja, sempre será necessário que primeiro se *construa* um objeto, para que se encontre por dedução o conhecimento nele envolvido, o que significa que, *verbi gratia*,

a simples forma da intuição externa, o espaço, não é ainda conhecimento; oferece apenas o diverso da intuição *a priori* para um conhecimento possível. Mas, para conhecer qualquer coisa no espaço, por exemplo, uma linha, é preciso *traçá-la* e, deste modo, obter sinteticamente uma ligação determinada do diverso dado; de tal modo que a unidade deste ato é, simultaneamente, a unidade da consciência (no conceito de uma linha), só assim se conhecendo primeiramente um objeto (um espaço determinado)⁵⁸.

Desse modo, o conceito de linha, enquanto é tomado segundo a sua definição, permanece *obscuro*, só se tornando claro para o pensamento — justamente porque *pensar é conhecer por conceitos*⁵⁹ — quando é exposto na intuição do espaço, pois, assim, ele deixa de ser uma mera definição e passa a constituir um objeto no qual agora se pode conhecer a sua *função*⁶⁰. Disso decorre que a *Sensibilidade* — porque é *o princípio supremo da possibilidade de toda intuição* e a apercepção só se dá segundo esse princípio — é o que estrutura toda a dimensão do *sujeito transcendental*, sendo, por conseguinte, o motivo que faz com que a análise dependa da síntese, que o método da Ciência da Natureza dependa da *construção* do objeto (*nexus causal*) e que o pensamento dependa da intuição.

Esse, portanto, é o núcleo do *Idealismo Transcendental* que fornece o sentido para todo o desenvolvimento na *CRP* da reposição em bases transcendentais do sujeito cartesiano, o que ocasionou o estabelecimento das raízes da subjetividade kantiana e sua conseqüente desubstancialização. Aqui, nesse arcabouço estão também os pressupostos que tornaram os *Paralogismos* e a *DTC* compreensivos e significativos, mostrando finalmente que, apesar da interpretação psicologista de Kitcher, o *Método Transcendental* não pode ser tomado como uma “Psicologia Transcendental”.

IV — CONCLUSÃO

A principal questão de nosso estudo foi: existe uma Psicologia Transcendental? Chegamos à conclusão de que pelo menos a “Psicologia Transcendental” e o princípio do “Weak Psychologism” de Kitcher não parecem viáveis, porque já que ambos se apoiam mutuamente, então a psicologia transcendental de Kitcher resultaria, ou em uma forma de *paralogismo*, ou, entra em contradição com o “Weak Psychologism”. Na verdade, Kitcher se depara com uma série de contradições que vai desconsiderando através da aplicação de uma série de argumentos *ad hoc* paralelos a sua exposição. No entanto, para o nosso propósito nessa conclusão, basta-nos a apresentação da sua contradição mais significativa, a saber: “Nothing of substance turns on whether Kant’s new transcendental method is called ‘transcendental psychology’ or ‘transcendental logic’.”⁶¹.

Assim, por último, uma vez que tínhamos mostrado como a Psicologia Racional e a “Psicologia Transcendental” de Kitcher são impossíveis respondemos por que a *Dedução Transcendental das Categorias* não pode se constituir numa base psicologista, mas que só é possível logicamente.

Portanto, a afirmação de que *toda a “Psicologia Transcendental” que se apresente para interpretar a filosofia teórica de Kant estaria destinada ao fracasso*, não é apenas um palpite, mas uma certeza.

RESUMO: O objetivo principal desse ensaio é responder à pergunta: existe uma Psicologia Transcendental? Kant, na *Crítica da Razão Pura*, especialmente na segunda parte da Lógica Transcendental, mostra que os conhecimentos da *Psicologia Racional* não são legítimos. Por outro lado, Kitcher acredita que a *Filosofia Transcendental* pode ser vista tal qual uma *Psicologia Metafísica* que não poderia ser confundida com a própria *Psicologia Racional*. Apesar disso, afirmamos que a *Psicologia Metafísica* defendida por Kitcher representaria, ainda assim, uma *Ilusão Transcendental* que invalidaria a *Dedução Transcendental das Categorias*.

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Transcendental, Paralogismos, Dedução Transcendental, Kant, Kitcher.

ABSTRACT: The main purpose of this essay is to answer the question: is there a Transcendental Psychology? Kant, in his *Critique of Pure Reason*, especially in the second part of the Transcendental Logic shows that the knowledge of *Rational Psychology* are not legitimate. On the other hand, Kitcher believes that the *Transcendental Philosophy* can be seen just like a *Metaphysical Psychology* that could not be confused with a *Rational Psychology*. Nevertheless, we affirm that *Psychology Metaphysics* defended by Kitcher represent yet one *Transcendental illusion* that invalidate the *Transcendental Deduction of the Categories*.

KEYWORDS: Transcendental Psychology, Paralogisms, Transcendental Deduction, Kant, Kitcher.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry. **El idealismo trascendental de Kant**: una interpretación y defensa. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

AMERIKS, K. **Kant' theory of mind**: an analysis of the paralogisms of pure reason. New Edition. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BONACCINI, J. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**. 4. ed. Trad. de Wenceslao Roces. México: Editora Fondo de Cultura Economica, 1993. vol. II.

EISLER, Rudolf. **Kant-Lexikon**. Paris: Gallimard, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 3. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura**: resposta a Eberhard. Trad., introd. e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KITCHER, P. **Kant's transcendental psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

STRAWSON, P. **Los límites del sentido**: ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant. Trad. de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

NOTAS / NOTES

* Doutor em Filosofia pela UFPE/UFPB/UFRN (2010), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2004), Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Professor Adjunto na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Foi Professor Substituto na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e na Universidade de Pernambuco (UPE). Atua principalmente nas áreas de História da Filosofia, Metafísica, Epistemologia e Ética.

2 KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 3. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; A 390 e B 331; cf. também, KANT, Immanuel. **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura**: resposta a Eberhard. Trad., introd. e notas de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975. p. 109 *et seq.*

3 Cf. KANT, 1994, B 127.

4 Cf. *Ibid.*, B 630.

5 O problema de Kant é o da formação da objetividade, já na Tradição, porque confundia-se a natureza lógica do conceito com a objetividade do conhecimento, a questão era a da pura aquisição conceitual pelo *intelecto*. É por isso que Cassirer pode dizer, referindo-se a Kant, que “el concepto formal de los escolásticos queda ahora, por primera vez, definitivamente superado, pues desde el momento en que no son las ‘especies’ de las cosas exteriores las que se desprenden de ellas para crear en nosotros un conocimiento, la forma no sigue significando ya una forma plasmada y fija que se le estampa al ‘sujeto’ como un cuño, sino que significa solamente una *condición* lógica general de la experiencia misma, en la que se separan y enfrentan por vez primera lo ‘interior’ y lo ‘exterior’”. (CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**. 4. ed. Trad. de Wenceslao Roces. México: Editora Fondo de Cultura Economica, 1993. vol. II, p. 643.).

6 KANT, 1994, A XI - XII.

7 “chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*.” (KANT, 1994, B 25).

8 *Ibid.*, B 27 - 29.

9 “E aqui faço uma observação cuja influência é extensiva a todas as considerações que se seguem e que convém ter bem presente: é que não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento.) Eis porque nem o espaço, nem qualquer determinação geométrica *a priori* do espaço são representações transcendentais; só ao reconhecimento da origem não empírica destas representações e à possibilidade de, não obstante, se referirem *a priori* a objetos da experiência pode chamar-se transcendental” (KANT, 1994, B 80 – 81).

10 “The breakthrough was the critical rejection of a supposition common to nearly all his [Kant] modern predecessors, the supposition that self-knowledge is relatively immediate and epistemologically primary.” (AMERIKS, K. **Kant’s theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason**. New Edition. Oxford: Oxford University Press, 2000; p. 239.).

11 Existe uma exceção: quando “Psicologia Transcendental” é tomada como sinônimo de Paralogismo ou psicologia pura. Cf., por exemplo, KANT, 1994, A 348 – 350.

12 A concepção kantiana da psicologia em geral se contrapõe a da lógica pura, uma vez que para ele psicologia é uma lógica geral aplicada, ou seja, ela é a ordenadora das regras (percebidas empiricamente) do pensamento. Cf. *Ibid.*, B 77 - 78.

13 Verbete *Dialectique Transcendantale* In. EISLER, Rudolf. **Kant-Lexikon**. Paris: Gallimard, 1994, pág. 266.

14 Cf. KANT, 1994, B 72 e B 307.

15 Cf. verbete *Psychologie Transcendantale* In. EISLER, 1994, pág. 874.

16 “Hay muchos lenguajes en los que expresar esta inevitable dualidad. El de Kant es psicológico y consiste en dividir la mente en compartimentos o facultades.” (STRAWSON, P. **Los límites del sentido**: ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant. Trad. de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975. p. 17 – 18.).

17 KITCHER, P. **Kant’s transcendental psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 03.

18 KITCHER, 1990, p. 191.

19 “Having located transcendental psychology in the general context of the *Critique* [CRP] — it is the new transcendental method” (*Ibid.*, p. 19.).

20 AMERIKS, 2000; p. 5 – 6.

21 “(...) Mantendo-me o mais perto possível do transcendental e pondo completamente de lado tudo o que possa haver aqui de psicológico, isto é, empírico.” (KANT, 1994, B 829.).

22 “É certo que não se pode dar resposta alguma ao problema de saber que espécie de natureza possui um objeto transcendental, por outras palavras, *o que ele seja*, mas pode-se certamente dizer que o próprio *problema nada é*, pelo fato de não lhe ser dado objeto algum. Por isso se pode responder a todas as questões da psicologia transcendental....” (*Ibid.*, B 506n.).

23 KITCHER, 1990, p. 5 - 6.

24 Para um detalhamento do papel de Reinhold com relação ao termo “*Representação*” na Aetas kantiana cf. BONACCINI, J. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 52 *et seq.*

25 Psicologia: “its job is to seek laws governing perceptions observed through introspection.” (KITCHER, 1990, p. 12.).

26 Cf. KANT, 1994, § 15 (B) *et seq.*

27 KITCHER, 1990, p. 8.

28 *Ibid.*, p. 9.

29 *Ibid.*

30 “Kant’s epistemology is clearly weakly psychologistic. (...) Since Kant’s project was to determine our ability to have certain types of knowledge, he naturally began by considering the mental equipment that we standardly have. Despite the venerable and almost reflexive character of the psychologism charge against transcendental psychology, Kant is only guilty of weak psychologism. And that is not automatically a sin.” (*Ibid.*, p. 9 - 10.).

31 “Na matemática e na ciência da natureza, a razão humana conhece certamente fronteiras, mas não limites, isto é, que fora dela há, sem dúvida, alguma coisa onde jamais poderá chegar, mas não que ela possa consumir-se em qualquer lado na sua evolução interior” (KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. A 167.).

32 “Assim, tal como os paralogismos da razão pura lançaram o fundamento de uma psicologia dialética, também a antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa ...” (KANT, 1994, B 435.).

33 Apesar de não seguirmos a argumentação de Allison, concordamos com sua tese central sobre como o *Idealismo Transcendental* supera o *Realismo Transcendental*: “Las tesis esenciales de esta interpretación son que todas las filosofías no críticas pueden ser consideradas como realistas en sentido trascendental y que el realismo trascendental puede ser caracterizado en términos de un proyecto o modelo teocéntrico de concepción del conocimiento. Posteriormente usaré estos resultados para construir una interpretación del idealismo trascendental como un proyecto contrastante, o modelo antropocéntrico, del conocimiento. El principal propósito es que esta interpretación nos permita ver claramente la conexión entre idealismo trascendental y la concepción de condición epistémica, lo cual, a su vez, nos permita reconocer la naturaleza no fenomenista y no psicologista de este idealismo.” (ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant*: una interpretación y defensa. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 45.).

34 KITCHER, 1990, p. 13.

35 A Física e a Matemática (que é apenas instrumento da primeira) não se tornam menos universais por conta das fronteiras da Razão especulativa: “A extensão dos conhecimentos na matemática e a possibilidade de invenções sempre novas estendem-se até ao infinito; de igual modo a descoberta de novas propriedades da natureza (...). Mas também aqui não devem minimizar-se as fronteiras [*Schranken*], pois a matemática incide apenas nos *fenômenos*, e o que não é objeto de intuição sensível, como os conceitos da metafísica e da moral, encontra-se fora da sua esfera e, nunca aí pode conduzir; mas também não precisa de tais coisas. (...) A ciência da natureza jamais nos revelará o íntimo das coisas...” (KANT, 1988, A 167.).

36 Empregamos aqui esta expressão seguindo o exemplo de CASSIRER, 1993, p. 619 *et seq.*

37 KANT, 1994, B XVIII.

38 “A espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese” (Cf. KANT, 1994, B 102).

39 STRAWSON, 1975, p. 28.

40 O método usado por Kant consiste em partir das conseqüências para chegar às condições que tornam essas conseqüências possíveis (método sintético). Porém, esse método só tem validade negativamente, ou seja, pela aplicação do *Modus Tollens*: “raciocínios que concluem das conseqüências para os princípios não demonstra apenas de maneira rigorosa, mas também com muita facilidade. De fato, basta que se possa extrair uma única conseqüência falsa de um princípio, para este ser falso. Ora, se em lugar de percorrer, numa demonstração ostensiva, a série inteira dos princípios que pode conduzir à verdade de um conhecimento, graças à inteligência da sua possibilidade, pudermos encontrar, entre as conseqüências decorrentes do princípio contrário, apenas uma única falsa, é este contrário também falso e portanto verdadeiro o conhecimento que se tem a demonstrar.” (KANT, 1994, B 819).

41 Aqui também Kitcher afirma, em seu diálogo com Strawson, que discorda de Kant naquilo que se refere à ontologia: “What is transcendental psychology the psychology of? If we adhere to the letter of Kant’s ontology, then there are only two possible answers to this question and both seem unacceptable. Transcendental psychology is a study of the phenomenal self, and hence empirical. It is the study of the unknowable noumenal self, and hence impossible. Following Kemp Smith, Strawson elects the second option and proceeds to reveal the incoherence of maintaining that a timeless unknown self is responsible for important elements in cognition.” (KITCHER, 1990, p. 21.).

42 Strawson não está necessariamente errado, pois é o próprio Kant que autorizada essa operação como vimos acima. Ele estaria — e essa seria a verdadeira denúncia de Kitcher contra ele — sendo inconsistente com a sua interpretação. Por outro lado, Ameriks parece ter razão ao afirmar que Strawson subestima a importância do *Idealismo Transcendental* transformando a *Dedução Transcendental das Categorias* numa estrutura minimalista da nossa experiência. Cf. AMERIKS, 2000; p. 7.

43 A passagem completa diz: “The principles defended by appeal to transcendental psychology — most famously, ‘all alterations take place in conformity with the law of the connection of cause and effect’ — are not logical, but metaphysical.” (KITCHER, 1990, p. 9.).

44 KANT, 1994, B 240.

45 KANT, 1994, B 240 - 241.

46 “Given his [Kant] own doctrine of noumena, and an exhaustive dichotomy, however, the thinking self must be phenomenal. Hence, transcendental psychology must be empirical, in this sense, even though it is very different from what he regarded as ‘empirical psychology’ (...).” (KITCHER, 1990, p. 22.).

47 AMERIKS, 2000; p. 4.

48 “A *reflexão* (*reflexão*) não tem que ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas” (KANT, 1994, B 316.).

49 KANT, 1994, B 68.

50 Ameriks desmembra a concepção kantiana de sentido interno em três teorias complementares bastante elucidativas: “Kant calls inner sense form of consciousness which is laid bare when one abstracts from all that is ‘outer’ in consciousness, but this is a very ambiguous characterization. Such ‘outer consciousness’ might mean spatial as opposed to non-spatial consciousness, but it could also mean direct as opposed to reflexive consciousness, or the content of our representations as opposed to the acts of representing. Corresponding to these options, I shall distinguish three main theories of inner sense: the *independent stream theory*, the *reflection theory*, and the *act theory*.” (AMERIKS, 2000; p. 242 - 243.).

51 KANT, 1994, B 69.

52 Cf. KANT, 1994, B 52.

53 *Ibid.*, B 68.

54 Não infligimos aqui a ressalva do § 18 da *DTC*, pois só nos referimos ao sujeito empírico na medida em que ele é indispensável para a refutação do *solipsismo idealista*. Desta maneira, recorreremos as seguintes palavras de Kant: “o pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da *síntese* das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente” (*Ibid.*, B 134.).

55 KANT, 1994, B 133.

56 “Aqui facilmente nos apercebemos que este ato [da espontaneidade] deve ser originariamente único e deverá ser igualmente válido para toda a ligação e que a decomposição em elementos (a *análise*), que parece ser o seu contrário, sempre afinal a pressupõe; pois que, onde o entendimento nada ligou previamente, também nada poderá desligar, porque só *por ele* foi possível ser dado algo como ligado à faculdade de representação” (*Ibid.*, B 130.).

57 KANT, 1994, B 135.

58 *Ibid.*, B 137 –138.

59 *Ibid.*, B 94.

60 “Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções” (*Ibid.*, B 93.).

61 KITCHER, 1990, p. 26.

“DO GÉNIO” (LIÇÃO DE ANTROPOLOGIA DE KANT)

Fernando M. F. Silva^{1}*

APRESENTAÇÃO

O presente texto, de que se dá aqui a tradução portuguesa, consiste numa lição de antropologia versando génio [*Genie*], intitulada “Vom Genie”. A lição foi proferida por Kant durante o ano lectivo de 1781/82 [*Menschenkunde*], e colocada entre o grupo de lições transcritas no volume 25.2 da *Akademie Ausgabe*, respeitante às *Lições de Antropologia* do filósofo, mais especificamente, em AA, 25.2: 1055-1066.

No período das lições de antropologia de Kant (1772 e 1796), ou antes, entre as lições de antropologia recolhidas na AA (1772-1789), Kant trataria o tema do génio *cinco* vezes; quatro referindo-o explicitamente no título da lição, o que fazia por “Genie” ou, mais frequentemente, por “Vom Genie”, e uma, na última versão das Lições, em Busolt, abordando-o sob o título “Von den Gemühtsfähigkeiten”. O tema não é abordado em Parow e Friedländer.² Sem excepção, Kant inscreve o assunto na fase final da dita parte teórica das suas lições, pouco antes de iniciar os estudos práticos sobre o prazer e o desprazer, ou a Característica do Homem; e não raras vezes, e ainda menos coincidentemente, as lições sobre génio estão próximas, ou directamente rodeadas de lições versando “Witz und Urtheilskraft”, as “Gemüths-Fähigkeiten”, as “Obern Erkenntnis Vermögen” ou “Vom Talent”: no fundo, temas que em geral são já afins ao do génio, mas que em Kant estavam ainda mais especialmente relacionados, e influíam ainda mais directamente sobre este.

¹ * Fernando M. F. Silva é Mestre em Estudos Germanísticos pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com uma tese sobre a prosa teórica de Hölderlin, e está a concluir a sua tese de doutoramento sobre a formação filosófica do jovem Novalis. Ocupa-se em especial da relação entre Filosofia e Poesia/Literatura na cultura alemã da última década do século XVIII, e tem participado em diversos seminários e colóquios nacionais e internacionais e publicado estudos sobre pensadores e autores alemães do Classicismo, Romantismo e Idealismo (Hölderlin, Friedrich Schlegel, Novalis, Kant, Reinhold, Fichte, Schelling), tendo também traduzido obras e peças de alguns deles.

² A saber: “*Genie*” (Collins, AA, 25.1: 167-170); “*Vom Genie*” (Pillau, AA, 25.2: 781-784); “Vom Genie” (*Menschenkunde*, AA, 25.2: 1055-1066); “*Vom Genie*. 21” (Mrongovius, 1310-1315); “Von den Gemühtsfähigkeiten” (Busolt, AA, 25.2: 1491-1499).

Ao se abordar o *conteúdo* de “Vom Genie” (1781/82), e se comparar este com aquele de outras versões sobre o mesmo tema, saltam ao olhar *similaridades* dignas de nota, e que por certo podem levar a pensar a singularidade do conceito em Kant quando comparado com outras visões suas contemporâneas sobre o assunto. Cada uma destas similaridades, cremos, significa para Kant uma das *características principais do génio*, e poderia dar azo a um estudo *per se*; mas aqui, apenas as afloramos, enumerando-as da seguinte forma: **1)** o génio representa para Kant o acto de geração espontânea, a criação única e original (“es muß eine ursprüngliche Originalität da seyn” (AA, 25.2: 1056); por conseguinte, o génio não pode ser aprendido mediante aplicação [*Fleiß*], não pode ser reproduzido enquanto tal, e é *inimitável* (“Original heißt 1) negativ das, was nicht nachgeahmt (...) ist (...)” (id.)); pois, embora benéfico, ele nasce de uma desproporção, e é um aborto (“Das Genie ist auf das Mißverhältniß, wie eine Mißgeburt, bei welcher einige Glieder übel gebauet sind welche aber im übrigen gesunde Glieder hat” (id.: 1058-1059)); **2)** Apesar dos seus membros desproporcionais, há porém no génio *membros saudáveis* – o seu carácter de unicidade, de originalidade, de originariedade, e também de superioridade –, os quais desde já muito o inclinam não para a monstruosidade, mas para a *beleza*; a saber, para uma *proporção dos talentos* que sempre caracteriza o génio, e que por conseguinte, apesar da sua inimitabilidade, fazem dele um modelo estético [*Muster*], e com que ele seja digno de imitação: “Original heißt (...) 2) positiv, wenn etwas nachahmungswürdig ist, weil es keine Nachbildung ist, sondern ein Original genannt werden kann, was nachgeahmt zu werden verdient” (id.: 1056); **3)** Ora, se os seus outros atributos o não denunciaram já, o facto de o génio ser *inimitável, mas também digno de imitação* certamente denuncia a ligação do génio a outros à altura recém-adquiridos princípios estéticos, como o engenho (o “Witz”), ou o gosto. Pois, no fundo, também o génio se inscreve no complexo problema do processo de formação de representações ou imagens no espírito humano, e portanto, também ele envolve para Kant um singular diálogo entre as inferiores e superiores faculdades do ânimo, enquanto força intermédia, enquanto força do conhecimento entre estas; com a diferença de que, para o Professor de Königsberg, o génio não é apenas mais um princípio estético, antes um problema maior, que não exclui, mas alberga em si os anteriormente mencionados, e procura alcançar entre estes e os restantes harmoniosa proporção; **4)** Por estes dados se poderá explicar, por fim, a definitiva imagem kantiana do génio, a saber, a imagem *do génio como uma árvore*, presente na nossa lição, em “Vom Genie”, 1781/82 (Menschenkunde (id.: 1062)), e em “Von den Gemüthsfähigkeiten” (Busolt (id.: 1496)), na qual se evidencia pois ser o génio organicamente composto por *raízes* (faculdade de julgar) e *copa* (imaginação, sensibilidade), mas também por *flor* (gosto) e *fruto* (espírito), mas sobretudo, tender este para a proporção ideal das suas 4 partes – a qual, claro está, tão-pouco pode ser intelectualmente ou racionalmente visada, antes tende a emergir na *ilusão própria da poesia*.

Assim, por certo que estes e outros pontos lançam *a discussão sobre o génio em Kant* – um tópico que, convenhamos, não era exclusivo de Kant, antes era à altura alvo de toda uma crítica, uma literatura especializada sobre o conceito – literatura esta que em meados do século XVIII estava já instituída, e valia ao génio um lugar de destaque entre os problemas filosóficos

mais prementes da época³. Nesta breve apresentação, contudo, não é nossa intenção juntarmos a nossa voz a esse tão importante filão teórico, mas antes abordar o muito menos questionado, e muito mais esquecido problema de *como a pregnância do conceito de gênio, e por conseguinte o questionamento kantiano sobre o gênio, puderam vir a ser*. Isto é, em vez de partirmos dos anteriores pontos para alcançar uma imagem do gênio em Kant, propomos *retroceder* na análise ao conceito, e tentar gizar uma brevíssima *história* do mesmo⁴ até Kant, de tal modo que essa mesma história possa legitimar os anteriores pontos, e explicar o porquê de Kant tão recorrentemente inquirir o conceito – deixando para a tradução da lição a resposta a outras eventuais questões do leitor.

Ora, uma tal breve história do gênio não nasce aqui do nada. Aliás, é o próprio Kant que sugere a importância da mesma no ulterior significado filosófico do termo, e fá-lo justamente na nossa lição, dizendo que gênio provém de “genius (...), welcher einen eigenthümlichen Geist bedeutet, der den Menschen immer begleitet, der ihm schon von der Geburt an beigesellt ist, und ihn regiert” (id.: 1056), mas também de “*gignere* (...)”, es müssen und also die Erzeugnisse schon angeboren, und unserer Natur gleichsam eigenthümlich sey“ (ibid.). Na Lição-Busolt, Kant é ainda mais explícito, mas ao mesmo tempo também mais enigmático, e diz: “Der Deutsche hat vor genie kein Wort. Auch kommt genie nicht aus dem französischen; sondern von dem lateinischen Wort Genius her. Genius war bey den Römern der eigentliche Geist des Menschen, der bey Geburth anfängt und mit dem Tode aufhört. Dieser Geist war den Menschen beygesellt, um ihn an und abzurathen. Das ist eine Art Metapher und Allegorie. Doch hatte das Wort bey den Lateinern nicht die Bedeutung, die es bey uns hat. Es bedeutet nämlich nicht genie; sondern einen reinen ingenium.” (id.: 1493).

Assim, ao se procurar a genuína origem do termo gênio, ou sequer os primeiros rudimentos de uma *história* do termo, cedo se constata que tais buscas resultam em parte frustradas, e nos levam a tactear por um fio da história das línguas que o tempo apagou. Mas se há um ponto assente, e o único a partir do qual parece ser possível encetar uma breve história do conceito em séculos mais recentes, é *aquele por Kant aqui focado*, e em que não obstante os dicionários de várias línguas, etimológicos ou não, parecem concordar: em primeiro lugar, que gênio provém em parte do grego “*gen*”, *gerar*, e por isso não sem referência a “*genitalia*”, “*engendrar*”, e em parte do correspondente latino “*gigno*”, “*gignere*”: *criar, no sentido de criar espontâneo e próprio, ser pai de, gerar com propriedade*; e em segundo lugar que, com o tempo, estas noções viriam a resultar em *duas outras*, de cuja evolução semântica conjunta *gênio* parece ser o produto final: a saber, os longínquos, mas claramente aparentados termos latinos “*genius*” (de “*gen*”) – na

³ Disto não faltam aliás exemplos: nas ilhas britânicas, os de William Duff, *An Essay on Original Genius* (1767), James Beattie, *The Minstrel; or, The Progress of Genius* (1771/2), ou Alexander Gerard, *Essay on Genius* (1774) – este mais tarde traduzido por Christian Garve, e louvado por Kant (AA 25.2: 1055); na França, os de Jean Soubiran de Scopon, *Considerations sur le genie et les moeurs de ce siecle* (1749), Claude-Adrien Helvétius, em *De l'esprit* (1758), ou Jean-L. Castilhon, *Considerations sur le les causes physiques et morales de la diversité du génie* (1769); e na Alemanha, onde se destacam J. G. Sulzer, “Entwicklung des Begriffs vom Genie” (1757); F. G. Resewitz, “Versuch über das Genie” (1760); Carl Friedrich Flögel, “Versuch über das Genie” (1762); Ernst Carl Wieland, *Versuch über das Genie* (1779), Michael Engel, *Über Genie und Studium* (1784).

⁴ Para o fazer, recorrerei sempre que possível a três obras centrais na historiografia do conceito de gênio: *An Analytical History of the Conception of Genius in English Literature and Thought from 1700 to 1775*, de Ralph Frederick Breach King, Michigan, Palala Press, 1960; *L'exception exemplaire : Une histoire de la notion de génie du XVIe au XVIIIe siècle*, de Jean-Alexandre Perras, 2012 (tese), e *Genie. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von der Renaissance zur Aufklärung*, de Hubert Sommer, Frankfurt, Peter Lang, 1998.

religião romana, um ser divino criador de todas as coisas⁵, ou um espírito protector, demónio (*daimon*) ou anjo que sempre acompanha o homem nas suas boas e más acções, que nasce e morre com ele –, e “*ingenium*” (de “gigno”⁶), a saber, um talento ínsito, um dom inato, uma inclinação natural para, sem instrução, criar aquilo que outros sem ela não lograriam criar. Dois termos que, sabemo-lo hoje, significavam originariamente coisas diferentes, vigorariam em tempos diferentes e trilhariam cursos diversos; mas que, sem que se saiba bem como, *viriam a entrelaçar os seus campos semânticos, a ponto de serem entendidos quase como um só*⁷, e, mediante tais fusões, a originar em séculos posteriores o português *génio*, o espanhol *genio*, o inglês *genius*, o francês *genie* – e, o que nos interessa aqui especialmente, o alemão *Genie*, que Kant aborda; isto, reitero, embora não haja registo sobre como estes termos vieram a ser, como, quando ou porquê eles se uniram ou desuniram entre si, como se influenciaram ou exactamente quando transitaram para outras línguas.

Ora, ainda que muitos dos episódios históricos destas intersecções, especialmente os primeiros, não sejam visíveis, há porém outros traços mais gerais que se deixam ainda reconstituir, e sobre os quais queremos debruçar-nos. Um destes é de especial importância para a classificação etimológica atrás tecida por Kant: a saber, o fenómeno do trilho percorrido pelo termo *génio* desde o inglês *genius*, a partir do século XVI, a sua paulatina transformação no francês *genie*, e o seu ulterior suscitar do termo alemão *Genie*, no século XVIII, um fenómeno pouco anterior a Kant, e a que Kant alude. Numa palavra, pois, visamos aqui o episódio da *paulatina e ulterior transição do termo génio entre as conotações latinas “genius” e “ingenium”*, como ela se dá entre a Inglaterra e a Alemanha no espaço de dois séculos.

Assim, por volta do século XVI, a palavra *génio* era já corrente por toda a Europa: “genius war schon im 16. jahrh. Gangbar” (Grimm, DW 4.1.2, 3396); e isso, tanto na Inglaterra, como na Alemanha, onde a palavra *genius* pode ser encontrada no seu significado latino de *Genius*, isto é, de espírito protector dos homens. Isto, aliás, tinha uma natural causa: pois, é hoje sabido, o termo *genius* é anterior, e por isso mais vetusto do que o seu parente *ingenium* – a ponto de dele dever partir a investigação sobre a história do conceito (id.); e portanto, até à altura, e durante alguns séculos mais, o termo “genius”, tendo sido exclusivamente extraído “da língua romana e do mundo dos pensamentos dos humanistas” (ibid.), e sendo por isso o primeiro em vigor na Europa, demarcava-se por completo, e não dava a entender em si o seu correspondente “ingenium”, ou a acepção de criação própria por este veiculada.⁸ “*Genius*”

⁵ Na sua 1ª edição, a *Encyclopaedia Britannica* não o menciona; mas na sua 1ª edição em solo americano, de 1798 (equivalente à 3ª edição inglesa), fala-se até em “genius” como “the god who had the power of generating all things” (*Encyclopaedia*, 7, 623), “the Son of God, and the Father of men” (id.), ou ainda “tutelary god of each place” (ibid.). Os Grimm corroboram isto mesmo, e aduzem que em tempos mais recentes, esta faceta do *génio* não esmorecera; tanto assim, que ainda nos séculos XVII e XVIII, se fala de “die natur, ja Christus und gott selbst als genius” (Grimm, DW 4.1.2, 3402). Mas o culto alegórico do *génio* de modo algum se esgota nesta sua altura maior; pois, informam os Grimm, *génio* era também “genius saeculi” (id.: 3401); “der genius eines volkes, landes” (id.); “genius des vaterlandes” (id.: 3402); “genius der menschheit” (id.); “das schicksal als genius” (ibid.), falando-se não raras vezes em *génio* da paz, da amizade, da guerra, dos tempos, da literatura, a ponto de haver de *génio* incontáveis instâncias!

⁶ Friedrich C. Diez, no seu *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen* (1853), diz de “Ingenio”: “(...) altsp. engeño (...), engeinh (...); fr. engin, erfindungskraft, dsgl. künstliche maschine; von ingenium. Daher altfr. engignier, überlisten, pr. engenhar, nachstellen, it. ingegnarsi, nfr. s’ingénieur, auf mittel sinnen (...)” (Diez, Ewrs.1, 195).

⁷ Isto mesmo, corrobora-o Breach King ao dizer que “rarely did the Romans use genius to denote wit or talent” (King, AHCG, 6), e que “from at least as early as Plato (...) limited recognition was given to the importance of native endowment (...)” (id.: 10).

⁸ Citação extraída de <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A21313.0001.001/1:7?rgn=div1;view=fulltext>.

significava estritamente o espírito que ou cuidava, ou fazia incorrer em pecado o homem; e “*ingenium*”, bem dissociado deste, nada tinha a ver com tais entidades: ele era o resultado de um dom, um talento, uma qualidade ou inclinação criativa do espírito humano.

O caso mais exemplar desta adoção unívoca de “*genius*”, e de um tal uso unilateral do mesmo, é a *Inglaterra*, que não a tomaria por empréstimo, como a França ou a Alemanha, antes, até hoje, tomaria por sua a própria palavra latina (“*Genius*”/ “*genius*”). Assim, um dos mais antigos usos registados do termo figura na tradução inglesa do *Roman de la Rose*, por Chaucer, na segunda metade do século XIV (King, AHCG, 12); o termo surge também no poema *Confessio Amantis* (c. 1390), de John Gower (id.: 13), e não muito depois ressurgue aqui e ali, apenas timidamente, em Spenser, Jonson ou Shakespeare (id.: 13-26) – e sempre, em todos estes casos e noutros nos séculos XV e XVI, sob a forma do já referido *uso clássico do termo*; prova disso, aliás, é que, ao se consultar um dos primeiros dicionários de língua inglesa, *The Dictionary of Syr Thomas Elyot Knyght* (1538), Thomas Elyot dá de “*genius*” a seguinte entrada: “an aungell. Amonge the Paynims some supposed it to be the spirite of a man. Some dydde put two gouernours of the sowle, a good and an euyll, *Bonus genius*, & *malus genius*, whyche neuer departed from vs. sometyme it is taken for nature it selfe, or dilectation meued by nature”⁹. O mesmo é dito em 1604, por Robert Cawdrey, no seu *A Table Alphabeticall*: “*genius*, the Angell that waits on man, be it a good or euill Angell.” (Cawdrey, TA, sem pág.). A partir destes registos, o termo abre lento, por vezes incerto caminho nas literaturas e lexicografias europeias; em França, por exemplo, um dos primeiros registos da palavra “*génie*” surge por volta de 1482, em *Vie et passion de saint Didier*, de Guillaume Flameng (Perras, EE, 13), e por volta de 1500, pelas mãos de Saint-Gelais e Rabelais (id.)¹⁰, mas não seria registada por dicionários de língua francesa até ao século XVII; e na Alemanha, dizem os Grimm, há registos da palavra “*genio*” e “*genius*” já em Hans Sachs, “*Der Tod zuckt das Stüllein*”, (1558), e Johann Fischart, *Podagrammisch Trostbüchlein* (1577) (Grimm, DW 4.1.2, 3396); usos do termo clássico, porém, que não constam ainda nem do *Teutscher Dictionarius* (1571), de Simon Roten, nem do *Teutsches Sprach und Weiszheit* (1616), de Henisch.

Assim, creio, os anteriores exemplos permitem-nos uma assumpção. *Até ao fim do século XVI, dir-se-ia, quase não haverá, ou não haverá de todos os casos registados de um uso de gênio que não obedeça a uma significação clássica*¹¹; e se isso é certo na literatura, na filosofia, enfim, nas diversas ocorrências da palavra escrita na vida cultural destes povos, uma tal assumpção revela-se ainda mais verificável nos registos lexicográficos da época, os quais, ou por estarem então na sua infância, ou por se tratar “*genius*” de um estrangeirismo, ou então apenas porque a palavra não se tinha difundido sobejamente – ou as três razões juntas –, não fazem até à data qualquer registo do mesmo.

⁹ Sobre as dificuldades inerentes à compreensão dos primeiros registos de “*génie*”, cf. Perras, EE, 54-55.

¹⁰ De referir que também na *França* e na *Alemanha*, onde *genius* era também já corrente, o uso da palavra era similar; supõe-se, porém, que cada uma destas línguas, não podendo referir-se ainda a *genius* senão como um espírito acompanhante, e não podendo recorrer sem mais ao latim *ingenium*, se serviriam para o efeito dos respectivos, mais antigos “*esprit*” e “*Witz*” (e na Alemanha também “*Geist*”), o mesmo acontecendo por certo com o “*wit*” inglês, que à altura por certo diferiam de *gênio*, mas que em breve muito se prestariam ao *gênio* sob a égide do “*ingenium*”.

¹¹ Cf. Grimm, DW 4.1.2, 3398, 3407 e 3408.

Seria o século XVII, pois, o *ponto de viragem* neste episódio – não só porque aí se dá a muito importante transformação entre “genius” e “ingenium”, mas porque o termo génio adquire aí uma outra envergadura e relevância, *uma nova vida e validade muito para além do seu antigo conceito*¹²: fenómenos que pretendemos identificar no alargamento da questão de Inglaterra para França, e daí para a Alemanha, onde ela surgiria na sua última forma, na época de Kant. Cumpre-nos, pois, discernir os traços gerais de tais fenómenos, e ver como eles põem em marcha este alargamento.

Assim, com o decorrer do séc. XVI, surgem já esporadicamente alguns primeiros usos *não-unívocos do termo*, os quais, creio, poderemos considerar serem os primeiros sinais de que já então o génio poderia ser não só “genius”, mas também, e cada vez mais, “ingenium”; *o mesmo uso, afinal, que Kant viria a atribuir ao termo, e que diz distinguir o significado da palavra entre alemães e latinos*. Rabelais, por exemplo, é nisto um dos precursores, usando “genius” já numa nova acepção de “ingenium”, no seu *Pantagruel*, c. 1532 (Perras, EE, 13), e Scaliger, ainda no séc. XVI, segue-o no mesmo uso do termo (Sommer, GZBW, 43-49); quase simultaneamente, em 1575, é publicado o *Examen de Ingenios* do espanhol Juan Huarte de San Juan, que escreve sobre o “*ingenio*” enquanto engenho (Witz), e portanto já no sentido contemporâneo da nova concepção de génio; e mesmo que não considerássemos os ditos *Metaphysical Poets*, também Philip Sidney, em “Apology for Poetry” (1579), menciona “genius” como sinónimo de “wit”, e portanto como um traço inato (King, AHCG, 32). Ora, com que pungência o termo se enraizaria nas línguas europeias a partir destes exemplos, apenas o poderemos supor. Mas certo é que *a inovação é real*; e são os dicionários da língua, pelo menos os ingleses e franceses, e sobretudo a partir do século XVII, que dessa inovação dão melhor prova, justapondo ao anterior significado clássico do termo “genius” um outro, mais afim a “ingenium”. Assim, atestando este mesmo novo uso da palavra, John Bullokar diz de “genius” no seu *The English Expositor* (1616): “The spirit or Soul. A good Angel, or a familiar evil Spirit” (Bullokar, EEx, sem pág.); mas, logo após, aduz: “Also one’s natural Inclination or Propensity to do any Thing.” (id.) (note-se a diferença para Cawdrey (1604)); do mesmo modo, e numa linguagem muito próxima, Elisha Coles, no seu *English Dictionary* (1676), apresenta “genius” como “attending spirit” (Coles, ED, sem pág.), após o que aduz: “also nature, fancy or inclination” (id.); na França, Cesar e Antoine Oudin dizem a respeito, no *Thresor des Deux Langues* (1645): “Génio, le genie d’un chacun, c’est le bon & mauvais. Ange qui est baillé à un chacun dès sa Nativité, pour le garder ou luy nuire. *Item, le naturel de l’homme*” (Oudin, TTL, sem pág.); e na Alemanha, embora porventura influenciado por dicionários de outras línguas, de salientar Nicolaus Volckmar, *Dictionarium Trium Linguarum Latine, Germanice Et Polonice* (1605), diz de “Genius”: “zu der Natur gehörig” (Volckmar, DTLL, 364).

OS EXEMPLOS APRESENTADOS, CREIO, SÃO SOBEJAMENTE ESCLARECEDORES.

Assim, não é difícil ver que, tanto na Inglaterra, como não muito depois na França, génio continua a ser um anjo, um espírito tutelador das acções do homem, e por conseguinte a palavra não deixa de ter uma significação clássica; mais ainda: nestes dicionários como

¹² Cf. Grimm, DW 4.1.2, 3398, 3407 e 3408.

noutros, este significado é invariavelmente o primeiro a ser registado, prova da sua contínua importância. Mas, diz-se também, *génio não mais é apenas isso*; génio não mais é apenas uma entidade de natureza divina que guarda ou condena os homens, que talha o destino e a vida dos mesmos, e com eles eventualmente morre. Não; pois, pouco a pouco, no espírito dos homens, *a própria natureza do génio altera-se*; não na sua *origem inata*, e tão-pouco na *índole superior* das suas criações, que o génio preservará também na sua índole de “ingenium”, e que sempre serão neste o legado do “genius” romano; mas, sobretudo, *na índole do génio, e na ordem das respectivas criações do mesmo*. Pois, paulatinamente, o génio deixa de ser a voz que sempre guia o homem, que por ele delibera sobre as suas acções e omissões, e que assume o crédito disso mesmo; inato e superior que era, não obstante, o homem paulatinamente prescinde da natureza exterior, ou dessa forma de *alteridade interior* que era a do genius, e, *reconhecendo-a em si mesmo*, e isso enquanto sua própria interioridade subjectiva, transfere esses mesmos poderes de execução, esse poder de decisão e de criação, para si mesmo, *tornando-os sua própria natureza inata* e não menos superior (o seu natural, naturel ou nature), tornando-se ele próprio único entre os homens; *uma definição que já confina com a de Kant*, cerca de um século e meio depois. Isto é, *o génio deixava de ser exclusivamente “genius”*, e com isso adquiria uma maior amplitude de movimentos, tornava a sua acção mais individual, mais criativa e engenhosa. A ligação do génio, enquanto “genius” latino, à acção quotidiana dos homens esmorece, e dele passa a depender uma mais singular, mais produtiva, mais inventiva, impulsiva e subjectivamente criativa acção; e ao assim proceder, *pouco a pouco “genius” dá lugar ao...” in-genium*; ou, dir-se-ia, o génio externo é como que incarnado pelo espírito humano, e de característica inata e superior de *todos* os homens, que os unia ao divino pelo resultado das suas acções no palco da vida, o génio passa a ser traço inato apenas de *alguns homens singulares*, que se vêem ligados ao divino não por criações alheias, mas por criações próprias, de sua própria feitura e de que apenas eles podem reclamar mérito.

Numa palavra: *o génio, enquanto “ingenium”, passava a ser não uma contingência, mas um infalível e certo dom, ou talento, ou inclinação naturais do espírito humano*, não comum a todos, mas visto como uma superior e inconfundível capacidade própria de eleitos: a saber, uma superior força do espírito humano, capaz de feitos superiores, inimitáveis, inaprendíveis; e os feitos do génio, por sua vez, passam a ser não os comuns actos indissociáveis da mão de um anjo bom ou mau, mas sim os frutos imediatos de talentos especificamente individuais, subjectivos, referentes não tanto ou apenas à moralidade, mas a uma singular disposição ou qualidade criativa do espírito humano. Assim, a transição de génio de “genius” para “ingenium” pode e deve ser vista por *dois prismas diferentes, mas não inteiramente desfasados*.

Por um lado, poder-se-á dizer que esta transição origina uma nova, paulatina inscrição do conceito de génio na paleta dos talentos humanos; pois antes mero espectador da criação (“gen”), o homem era agora, cada vez mais, *agente na criação* (“gigno”); isto é, de mero “genius”, da não-individualidade, e portanto *mera passividade do ser humano* perante a voz em si ressoante de um espírito que lhe diz o que deveria fazer ou como deveria agir, o génio, *agora “ingenium”, agora elevado a talento, a inventividade ou disposição inata do ser humano para a criação original, era, ao invés, cada vez mais fonte de individualidade, e portanto de actividade do homem*; e portanto, *ao passar de acto criado a acto criador – a poiein –, o génio ascenderia na cadeia das capacidades*

humanas, inscrever-se-ia entre elas, passaria a ser nomeado como uma delas – não apenas como *natural*, mas já também como *talento* natural –, e ganharia até entre estas um lugar de destaque, garantindo para si merecido realce. Um tal lugar de destaque, aliás, seria reconhecido um pouco por toda a Europa. Como prova, tome-se o exemplo de John Milton, que em “Comus” (1634) e “Apology ... against Smectymnuus” (1642) refere-se respectivamente a um “Genius of the shore” e a um “guiding genius” (King, AHCG, 17), ambos de matriz clássica, mas mais tarde, em “Pro Se Defensio” (1655) e na “Defensio Secunda” (1654), faz já uso do novo sentido da palavra: “to obtain (...) the praise of learning, and of genius [doctrinae & ingenii laudem] (...)” (King, AHCG, 33); em Espanha, surge *Arte de Ingenio* (1642), de Baltasar Gracian, novamente associando o talento do *genio* a *ingenio* (“ingenium”, “Witz”); e por fim, vejamos os exemplos da lexicografia inglesa e francesa, de onde destaco John Kersey, cujo *Dictionarium Anglo-Britannicum* (1708) diz ser “genius”: “(...) Also a Man’s natural Disposition or Indowment” (Kersey, DAB, sem pág.); César-Pierre Richelet, *Dictionnaire François* (1680), o primeiro integralmente em língua francesa, e o primeiro a figurar a palavra “genie”, que diz deste: “Les Anciens faisoient un Dieu du Genie, mais parmi nous c’est un certain esprit naturel qui nous donne une pente à une chose. Naturel. Inclination naturelle d’une personne [Avoir un beau genie (...)]” (Richelet, DF, 369); o *Dictionnaire Universel* (1690), de Antoine Furetière, que diz da entrada: “(...) Se dit aussi du talent naturel, & de la disposition qu’on a à une chose plutort qui à une autre (...). Il faut de genie pour la Poësie” (Furetière, DU.2, 162); e, por fim, o *Dictionnaire de l’Academie* (1694), de Diderot e D’Alembert, que diz sobre “genie”, com clareza inequívoca: “(...) Il signifie aussi, L’inclination ou disposition naturelle, ou le talent particulier d’un chacun (...). On dit Travailler de genie, pour dire, Faire quelque chose de la proper invention & d’une manière aisée & naturelle” (Encyclopédie.15, 517).

Por outro lado, uma tal transição, e subsequente elevação do génio a talento humano, tem uma outra repercussão que nos poderá ajudar a compreender a crescente importância do conceito nos séculos XVII e XVIII, bem como entender a absoluta centralidade que o conceito teria por altura de Kant; a saber, *a ascensão do génio e de outras pré-categorias estéticas como resultado natural do carácter essencial de mais-pensar do homem, e ulteriormente como natural efeito do carácter de cada povo*. Assim, se atentarmos no caso em questão, a ascensão do génio, ou a transição de “genius” (*genius*) para “genius” (*ingenium*) não se deu por uma mera evolução da língua, e muito menos por uma qualquer insuficiência do conceito de “genius”, ou por uma qualquer pregnância do conceito de “ingenium”. Não. Mas por isso, pergunta-se: como, ou porquê, ou quando, deixa o génio de ser “genius” (lat.), e passa a ser “genius” (ing.), “génie” (fr.) ou “Genie” (al.)? A isto, só se pode responder: o “genius” clássico deixa de o ser quando, no caso dos referidos países, ao invés de um génio bom ou mau, o génio passa a ser antes um atributo do homem individual, um talento do sujeito isolado (mediante a já referida reorganização dos talentos) – mas, sobretudo, *quando essas alterações, ocorridas em bom tempo em cada país, transportaram para o novo conhecimento do talento do homem aquelas que são as características nacionais dos homens que as promoveram, e portanto, por osmose, se tornaram características de um povo*. O génio, dir-se-ia pois, é *único*: pois ele era agora *um talento superior*, e afirmava-se enquanto tal; mas ele não o era apenas enquanto capacidade recém-enaltecida do homem, mas sobretudo também como *traço de um povo onde tais homens agem e criam, e reconhecem e*

são reconhecidos enquanto tal mediante essas mesmas características geniais. Disso mesmo, e desta faceta especificamente nacional da *transição genius-ingenium*, é prova, por exemplo, Walter Charleton, e a sua obra *Concerning the different Wits of Men* (1661); aí, aliás, não só a palavra “ingenium” chega mesmo a surgir grafada, e “genius” surge já não raras vezes no lugar de “wit”, como, não bastando tais violências, o autor, num derradeiro esforço de anglicizar o “genius” latino, e de o desprender de vez da tradição clássica, tradu-lo não já por “genius”, mas por “ingeny” ou “ingenies” (King, AHCG, 37). Porventura um tão bom exemplo vem da França, que já desde o século XV, isto é, a seu tempo e à sua maneira, fizera também a transição primeiro de “genius” para “génie” – muito por influência de Rabelais e Scaliger, e isto não sem violência¹³ –, e agora, no século XVII, de “génie” enquanto *genius* definitivamente para “genie” enquanto *ingenium*, superior capacidade individual de criar (por influência posterior de Sarrazin e Saint-Evremond (Sommer, GZBW, 65-68) – no que é, sem dúvida, também um movimento de repercussão, de identificação e singularização nacional do génio. E por fim, que mais senão este mérito poderia reclamar a própria Alemanha, que tal como as outras duas nações partiu da origem comum de “Genio” ou “Genius”, em tempos corrente na Alemanha, vindo a evoluir, não casualmente, para “Genium”¹⁴, a apropriar-se no século XVIII, tão-pouco sem violência¹⁵, do francês “génie”, e a partir do século XVIII, pela mão de poetas e filósofos, daria ao “Genie” alemão um cunho sem igual (“Geniezeit”)? Pois, por certo, assim procede já a linguagem, os termos quotidianos, nas suas mútuas apropriações entre homens e povos, e isso explica até certo ponto o vogar do termo entre países. *Mas no caso do génio, como no caso do “Witz”, como no caso do gosto, etc., isto é, no caso de tais termos estéticos em ascensão, cujas mudanças têm repercussões na própria disposição de indivíduos e países, e imprimem até alterações sobre o modo de pensar destes, isto é tanto mais notório.* Pois, no fundo, não é apenas de indivíduos que se trata aqui, mas de *conceitos próprios*, talhados pela mão dos povos eles mesmos (numa singular homenagem ao próprio “gigno” do génio); conceitos que, bem vistos no seu produto final, conduzem por certo ao enaltecimento individual de homens e povos, e não a um extremar de posições diversas; conceitos que levam não a uma excessiva e violenta singularização dos países, mas, bem pelo contrário, a uma certa *união dos povos, e das línguas destes, em seu torno*, de tal modo que, como aqui, tais conceitos antes cooperam, antes se entreadutam e legitimam uns aos outros apesar de tão importantes e necessárias diferenças, e unem em seu torno as literaturas dos respectivos países – o que viria a ocorrer no século XVIII em torno dos conceitos de génio, “Witz”, etc.

Assim, poder-se-á até admitir que o génio era já mais do que isto, e que, por estes tempos, génio, enquanto conceito, crescera já muito para além dos dois prismas aqui referidos; pois, com a refração própria de uma pedra rara, e também o sempre crescente valor desta, ele significava agora “geistige anlage oder gabe überhaupt (...), mehr ingenium” (Grimm, DW 4.1.2, 3422). Mas, a meu ver, são os dois referidos fenómenos, a saber, a *elevação do conceito de*

¹³ Sobre a *violência* de tal transição, cf. Grimm, DW 4.1.2, 3407-3408; sobre a *transição* em si, cf. Sommer, GZBW, 35-52 (Subcapítulo “Génie als Nachfolger des «ingenium»”).

¹⁴ Adelung, aliás, diz que o Génie alemão, “Das Genie”, não provém de “genius”, e vem a ser por influência de “ingenium” (como o faz Kant), antes provém directamente de “ingenium”; ou, nas palavras do próprio, “[abstammt] von Ingenium (...), wofür in den mittlern Zeiten auch nur Genium üblich war” (Adelung, GKW. 2, 559).

¹⁵ Cf. Grimm, DW 4.1.2, 3398: “Im 18. Jahrh. kam das lat. Genius zu einem neuen aufleben und weiterer geltung, auch weit über den antiken begriffskreis hinaus, durch die neue und vertiefte hingebung an das römisch-griechische altherthum, begegnete sich aber nun mit dem zugleich eindringenden französischen génie und hatte sich mit ihm auseinanderzusetzen (...)”.

génio à actividade dos homens, e a singularização desse novo conceito de actividade criativa como marca de homens e países, aqueles que melhor ilustram a transição de “genius” para “ingenium”, e por fim também do conceito de génio do séc. XVII para o século XVIII, e para a roupagem que lhe oferece Kant. Por fim, aquando desta transição, *a fase áurea do conceito de génio, a sua plena consumação*, ocorreria sem excepção por toda a Europa (agora unida por diferentes conceitos, mas *um e o mesmo sentido de génio*), e isso sob um aspecto duplo.

Assim, nos *referidos países*, e acompanhando a ascensão de génio a talento inato, mais criativo do espírito humano, forma-se em torno do conceito toda uma crítica literária e filosófica; numa palavra, uma literatura especializada sobre, e como resultado dos recém-adquiridos conceitos de génio. Esta mostrar-se-ia sob formas várias, e de país para país com diferentes intensidades; na Inglaterra, sublinharíamos “Remarks upon Blackmore’s Prince Arthur” (1696) e “The Advancement and Reformation of Poetry” (1701), de John Dennis (King, AHCG, 48ff), “Epistle to a friend concerning Poetry” (1700), de Samuel Wesley (id.: 53ff), “On Genius” (1711), de Joseph Addison (id.: 55ff), ou “Preface to the Translation of the Iliad” (1715), de Pope (id.: 59ff). Na França, destacaríamos as “Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture” (1719), de Abbé Dubos, e ainda os nomes de la Chaussée e Crébillon (Sommer, GZBW, 99-107); e na Alemanha, os primeiros contributos de Wolff, Klopstock, Winkel, Gellert, Gottsched ou Lessing, entre muitos outros; estes últimos, especialmente impulsionados pelas questões referentes a sentimentalismo e sentimentalidade, e pelo período do *Sturm und Drang*.

Mas, em específico *na Alemanha*, e isso sob a forma de *um ulterior estágio de evolução do génio enquanto “ingenium”, dar-se-ia uma derradeira glorificação do conceito de génio inventivo*, porventura sensível também noutros países, mas aí mais evidente e singular: um aspecto que, por estar directamente relacionado com as anteriores considerações de Kant sobre o génio, exige a nossa atenção.

Assim, se há uma razão porque vimos *omitindo* o caso alemão, é porque, pelo menos *até certo ponto no tempo, ele não existe*. A palavra “Genius”, e a dada altura “Genium”, existiam por certo na língua alemã, e até demos já ocorrência do ocasional registo destas; mas estas significavam ainda e sempre o já referido deus tutelar dos homens, e a sua ocorrência era de tal modo rara e umbilicalmente unida à significação clássica do termo, que, sem excepção, os vários dicionários da língua não a consideravam enquanto tal, redireccionando antes o uso do termo para “Witz” (“wizzi”, “witze”) ou “Geist”. Exemplos disto, aliás, não faltam; pois durante o século XVII, nem Georg Henisch (1616), nem Georg Schottel (1663), nem mesmo Kaspar von Stieler (1691) registam o termo nos seus dicionários; Stieler, aliás, chega ao ponto de usar a palavra, mas apenas para traduzir em latim a entrada “Engel; Hausengel” (Stieler, DSS, 381) e para traduzir “Geist” por “genius sanctus” (id.: 638); e isto, quando no seu dicionário figuram já entradas para “Witz” e “Geist”. Ademais, Georg Liebe, no seu *Teutsches Wörter Büchlein* (1701), não inclui nem “Genius”, nem “Genie” na lista de entradas alemãs, nem mesmo na secção das palavras adoptadas do francês. E note-se que, mau grado a emergência da palavra em Wolff, na primeira metade do séc. XVIII, e as referidas teorias críticas sobre o termo, o qual, entretanto, já no séc. XVII fora elevado a talento natural do homem, nem Christoph E.

Steinbach (1734), nem Johann L. Frisch (1741) registam ainda a palavra, nem a antiga, nem a nova¹⁶, e não é até ao dicionário de Friedrich Gladov, *A la Mode-Sprach der Teutschen, oder Compendieuses Hand-Lexicon* (1727), que a palavra “Genie” é grafada num dicionário (embora trilingue) na Alemanha¹⁷ – o que nos leva a concluir que, embora não saibamos localizar bem as primeiras ocorrências do termo, podemos porém estimar *até quando ela não significou senão o que sempre significara*. O mesmo é dizer: *a entrada do termo “Genie” na língua alemã não pode estar dissociada da sua nova faceta de “ingenium” – pois a entrada de uma e outra são na Alemanha simultâneas*, e há que situar a tardia emergência simultânea de ambas após as primeiras décadas do século XVIII¹⁸; razão por que, dir-se-ia, até às poéticas dos suíços Johann Jakob Bodmer e Johann Jakob Breitinger, no início da década de 40, e até Lessing e Klopstock, o génio de língua alemã não é outro que não aquele que há muito fora suplantado na Inglaterra e na França.

O lento, titubeante, incerto início de história do “Genie” alemão, porém, dificilmente poderia deixar antever o rico e importante estádio que a palavra, e com ela a noção de génio como “ingenium”, aí não tardaria a alcançar, mais do que em qualquer outro país. Pois, por certo, na Alemanha, como em outros países, “Genie”, tal como “genie”, ou “genius”, eram antes de mais dom natural do espírito: prova consumada de toda a inventividade, originalidade, *natureza* do espírito humano, mais bem ilustrada na sublimidade das suas criações únicas; e assim, e por significar o génio não só a consumação da inventividade e originalidade do indivíduo, mas também da nação que acolhia e versava o termo, chegaria ele a ser aí, como noutros países, assunto de uma crítica, de uma literatura específica. O mesmo, aliás, aconteceria de certo modo com o “Witz”, o gosto ou o espírito.

Mas, a meu ver, *nem o génio, nem nenhum destes talentos naturais do espírito, se quedaria por esta condição; nem na Alemanha, nem fora da Alemanha*. Na Inglaterra, muito por acção de Shaftesbury e Young, e na França, por acção de Soubeiran de Scopon, o conceito de génio prosseguia a sua evolução, cada vez mais como um *conceito distinto*, e núcleo central de um grupo de outros conceitos seus irmãos – justamente, os de “Witz”, espírito, etc. Na Alemanha, os escritos de J. G. Hamann e J. C. Lavater¹⁹ cumpriram o penoso, mas importante papel de preparar o estatuto do génio como categoria estética. Mas, mais centralmente ainda, caberia à *Estética* de Baumgarten, em 1750 – e antes mesmo de o termo “Genie” ser grafado em qualquer dicionário exclusivamente de língua alemã! –, *eleva a estética a domínio do saber* (nomeadamente, um saber até então desconhecido das naturais faculdades do conhecimento, razão e entendimento), e assim, não só inaugurar a reflexão sobre a possibilidade de um

¹⁶ Referi atrás que Nicolaus Volckmar: *Dictionarium Trium Linguarum Latine*, 1605, faz já referência a “genius” como próprio do natural; mas o uso, como se poderá imaginar, não era ainda consensual na Alemanha. Assim, Levinus Hulsius, Francesco Martino Ravelli: *Dittionario, Italiano-Francese-Tedesco; Francese-Italiano-Tedesco; E Tedesco-Francese-Italiano*. Frankfurt 1616, não faz sequer referência à palavra; e o *Dictionarium Latino-Sveco-Germanicum Ex Variis Probatorum Authorum Lexicis* (1640) de Jonas Petri, não é neste uso da palavra tão inequívoco. *A dictionary English, German and French* (1706), de Christian Ludwig –, esse sim, refere-se já inequivocamente a “genius” como “angebohrne Art, natürliche Zuneigung” (Ludwig, DEGF, 301), tal como já era uso na Inglaterra e na França. Mas nenhum destes se refere ainda a “Genie”, enquanto estrangeirismo tomado pela língua alemã.

¹⁷ A referência é tanto mais digna de nota, porque Gladov refere-se a “Genie” como “die angebohrne Art, Zuneigung, oder Natur eines Menschen” (Gladov, SdT, 276), deixando para “Genius” a acepção de “Natur-Geist” (id.).

¹⁸ A prova é dada por Adelung, que, em 1774, se refere a “Genie” como uma palavra “das in den neuern Zeiten im Deutschen aufgenommene franz. Wort Genie (...) abstammet” (Adelung, GKW.2, 559).

¹⁹ Refiro-me, por exemplo, às *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), ou à *Aesthetica in Nuce* (1760), no caso de J. G. Hamann, e “Genie” (1777), no caso de Lavater.

mais fecundo conhecimento individual, proveniente do sentimento de cada um, como abrir para a noção de que esse diferente, tão singular conhecimento seja veiculado por princípios ou instrumentos estéticos outros que não os da mera racionalidade e sua universalidade; a saber, justamente o génio, o “Witz”, o gosto. Isto é, o que Baumgarten sugere, e com ele, salvaguardando as devidas diferenças, também Hamann ou Lavater, é que o génio, o “Witz”, *são mais do que meros talentos inatos do espírito humano, e que não basta dissociá-los da sua anterior raiz clássica*. Mais do que isso, *génio, “Witz”, gosto são para o próprio espírito humano veiculadores de novas, até então inauditas cognições, adquiridas mediante ele próprio, mediante a própria singularidade do seu sentimento, as quais não só são inegavelmente ricas de conteúdo, como ulteriormente vêm a revelar-se até muito benfazejas para a própria razão*. Numa palavra, pois, o génio afirma-se aí, *pela primeira vez*, não mais apenas como dom humano, e muito menos como espírito acompanhante, mas sim doravante ele próprio como *faculdade do espírito humano*, de tão notória importância como a faculdade de julgar ou a fantasia, e de tão pungente interesse para o tesouro do conhecimento humano como o estudo destes; uma nova e crucial noção que aqui vemos no caso alemão, mas que nem é de toda exclusiva deste, e não tardaria a propagar-se não só à literatura e filosofia alemãs, mas também às de outros países. Como prova disto, servem uma vez mais os dicionários de língua de tais países: por exemplo, Nathan Bailey, cujo *Dictionarium Britannicum* (1730) diz de génio: “the Force or Faculty of the soul, considered as it thinks or judges” (Bailey, DB, sem pág.); Johnson, no seu *English Dictionary* (1755) corrobora isto: “The Protecting or ruling power of men, places, or things (...); a man endowed with superior faculties (...); mental power or faculties (...); disposition of nature by which any one is qualified for some peculiar employment. (...) Nature; disposition” (Johnson, DEL, sem pág.); e, por fim, o próprio Adelung, que, no seu *Grammatisch-kritisches Wörterbuch* (1774), contemporâneo de Kant, *e de um modo muito afim a este*, é o primeiro a grafar a palavra “Genie” num dicionário de língua alemã, sob a seguinte entrada: “In engerer und gewöhnlicher Bedeutung. 1) Eigentlich, die natürliche Geschicklichkeit, gewisse Dinge leichter und besser zu vollbringen, als andern möglich ist; welche Geschicklichkeit die Folge eines bestimmten Verhältnisses aller Erkenntnißvermögen, oder eines hohen Grades aller Geisteskräfte ist.“ (...) 2) In noch engerer Bedeutung versteht man unter diesem Ausdrücke zuweilen, besonders in den schönen Künsten, die zum Erfinden nöthige scharfe und schnelle Beurtheilungskraft, schnellen Witz und unerschrockenen Muth. Das Genie erschafft, das Talent setzt nur ins Werk“ (Adelung, GKW, 559).

Assim, concluir-se-ia, o novo conceito de génio evolui por certo, e eleva-se ainda mais na sua evolução; mas tal não significa que ele negue os anteriores estádios dessa evolução; pois o génio, enquanto “ingenium”, não poderia enjeitar a sua inaticidade e superioridade, nem mesmo os seus recém-adquiridos traços de talento natural e originalidade individual do homem, e, em boa verdade, até se apoiaria sobre estes para alcançar *novos traços*, de que poderíamos destacar a espontaneidade da criação do génio, a ideia de génio como preclaro vidente da humanidade, o novo conceito de *daimon*, bem diferente da sua versão clássica (Hamann), numa palavra, a sua centelha divina (Lavater). Antes pelo contrário, pois, o que o século XVIII traz ao conceito de génio não são apenas novas dimensões, novas facetas, construídas sobre as anteriores; mais do que isso, durante as subsequentes décadas e até ao início do século XIX, o conceito de génio

sublima-se na sua forma de faculdade do espírito humano, assim selando a sua já referida inscrição na paleta dos talentos humanos. Assim alcança ele o último estágio da sua evolução, e, com isso, a sua plenitude e máxima fertilidade enquanto conceito, o seu curso como conceito central do pensar e sentir humanos; e assim se explica como o conceito chegaria a Kant, mas mais ainda o porquê de Kant lhe imputar as anteriores características, e a anterior tarefa no seio do espírito humano – uma índole que pouco a pouco se dissiparia com o decorrer do século XIX, e que nos nossos dias não raras vezes é esquecida, senão mesmo aviltada.

BIBLIOGRAFIA

Adelung, Johann Christoph, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart*, 5. Th., Leipzig, Bernhard Christoph Breitkopf und Sohn, 1774-1786. (GKW)

Bailey, Nathan, *Dictionarium Britannicum, or a more compleat Universal Etymological English Dictionary*, London, T. Cox, 1730 (DB).

Bullockar, John, *An English Expositour, or Compleat Dictionary*, Cambridge, 1616 (5th edition, John Hayes, 1676) (EEx)

Cawdrey, Robert, *A Table Alphabeticall, or the English Expositor*, London, Edmund Weaver, 1604 (Uso 4^a edição, London, Edmund Weaver, 1617) (TA).

Coles, Elisha, *An English Dictionary*, London, Samuel Crouch 1676 (uso edição posterior, London, S. Collins, 1717) (ED).

Diderot, D., D'Alembert, J. le R., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 35 Vol. Paris (1751-1772), (Encyclopédie)

Diez, Friedrich Christian, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, 2 Bde. Bonn, Adolph Marcus, 1853 (EwrS).

Elyot, Sir Thomas, <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A21313.0001.001/1:7?rgn=div1;view=fulltext>. *Encyclopaedia Britannica*, (18 Vol.), ed. By Thomas Dobson, Philadelphia, 1788-1798.

Furetière, Antoine, *Dictionaire Universel*, 3 Vols., Haye & Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690 (DU).

Gladov, Friedrich, [i.e. Sperander], *A la Mode-Sprach der Teutschen, oder Compendieuses Hand-Lexicon*, Nürnberg, Buggel und Seitz, 1728 (SdT).

Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, 32 Bde., Leipzig, S. Hirzel, 1838-1961.

Johnson, Samuel; Walker, John, *Dictionary of the English Language*, London, P. Knapton et. al., 1755 (DEL).

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. (AA)

Kersey, John, *Dictionarium Anglo-Britannicum: or, a general English Dictionary*, London, J. Wilde, 1708 (DAB)

King, Ralph Frederick Breach, *An Analytical History of the Conception of Genius in English Literature and Thought from 1700 to 1775*, Michigan, Palala Press, 1960 (AHCG).

Ludwig, Christian, *A dictionary English, German and French*, Leipzig, Thomas Fritschen, 1706 (DEGF).

Oudin, César; Oudin, Antoine, *Thresor des Deux Langues Espagnolle et François*, Paris, Antoine de Sommaville, 1645 (TTL).

Perras, Jean-Alexandre, *L'exception exemplaire : Une histoire de la notion de génie du XVIe au XVIIIe siècle*, Tese, 2012 (EE).

Richelet, César-Pierre, *Dictionnaire François*, Geneve, Jean Herman Widerhold, 1680 (DF).

Sommer, Hubert, *Genie. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt, Peter Lang, 1998 (GZBW).

Stieler, Kaspar von, *Der deutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs, oder Teutscher Sprachschatz*, Nürnberg, in Verlegung Johann Hoffmanns, 1691. (DSS)

Volckmar, Nikolaus, *Dvictionarium Trium Linguarum, Latine, Germanice et Polonice*, Dantisci Impressum, 1605 (DTLL).

BREVE NOTA

SOBRE CRITÉRIOS DE TRADUÇÃO

O presente tentame de tradução visa respeitar as propriedades do estilo kantiano, e apresentar ao leitor uma versão da lição de Kant tão fiel ao texto original – quer no seu conteúdo, quer na sua forma –, e portanto tão pouco invasiva, quanto possível.

A nível *estilístico*, procurou-se, tanto quanto possível, guardar fidelidade ao tom de época do discorrer kantiano, e isso não só em geral, mas mais visivelmente, por um lado, ao nível das classes de palavras, que foram mantidas quase sem excepção, e por outro, ao nível aos artigos, e também à ausência dos mesmos. Ditos, expressões, entre outros, foram quando possível mantidos em respeito à especificidade da língua alemã, e não traduzidos pelos seus correspondentes em língua portuguesa; e o mesmo foi por nós aplicado até mesmo a expressões não idiomáticas, ambas as decisões num esforço de poder reproduzir, se não todo, pelo menos algum do estranhamento com que a palavra de Kant hoje por nós tem de ser recebida.

Com respeito a aspectos *formais* do texto, os objectivos desta tradução não diferem. A pontuação, tanto quanto possível, foi deixada intocada (travessões, pontos finais não substituídos por vírgulas, ou vice-versa, entre outros). A ocorrência de números (“1”, “2”...), foi deixada enquanto tal, o mesmo acontecendo com os itálicos presentes no texto original, e com a maioria das palavras não-alemãs por Kant usadas no texto (“gignere”, “genius”, “imitatio”, “licentia poetica”, “esprit”, entre outras), as quais, sempre que isso se mostra relevante, deixámos intocadas na sua língua de origem, mas, a bem de uma mais fácil compreensão das mesmas, decidimos grafar a itálico, nisto diferindo da edição da Academia.

Por fim, a excepção a este esforço de fidelidade é apenas uma; tendo em vista, porém, apenas complementar a lição em questão, e, se possível, favorecer uma leitura mais completa e rigorosa deste texto. Esta dá-se ao ocorrerem palavras centrais para a compreensão do texto, ou palavras que, no encadeamento, encontram similar correspondente, e por isso possam ser confundidas, ou, por fim, palavras cuja tradução, pela sua dificuldade, merece ser acompanhada da palavra original. Em qualquer um destes três casos, fazemos seguir a palavra traduzida do seu original, entre parênteses rectos (por exemplo, engenho [*Witz*], aplicação [*Fleiß*], ou assomos [*Einfälle*]).

DO GÊNIO.

IMMANUEL KANT

Inverno 1781/82.

Menschenkunde

Esta palavra é muito mal empregue, e deu azo a investigações que são muito vãs, mediante as quais se tentou decifrar com total exactidão o que por isto se significa. Gerard, um inglês, escreveu sobre o génio, e teceu sobre isto as melhores considerações, embora, de resto, a questão surja também em outros escritores. Génio é a originalidade do talento, e provém de *genius*, que significa um espírito próprio que sempre acompanha o homem, que lhe é associado logo à nascença e o governa. Por conseguinte, pode-se designar o génio por um espírito próprio, apenas que por espírito não se entende nenhum espectro, mas sim que o espírito tem no homem algo próprio que não tem em comum com outras coisas. Os franceses não podem usar a palavra espírito, pois entre eles *esprit* significa o mesmo que engenho [*Witz*]; mas, no génio, o engenho não é o mais proeminente. Daí que eles tenham tomado a palavra do latim. – Os talentos que segundo o grau são proeminentes, não podemos fazer deles ainda génio, antes tem de existir uma originalidade originária. Original significa 1) negativamente, aquilo que não é imitado, 2) positivamente, se algo é digno de imitação, por não ser isso nenhuma reprodução, antes poder ser designado por um original que merece ser imitado. Tanto pode haver loucos originais, quanto homens prudentes originais, ainda que seja indiferente como algo é constituído; pois basta que se disponha algo segundo um plano extraordinário, e aí há originalidade. *Pois nada é mais adverso ao génio do que o espírito de imitação; no emprego dos talentos tem de haver algo próprio.* Que o espírito de imitação é o contrário de todo o génio, vê-se já a partir do significado da palavra; pois génio provém de *gignere*, e por conseguinte as criações têm de nos ser já inatas e, por assim dizer, próprias da nossa natureza. Quando se diz que o homem tem génio, isso significa que ninguém teria produzido tais criações mediante aprendizagem. Aprendizagem é imitação, e por conseguinte nada mais deve ser para isso exigido, e não pressupõe nenhuns dotes com respeito à nascença, apenas aplicação [*Fleiß*]. Há que suprir a lacuna mediante aplicação, se a natureza foi madrasta no nosso provimento. O génio tem de existir por natureza, *pois nenhum professor no-lo pode dar, apenas a natureza, e ele tem de brotar do homem*; por exemplo, a ser engenhoso [*witzig*], nenhum homem pode aprender. A repetição rouba ao engenho a sua beleza, até mesmo o nome de engenho. Para esta originalidade e independência em relação a todos os modelos, é exigida liberdade em relação à coerção das regras, ao passo que o espírito da imitação consiste em que não se possa dar nenhum passo sem regra, antes sempre se esteja sujeito a prescrições das quais se faz um uso minucioso.

Shakespeare é uma cabeça da espécie a que se chama génio; ele compôs as suas peças teatrais de tal modo que elas oferecem resistência a todas as regras. Ele não observou nem a unidade do lugar, nem a das pessoas, não por insipiência, mas porque a sua imaginação tinha de ter um campo de acção amplo, e não se deixava encarcerar. Mas se é louvável imitá-lo, ou se isto é um erro, é uma outra questão; pois não se pode afirmar que a ausência de regras seja aqui um aspecto bom do génio, não, ela é um erro; mas a fecundidade do génio volta a compensá-la. Uma coisa é certa: a coerção das regras cessa perante as proeminentes criações do génio; pois o génio é o senhor das regras, e não escravo destas. Se as regras são meramente convencionais, é desde logo possível que delas se divirja; assim, todo o teatro francês tem regras convencionais. – Ainda que o génio mereça indulgência, na medida em que por vezes não se submete a regras, não se pode dizer porém que ele é uma cabeça eximida (livre), e que pode sobrepor-se a todas as regras. Por conseguinte, isto é apenas uma indulgência que lhe é concedida, e tem semelhança com a *licentia poetica*. Dada a coerção a que o poeta está sujeito, é-lhe permitido que por vezes tome a liberdade de divergir um pouco das regras da língua, mas nem por isso ele está absolvido de todas as regras.

Ao génio, nada é mais adverso do que um mecanismo na educação. Este encontra-se especialmente entre os alemães; pois em nenhum povo na Europa há menos originalidade do que nele, na medida em que já o tronco da nação está inclinado para imitar. Os ingleses não são de todo educados segundo tal coerção, e porque estão menos encarcerados, crescem tanto mais livres. Nas nossas escolas, nada se pode ler mais insípido do que *uma composição escolar* [*Schulchrie*]: o jovem procura frases, pilha muitos escritores e remenda algo que se assemelha a uma manta de retalhos; depois, alegra-se de todo o coração quando soa bem. Uma *imitatio ciceroniana* oprime a cabeça de modo deveras assombroso; pois é bem possível que se macaqueie Cícero, mas imitá-lo, e fazer igual a ele, isso não se pode pedir de nenhuma criança. Este mecanismo das cabeças corrompe-a sobremaneira. Certas condições exigem o mecanismo; na condição militar ele é muito útil, e justamente nisso consiste a proeminência das nações europeias. Os povos orientais não podem vencer num duelo, pois este é *conduzido* de modo articulado; pois se o homem tiver a total precisão da *máquina*, ele é irresistível. Quando pessoas agem em corpos, nada lhes pode resistir, e facilmente deitam para trás das costas os poderes individuais. Mas na condição civil, o mecanismo nada vale. Até mesmo na militar ele tem alguma desvantagem; pois se aí ascende demasiado, os verdadeiros génios deixam de fazer sentido. Na situação civil pode-se também permitir uma espécie de mecanismo, a saber, a ordem; mas se esta chegar a ponto de tudo ser disposto de tal modo que, por assim dizer, se proceda segundo uma tabela, então não mais há um homem que pensa. O mecânico na condução de negócios é o fundamento na grande ligação entre homens, e torna *possível* a execução de muitas coisas.

Um génio, que é infinitamente diferente da cabeça mecânica, é aquele que no curso das coisas faz época, que só aparece em certos períodos e efectua melhoramentos. Daí que os génios não sejam habitualmente bem-vindos, e não sejam muito respeitados, pois suscitam intranquilidade e trazem Estados à desordem. O génio depende não tanto da grandeza do talento, mas *da* especial colocação do mesmo. Swift e Lichtenberg são deveras originais na sátira, de tal maneira que logo se vê que nenhum homem assim pensaria; por isso é que os seus

escritos tanto suscitam o riso. O génio está fundado sobre a desproporção, como um aborto em que alguns membros estão mal estruturados, mas que de resto tem membros saudáveis. É singular que Aristóteles, Sócrates, Pope, que foram génios especialmente grandiosos, fossem corcundas; todos os génios são de pequena estatura.

Contudo, há macacos com respeito à originalidade do génio. Em nenhum país, como na Alemanha, há tantas pessoas que tentam forjar originalidade através de desvios à regra. Na França e na Inglaterra nunca se ouviu falar de uma tal algaraviada [*kauderwelschen Sprache*], como foi o caso recentemente na Alemanha, onde se quis dar uma forma especial à linguagem apenas para parecer um génio. Isto é muito fácil; pois se o génio não fosse outra coisa que não o grotesco, seria muito fácil tornar-se um génio.

O positivo no génio é o criativo, ou a produção a partir de talentos próprios. A originalidade tem de consistir na fecundidade dos talentos. Em algumas pessoas encontram-se qualidades de génio: pessoas que, aqui e ali, produzem mediante a sua imaginação ideias incompletas que nos dão uma perspectiva para novas imagens. Os fanáticos parecem ser pessoas a quem se poderia chamar génios falhados; a natureza não estava ainda pronta para fazer deles génios. O filósofo alegra-se sempre que encontra tais pessoas, na medida em que deles pode *extrair* muito de característico; dessa espécie era Swedenborg; a sua originalidade bordejava a loucura.

Daí que *também um dos Antigos diga*: génio e demência não estão muito longe um do outro. O fanático e o entusiasta dão a matéria para delinear o que é próprio do génio. Algumas pessoas logram *introduzir* entendimento no fanático da imaginação; *pois tal como aqueles que comentam Virgílio ou um outro autor querem encontrar segredos em tudo, um homem hábil pode extrair entendimento de quaisquer assomos* [*Einfälle*] *insensatos*.

Para o génio são exigidos sensação, faculdade de julgar, espírito e gosto.

1. Sensação, isto é, toda a sensibilidade e a imaginação. A última reaviva a sensação [proveniente] da percepção dos sentidos. Para o génio são exigidas força, clareza, diversidade e uma grande amplitude de intuição. Estas propriedades, têm de as possuir principalmente poetas e pintores. Elas encontram-se especialmente em Milton e Shakespeare.
2. Por faculdade de julgar, entendemos tudo aquilo que pode adequar as criações da imaginação à verdade; pois apesar de toda a sua fecundidade, a imaginação não raras vezes diverge da natureza; a faculdade de julgar é por isso a censora do génio, que o submete à disciplina. Os génios devem ser vistos como mimalhos da natureza, a qual os presenteou com talentos especialmente bons, mas que, como todos os mimalhos, vieram a degenerar.
3. Espírito. No alemão, a palavra espírito concorda com génio. – Diz-se não que o homem tem o espírito, mas que ele tem espírito; por conseguinte, ele é aqui empregue como um predicado. Diz-se que a companhia tem espírito, isto é, algo que lhe dá vida; pois aquilo que anima todos os nossos talentos é o espírito. Há pessoas que, com as suas conversas, conseguem estimular toda uma companhia. O espírito impera na pintura; do holandês, diz-se que ele pinta sem espírito. Espírito é a ideia onde todas as outras representações recebem a sua consumação, e que transparece mediante uma criação; que uma tal ideia

tenha servido de fundamento a uma obra, tem de ser patenteado por essa mesma obra. Se houver espírito na companhia, sai-se dela agradado e instruído. A capacidade para *projectar* estas ideias mostra grandes dotes de talento.

4. O gosto faz com que a criação do génio coincida com toda a sensação. Ele não tem de concordar apenas com sensações privadas, antes tem de poder tornar-se universal e social. – Por essa razão, é pueril que se diga que cada um tem o seu próprio gosto; pois ele não tem rigorosamente nenhum gosto, pois o gosto consiste em que uma coisa valha também para outros. O gosto é uma propriedade em nós que apenas resulta *na* socialidade, de tal modo que tomamos em consideração não apenas o nosso gosto, mas também o gosto de outros. Nenhum homem tem gosto, que não tenha uma inclinação social. O gosto significa uma concordância nas sensações. Vemos que nos sentimentos dos homens há algo universal, e um homem tem gosto quando é capaz de um modo de sentir tal, que este concorde com as sensações de *muitos outros*.

O essencial do génio é espírito, ou a faculdade criadora que produz uma série de representações, e faculdade de julgar, ou a faculdade crítica. Faculdade de julgar sem espírito e espírito sem faculdade de julgar não constituem nenhum génio; do que pertence ao génio, o menos importante são a sensação e o gosto.

Diz-se de um homem que tem génio, ou que é um génio. O último significa a originalidade da cabeça. O homem tem génio significa o mesmo que: ele tem uma qualidade e uma conjugação de todos os talentos, os quais estão especialmente determinados para um ou o outro modo de execução. Mas sobre o que está fundada a conjugação de todos os talentos, é habitualmente difícil de descobrir, embora já aquando da escolha do modo de viver fosse útil saber qual o ofício que, de acordo com a qualidade de cada um, melhor se poderia praticar [*betreiben*]. Habitualmente, só tarde os homens são capazes disto, quando já há muito praticam o seu modo de viver. Ainda que o homem cumpra a sua destinação natural, não se pode porém dizer que ele tem génio, pois com isso ele não alcança nada proeminente. Tende-se a procurar génio apenas naqueles que mostram excelentes talentos em coisas que não podem ser substituídas por aplicação, por exemplo, se um pintor não é apenas um decalrador da natureza, mas também criador nos seus quadros. Existem bons pintores em relação àquilo que se prende com o imitar, mas que não logram esboçar nenhuma nova composição; por conseguinte, génio é aquilo onde a aplicação não logra substituir a falta de talento, e dessa espécie são todas as criações da imaginação. A um bom matemático, não se lhe chama génio, antes procura-se o génio junto dos poetas; por vezes, vemos génio na invenção de uma arte mecânica onde a natureza fez tudo sozinha.

Auto-didactas que inventam coisas que são já conhecidas, esses são designados por génios, pois o talento é-lhes inato, e a criação é, por assim dizer, haurida por si própria. Por isto se depreende que no génio não importa a grandeza do talento, mas sim que ele não deva consistir na imitação. Podemos comparar o génio com uma árvore: *nas raízes*, ele rebenta *na faculdade de julgar*. Da Alemanha, não se pode dizer que a natureza aí tenha sido muito munificente com génio; bem pelo contrário, o mais proeminente nos alemães é a faculdade de julgar, que é uma propriedade moral que não é fértil em criações *engenhosas*, antes visa uma modesta *ponderação*.

da verdade. A sua utilidade é mais negativa do que positiva. Na copa, o génio rebenta naquele que é o proeminente talento da *imaginação, a saber, na [imaginação] produtiva*, que produz ela própria novas imagens. Onde o génio mais brota na copa, é na Itália; pois aí estão os maiores produtos da imaginação, isto é, do talento da sensibilidade *que é produtiva*, para produzir objectos no seu modo mais perfeito, por exemplo, na pintura, na escultura ou na arquitectura. Nestas, o entendimento tem sempre a sua participação, mas o essencial consiste porém na orientação da imaginação para a novidade, a vivacidade, etc. Na flor, o génio rebenta no gosto. A França é o assento do gosto, que consiste na escolha que agrada a cada um. Esta faculdade de escolher socialmente é maior nas nações que são mestres na sociabilidade. Mas a flor não é o essencial do génio; pois o gosto apenas acrescenta o refinamento às criações do génio, a fim de, por assim dizer, as polir; o génio pode produzir produtos muito grosseiros, de que é exemplo Shakespeare; aí mostra o génio toda a sua força, e não se deixa restringir pelo exemplo. Um homem tem gosto quando escolhe para todos, e não apenas para si. Por certo, alguém em solidão sempre conservará prazeres, e certas coisas ser-lhe-ão agradáveis ou desagradáveis; mas ele não pode ter gosto, pois nada pode escolher para a companhia. O entendimento aprecia tudo segundo a verdade, mas o gosto fá-lo segundo a sensibilidade de cada um. Quanto maior a socialidade num povo, tanto mais refinado será o seu gosto, e assim se tornará ele o legislador do gosto; isto, são-no os franceses, cuja propensão para a socialidade é a causa para ela mais importar nesta nação do que em qualquer outra. Já os antigos gauleses são descritos como tais pessoas sociáveis. Montesquieu é extraordinariamente *admirado* devido aos seus escritos. *No entanto, há nestes mais flor do que raiz, e mediante um seu livro nunca uma legislação pôde ser posta em marcha. Na Inglaterra, os produtos tendem sempre para um fim, e é com grande aplicação que fazem depender tudo do fim de que algo possa ser posto em marcha.* Aqui, o génio rebenta mais no fruto. Quando um e o mesmo objectivo é tratado por diferentes nações, vemos porém que o valor real é encontrado mais nos escritos dos ingleses, do que em outros.

No génio, a parte mais insondável é aquilo a que se chama espírito. Encontrar isto, [a saber], o que se pode designar por espírito em todas as criações dos homens, é tão impossível, quanto o é agarrar com as mãos um espírito na [sua] aparição. Por espírito, entende-se aquilo que vivifica; mas o que é vivificante nas criações da imaginação, isso é difícil de encontrar. Notamos que uma expressão de um poeta pode fazer uma impressão tal, que todas as forças do nosso ânimo são movidas, o nosso engenho começa a entrar num jogo, e o nosso entendimento recebe matéria para pensar. Este espírito não é mera vivacidade, pois o homem pode tornar-se muito saturado de vivacidade; bem pelo contrário, é o espírito aquilo que realmente vivifica. No espírito o homem não é meramente vivaz, antes a sua vivacidade transita simpateticamente também para a vida dos outros. Vemos que há espírito num escrito, mas não se pode dizer onde ele reside; contudo, parece que ingerimos uma certa semente para conhecimentos, e somos impregnados com novos pensamentos; enriqueceu-se os seus talentos com novas ideias. – Para aquilo que se deve designar por espírito, é exigido algo que se chama ideia especial, que consiste em extrair das coisas o essencial que nelas reside, onde o restante é meramente um suplemento em relação àquilo que constitui o verdadeiro fruto de certos conhecimentos. Formey fez a partir das obras de Jean-Jacques Rousseau uma selecção, a qual, todavia, não contém senão as ideias gerais, após o que muito é acrescentado a fim de expandir a obra. As ideias principais

que vigoram em muitos escritos são amiúde de tão difícil extracção, que não raras vezes o próprio autor não é capaz de as divisar, e por vezes um outro pode dizer-lhe melhor qual era a ideia principal. Mas quando na criação há algo que vive univocamente mediante o todo, a isto se chama espírito. Um livro pode conter muito engenho, e ser muito lúdico, mas estar ainda muito longe do espírito; pois engenho é uma espécie de guloseima que por certo apraz, mas não pode surgir frequentemente, tal como as doçarias; apenas o espírito genuíno fortalece os nossos próprios talentos, e os torna semelhantes ao original.

Há escritores que extraem a partir de si coisas que por certo não são inauditas, mas que todavia lograram pôr em marcha sem qualquer instrução. Estes são os aprendizes da natureza, a quem é espontaneamente concedido o que outros só podem aprender mediante muita aplicação. Nenhum país tem tantos destes aprendizes, segundo a relação *de habitantes*, como a Suíça; até mesmo entre os agricultores os encontramos em quantidade. Há entre eles filósofos, sem que eles próprios o saibam; há no seu fazer tanta filosofia, e no seu falar tanta originalidade, que há que quedar-se assombrado perante isto; por certo, estes homens mereceriam que se investigasse as suas propriedades.

Assim, há na Suíça verdadeiras cabeças mecânicas, que assim se tornaram apenas por si próprias. Por exemplo, mediante arte mecânica, construíram-se pontes que muito têm de maravilhoso. D[aquelas], há que distinguir os auto-didactas; pois estes carecem de grande trabalho e afico, e alcançam com grande esforço aquilo a que teriam sido trazidos por breve instrução de outros, por exemplo, na matemática, na pintura, etc.; estes não são nenhuns génios, antes pessoas laboriosas que recaem em algo por que em tempos se apaixonaram; estes mantêm-se comumente em amarras muito *apertadas*; ao passo que os verdadeiros génios começam empreendendo algo que um outro, para quem a coisa fosse já conhecida, não teria logrado pôr em marcha. Os músicos demonstram grande habilidade ao lograrem produzir num instrumento os sons que um outro instrumento tem, por exemplo, ao tocarem no oboé sons de flauta, muito embora o som não seja em si agradável. Por conseguinte, se há algo extraordinário (embora não tenha nenhum valor), isso é porém tornado agradável mediante esta singularidade e a arte que é aí necessária, e assim admiramos gente que, sem qualquer meio de auxílio, e apesar de todos os obstáculos, levou isto tão longe.

Poder-se-ia perguntar se o prazer numa tarefa sempre coincide com o dom natural para a mesma, e se a natureza assim ordena que, para além daquilo para que nos deu o talento, ela nos tenha dado também a propensão [para isso]. Seria de pensar que a natureza não teria dado a nenhum animal um instinto, sem que lhe concedesse também o talento para isso; mas, nos homens, a experiência não concorda com isto. Pode até ser aquele o mais proeminente talento do homem, para o qual ele tem a maior propensão; mas disto, o homem pode tirar pouco proveito. Nenhum homem provém de onde o determinou a qualidade da natureza, antes quase tudo depende da contingência. Alguns homens têm o seu cavalo de batalha, onde encontram o seu comprazimento, quer para isso tenham talento ou não; o que prova que o talento nem sempre concorda com a propensão. Assim, por vezes, um jurista tem grande propensão para a poesia, e esquece o seu cargo, ainda que por isso seja censurado e rebaixado, mas ele não pode de todo deixá-lo; por aqui se vê que o afã de ser poeta tem de ser a coisa mais desagradável

do mundo. Por conseguinte, uma grande propensão nem sempre prova o talento, antes este mostra-se a partir da conduta do homem. Por dever empreende-se um cargo, e por ocupação predilecta um ofício herdado.

Praecocia ingenia são crianças de excelente e muito precoce desenvolvimento das capacidades; mas, tal como o precoce desabrochar da flor numa árvore, isto significa habitualmente nenhum fruto. Baratier, que no seu 14º ano era já Doutor de Filosofia, e Heineken, foram crianças-prodígio; mas o resultado provou que, quando cresceram, o seu espírito não mostraria nenhuns especiais talentos. Amiúde, o génio é oprimido por erudição ciclópica, isto é, por erudição para a qual o homem necessita de memória, e onde a faculdade de julgar não tem forças suficientes para processar toda a matéria da memória, e o verdadeiro génio é oprimido sob o fardo de uma tão colossal erudição. – Leibniz foi um dos mais proeminentes génios, mas quando se deixou desencaminhar pelos seus talentos, querendo saber tudo, isso fez com que não se distinguisse de todos os outros em nenhuma ciência.

QUESTIONING THE SOUL. ON C. W. DYCK'S *KANT AND RATIONAL PSYCHOLOGY*, OXFORD: OUP, 2014, pp. 257

Gualtiero Lorini*

Among the most recent examples of works dealing with the history of Kant's sources, the work by C. Dyck deserves a special place both for his ambitious goal and the breadth of the historical analysis that accompanies this goal. The author's basic assumption is that, "In contrast to the narrowly rationalistic approach to the soul which would proceed completely independently of experience, the rational psychology pioneered by the theorists of the German tradition relies essentially upon empirical psychology". Indeed, according to Wolff, when our investigation comes to the soul it "is to be considered rationalistic only in a much broader sense in that [...] it *is not limited to* what can be directly known through experience" (p. 9).

This lets the author formulate his main tenet, namely that in different senses both Kant's pre-Critical (1770s) and Critical (*Paralogisms*) dealings with rational psychology can only be understood through abandoning a traditional interpretative scheme aiming at identifying the target of the *Paralogisms* only with the Cartesian-Leibnizian position. The author maintains indeed that actually Kant does not mainly victimize the rational psychologists for taking the soul as given in a merely intelligible form instead of through a sensible intuition. Rather, since Kant's main polemical target is represented by the German (basically, Wolffian) tradition immediately before him, his main concern is to detect the mistakes within the pretended empirical intuition through which the soul is supposed to be given within this tradition. Such a position was at least partially embraced by Kant himself in the middle 1770s.

The first chapter provides a wide-ranging and careful analysis of the main characteristics of Wolff's rational psychology. The main result of this analysis is the acknowledgment of this discipline's impure rationality due to its reliance on empirical psychology both for the origin of its

investigation and the verification of its results. However, though this peculiarity of the Wolffian rational psychology differentiates it from the previous tradition, the author underlines that this does not serve to “remove it from the crosshairs of the Paralogisms of Pure Reason” (p. 41).

In the second chapter, the author delves into the different shades of Wolff's rational psychology insofar as it is received and partially reinterpreted by the Wolffian School. Here the analysis embraces figures like Thümmig, Bilfinger, Gottsched and Reusch, amongst others. Some problems arise when considering Baumgarten's treatment of rational psychology in his *Metaphysica*. Baumgarten's distinction between empirical and rational psychology is indeed sharper than the Wolffian one: “where Wolff's empirical psychology is distinguished by its focus on what *we* can observe of the soul [...] Baumgarten limits observation to the case of the *I* (*ego*), or *my* soul, in particular” (p. 46). The author appropriately points to this focus on the singular first person as an influential topic on Kant's thought in the 1770s. Nonetheless, he does not claim this to be Baumgarten's main disagreement with Wolff, since he argues that the empirical psychology of the former can in any case be considered Wolffian “in its method and purpose” (p. 46). The very field in which Baumgarten is supposed to state an original position is precisely rational psychology, which does not try to provide the grounds of the empirical effects of the soul, but keeps itself on a more abstract and purely metaphysical level. The author's goal here is to demonstrate that, nevertheless, even Baumgarten's rational psychology cannot avoid relying upon the observations and the consequent definitions stated in empirical psychology. Indeed, the continuity between the two branches of Baumgarten's psychology, despite their theoretical separation, can be defended with robust textual evidences. To this end, the author tries to overcome the difficulty represented by Baumgarten's use of the *I* instead of the *we* to designate the soul in his *Psychologia empirica*. He claims that only through a generalization of the characteristics of the *I* to any human soul can these characteristics actually be considered consistent. However, the author has to admit that the proximity between Baumgarten's and Wolff's conceptions of the relationship between empirical and rational psychology “is, admittedly, implied rather than made explicit by the text” (p. 47). Curiously the author does not mention here a passage of Baumgarten's *Metaphysica* which can be appropriately taken as demonstrating the effectiveness of the aforementioned generalization, namely § 753 (from the section on the *Psychologia rationalis*):

Just as § 752 proved that sensation, etc., is in every human soul, the same can be shown regarding the rest of the actions of the soul that are to be discovered in it through experience, and specified through empirical psychology (§ 576 ff.).²

However, that Baumgarten made such a clear generalization concerning the “actions of the soul” and not concerning its other characteristics does not weaken in any sense the undeniable continuity between the two branches of psychology, which is defended by the author. It can simply mean that Baumgarten does not need to make further explicit generalizations on this topic, and this just by virtue of his focus on the soul as *I* and not as *we* within the *Psychologia empirica*. Indeed, despite the undeniable relevance attributed by Wolff to empirical data as the beginning of the cognitive process, and his explicit methodological purposes, the

rationalistic formalism still seems to be irreducible in his conception of experience. This is clearly detectable, for instance, in § 193 of the *Deutsche Metaphysik*, where Wolff claims that *consciousness* and *soul* do not coincide because the latter does not contain the essence of the former. Rather *within* the soul there could *also* be something of which we cannot immediately be conscious, something that should be known not through experience but through reasoning, even if still starting from what we are conscious of. In this case, the primacy of the empirical element, though original, seems to be weakened by the necessary reference to a logical *ratio*.

On the contrary, Baumgarten's employment of the *I* within the *Psychologia empirica* can be regarded as testifying to his deeper concern with the knowing subject in his sensible experience. Baumgarten's concept of experience, even if apparently similar to the Wolffian one, is indeed much more focused on the possibility of discovering a form of rationality that is peculiarly detectable from the sensible experience of the singular *I*: "I think [*cogito*] about my present state. Therefore, I represent my present state, i.e. I sense [*sentio*] it".³ Thus, since Wolff's concept of perception still relies upon attention,⁴ he is partially grounding even the possibility of experience upon pure rational principles. Baumgarten instead puts his treatment of the "Sensus" soon after the exposition of the inferior cognitive faculty, as an independent source of the "Scientia sensitive cognoscendi et proponendi" that in the previous section he has just defined as *Aesthetics*.⁵

Thus, while Baumgarten needs to rely on the singular empirical *I* to qualify his concept of soul, Wolff is mainly concerned with the relationship between soul and consciousness, and does not seem to be interested in describing the knowledge that the soul, as a singular, can gain. This is testified by his indifferent use of the words *soul* or *mind* to designate the object of his empirical psychology:

This thing [*Ens*] that in us is conscious of itself and of other things [*res*] is called *Soul*. It is often called also *Human soul*, equally *Mind*, *Human mind*.⁶

Moreover, in the *Psychologia rationalis* Wolff goes a step further and identifies *mens* and *intellectus*:

The first operation of the understanding [*intellectus*], or mind [*mens*] does not exceed the force of representing the universe, as it [the force] is given within the soul [*anima*] (§392).⁷

Baumgarten, instead, employs *mens* to define the *understanding*, as the *superior cognitive faculty* of the soul, whose treatment is very significantly placed in his *Psychologia empirica* too.⁸

In order to partially solve the difficulty in the generalization of the individual experience of the Baumgartenian soul, the author quotes Meier's *Metaphysik* and focuses on how Meier seems to clarify Baumgarten's definition of empirical psychology.⁹ Through this analysis, the author concludes that "like Baumgarten, Meier does not take ratiocination to be uniquely the province of rational psychology: even in empirical psychology inferences, albeit short ones, can be employed" (p. 47). The author appropriately employs Meier's text in order to underline the possibility of making rational inferences even in empirical psychology, but he is more

careful concerning the extension of the *I*-perspective from empirical to rational psychology. On this point, he stresses Meier's own admission that the definition of the soul arising from this generalization "cannot be proved with 'complete certainty' " (p. 49).

Thus, the author's tenet concerning the continuity between empirical and rational psychology in Baumgarten can be endorsed, and the same holds for the Wolffian influx concerning the systematic nature of this relationship. Anyway, Baumgarten's choice of conceiving the soul as *I* and not as *we* within the *Psychologia empirica* should not be overlooked, since it could represent a fruitful, though negative, reading-key to understand the Kant of the 1770s, a period that is crucial for the reconstruction of Kant's concept of rational psychology provided by the author. This is also the reason why we have taken a little more space to reflect on Baumgarten's role in the widespread panorama delineated by the author.

It is indeed by following Baumgarten that, in the lecture notes on metaphysics from the middle 1770s (the so called *Metaphysik L*), Kant identifies the object of empirical psychology with the *I* as *human being*, as opposed to the *I* as *intelligence*, which is the object of rational psychology.¹⁰ However, though the author claims that Kant's choice not to speak of the soul as object of empirical psychology is intended to avoid "introducing any proper metaphysical jargon in what is after all only a 'doctrine of experience' " (p. 63), it seems there is at least one place in these lecture notes where Kant cannot avoid doing so. In the *Introductory Concepts of Psychology*, where Kant explains the difference between empirical and rational psychology, we read:

As *soul*, I am determined by the body, and stand with it in interaction. As *intelligence*, I am at no location, for location is a relation at outer intuition, but as intelligence I am not an outer object which can be determined with respect to relation.¹¹

It is clear that this juxtaposition is a refined version of what Kant had mentioned a few lines before, the same juxtaposition quoted by the author, namely that between the *I* as *human being* and the *I* as *intelligence*. This latter distinction was employed to define the different objects of empirical and rational psychology, respectively, but between the former and the latter distinction Kant has stated that the "intelligence, which is connected with the body and constitutes a human being, is called *soul*".¹² Therefore, we can actually detect a point in which Kant explicitly admits the soul to be the object of empirical psychology, precisely insofar as it is connected with the body and constitutes the human being. Moreover, at the end of the section on empirical psychology, when considering the *Interaction of the soul with the body*, Kant frequently refers to the *soul* in the context of an investigation pertaining to empirical psychology.

This provides of course even more evidence for the thesis defended by the author, namely that any consideration of the soul in the context of rational psychology necessarily relies on the soul as a concept of experience, as it is treated in empirical psychology. The author shows much clear textual evidence, which undoubtedly demonstrates that within rational psychology Kant can thematise the soul only insofar as he isolates the *I* "in the strict sense" from the broader sense of *I* that is at stake in empirical psychology.

As we have seen, the author pays much attention to Baumgarten's influence upon Kant on these topics. Nevertheless, even a negative sense of such an influence could perhaps be detected. The peculiarity of Baumgarten's reception of the Wolffian relationship between empirical and rational psychology seems indeed to have contributed to Kant's development of some methodological corrections, which possibly gave rise to the well-known developments of the critical period.

More specifically, by commenting on Baumgarten and adopting his identification between *I* and *soul*, Kant recognizes that the *I* considered within empirical psychology is given both in the outer and the inner sense and that, as a consequence, the analysis of rational psychology must start from here by abstracting from anything related to external experience. In other words, Kant is here acknowledging that there is no direct access to the thinking nature without passing through the empirical dimension. Certainly, in the mid-1770s Kant still believes such an access to be possible, and at the same time he is still not in the position of arguing that the substantial, simple and personal nature of the thinking *I* is an illusion, which have to be replaced by a mere logical-transcendental representation.

However, by simply following the interpretative line of the author—namely, stressing the extent to which Kant was influenced by the rational psychology developed by the German tradition immediately before him—we could radicalize this concept. We could indeed claim that without Baumgarten's particular reception of Wolff's position, that is without taking the *I* as an access-key to the soul, Kant's way to the *Paralogisms* could have been different, and maybe harder. This is not to search retrospectively for clues of a further development that we know today through the eyes of the historian, but rather to detect the possible methodological premises of a fundamental turning point, of which we have very few elements.

In the light of this, the interpretative scheme through which the author approaches and analyzes the *Paralogisms* can even be reinforced. While we could indeed consider that Kant's lectures on metaphysics in the mid-1770s are of course influenced by the Wolffian tradition, these lectures are at the same time a sort of "bridge" between this tradition and the *Paralogisms'* turn. From this point of view, even the apparently most "dramatic" break between the 1770s and the *Paralogisms* could maybe appear a little more gradual.

In the chapters from 3 to 6 the author tests with excellent results the consistency of his interpretative criterion by applying it to the discussion of each *Paralogism*. In the third chapter, he contends that on the substantiality of the soul "the alleged discontinuity between Kant's pre-Critical and Critical treatments is, at the deepest level, only apparent as it overlooks what is in fact the most significant change in Kant's discussion" (p. 71), namely, his idea concerning the origin of the concept of the *I*-soul. In *Metaphysik L*, Kant claims that we can know about the soul only what the *I* discloses, whereas in the *Paralogisms* this *I* is no longer considered as an intuition within the inner sense; it is considered rather as a transcendental presupposition, namely, the *I think*. The latter is not unconditioned since it depends upon the manifold of the intuition to which it applies, and so it cannot even be taken as the ground of an unconditioned thinking substance. This rupture towards the perspective of the 1770s affects the possibility of attributing to the soul the character of *substantiality*, and the author argues

that this has to do once again with Baumgarten's influence. Indeed, while in the 1770s the pretended substantiality of the soul only relied upon its being conceived as a *substantiale* in the sense exposed by Baumgarten, in the *Paralogisms* its pretended substantiality must fulfill the same requirement as the object of external intuition, namely, persistence. However, as is well known, the *idea* of the *soul* provided by the mere logical *I* of the *I think* cannot fulfill this task.

The fourth chapter is devoted to the so-called *Achilles*-argument concerning the simplicity and immateriality of the soul. The author preliminarily shows that the classical *Achilles*-argument, defended among others by Knutzen and Mendelssohn, pretends to deduce the soul's simplicity from the idea that a composite cannot think, and then proceeds to derive the soul's immateriality from its simplicity. This is the only argument that Kant is classically supposed to challenge within the *Second Paralogism*. Nevertheless, even in this case the Wolffian tradition plays an important role since Kant demonstrates to be not only well acquainted with it, but also significantly influenced by its alternative argument. Wolff and the Wolffians started indeed from the immateriality of the soul, to derive its simplicity. As the author shows, after an initial adhesion to the classical *Achilles*-argument in the 1760s, Kant embraces a Wolffian strategy in the 1770s, which seems to be grounded on the nature of the *I* rather than on its thinking-activity. Nonetheless, both the *Achilles* and the Wolffian arguments share a fundamental point, namely that the soul is pretended to be the causal ground of its representation. Since the challenge to this pretended character of the soul constitutes the *nerbus probandi* of the *Second Paralogism*, the author succeeds once again in revealing the presence of the German tradition of rational psychology within the *Paralogisms*.

The analysis of the *Third Paralogism* starts from a detailed description of the concept of *person* within Wolff and the Wolffian tradition. Here the author underlines a central feature of Wolff's definition of the soul's personality, namely that the human soul is endowed with a *status personalitatis* "insofar as it (along with other rational souls) has a *capacity* for a consciousness of its own identity" (p. 142). On this basis, the author disagrees with many commentators who read in the *Third Paralogism* a mere rejection of the soul's numerical identity. Along these lines, the author points out that the reconstruction of the *Third Paralogism* can only be said to be complete if we recognize that here Kant challenges also the way in which the soul is supposed to be conscious of its numerical identity in the context of the Wolffian tradition. This is nothing but a criticism against the Wolffian concept of personality. Actually, the way in which this consciousness is gained is not clearly stated by the Wolffians, and the author suggests that in *Metaphysik L_I* Kant purposes a possible filling of this gap. The passage concerning the *singularity* of the soul quoted by the author, in order to demonstrate this last point, though appropriated to his goal, reveals once again Kant's main concern with Baumgarten rather than with Wolff. Indeed, Kant always carries out his argument using the *I*, a fact that calls into question the Wolffian generalization to *any* "other rational soul". However, this does not weaken the effectiveness of the author's argument, since he aims to show that "the way in which Kant now [in the *Third Paralogism*] claims that we cognize the numerical identity of an *external* object is precisely the way in which he had suggested that the singularity of the soul was cognized in *Metaphysik L_I* notes; namely, by means of our consciousness of its persistence over time" (p. 162). In other words, in the *Third Paralogism* Kant acknowledges the conflation

of the way in which we are conscious of the numerical identity of external objects and the way in which we cognize the numerical identity of the “*I* of the *I think*” as the main fault of both the Wolffians and his own 1770s perspective. The latter consciousness should not be confused with the consciousness of the continuity of a substance, but only relies upon the relationship between transcendental apperception and time, as the form of the inner sense. This relationship is required in order to know objects, since it is the presupposition to refer the representations to a numerically identical consciousness.

However, the author makes a point emerge here that is often overlooked by commentators. Indeed, even the transcendental and so limited sense of the *personality* of the *I* exposed in the *Third Paralogism* could suffice at least to admit the possibility that the soul conserves its personality—meant as the Wolffian *status personalitatis*—even after death. In *Metaphysik L₁*, Kant ruled out this possibility by arguing that experience is limited to the external dimension and so, without the body, there is no chance to become conscious of the soul’s attributes. However, since in the *KrV* he no longer believes that rational psychology’s concept of *soul* is based upon an a priori representation of the subject dealing with external data, he can conceive a soul whose *personality* only relies on its numerical identity in the apperception.

Thus, taken together, chapters 3, 4 and 5 of this work provide robust and convincing evidence for the deep influence exerted by the rational psychology of the Wolffian tradition upon Kant’s *Paralogisms*. The best confirmation of this comes from chapter 6, where the author’s main claim consists in demonstrating that “the placement of the *Fourth Paralogism* with its, by all accounts unexpected, discussion of idealism in the context of Kant’s criticism of rational psychology is completely appropriate” (p. 174). Indeed, through a careful analysis of how the Cartesian *cogito* was received and filtered by Wolff and the Wolffians, the author comes to argue that the *Fourth Paralogism* does not only consist in pointing out the confusion between the *I think* and the *I am*, but can also be taken as a sort of retrospective paradigmatic exposition of the more general temptation of conflating a merely formal representation with something empirically given. Such a temptation is of course the source of all the mistakes of rational psychology and its clarification relies upon Kant’s concept of the subjectivity of time, which was exposed and soon criticized since 1770. For instance Lambert and Mendelssohn, among the first to disagree with Kant’s subjective conception of time, seem to fall prey to the “transcendental illusion,” since they take for granted the immediate knowledge of the *I* through time, and claim that the same cannot be said for the objects of the outer sense. On this point the author acutely notes that, though in Kant’s perspective it would have been comprehensible for the Cartesian idealists to fall prey to the erroneous identification of appearances and things in themselves in the outer sense, it is nonetheless surprising that they could not recognize this error even when it was more evident, namely, about the soul. This would have let them avoid the extension of their misleading position from the inner to the outer sense.

It is worth noting that, though concentrating mainly on the A-version of the *Paralogisms*—presumably because of its wider treatment of the themes at stake—the author constantly and carefully endows his exposition with some remarks concerning the way in which a particular passage has been changed in the B-edition, in case this was taken as relevant

for his interpretation. This holds in particular for the sixth chapter, where the author writes: “Kant’s treatment in the B edition of how, in fact, the consciousness of existence is contained in the *I think* is hardly a model of lucidity” (p. 188). However, here it would maybe have been useful to delve into the possible link between this supposed obscurity and the fact that, at the same time, we find just in these pages of the B-edition the most explicit admission of the possibility of taking, at least in a sense, even the *I think* as an empirical proposition. This is exactly the perspective that allows the *I think* to be misinterpreted as an *I am*. Therefore, it would have been interesting to know the author’s position concerning the impact of the role played by the *I think* in the B *Transcendental Deduction* on some seemingly more explicit B-acknowledgments of the unavoidability of taking the *I think* as an empirical proposition. However, the observations about idealism set the stage for the seventh chapter, which is indeed focused on the “positive” role that, from a systematic point of view, can be ascribed to the transcendental illusion represented by the *idea* of the soul.

The systematic necessity of this illusion is indeed the object of the last chapter. Here the author analyzes Kant’s dealing with the pretensions of the German rational psychology of the eighteenth century, of introducing an order in the soul’s faculties by starting from a concept of soul as a fundamental force. Kant seems here to be less critical of this tradition. He accepts indeed the necessity of conceiving the soul as something given in internal experience, in order to be able to treat the faculties pertaining to the soul. On this point the author emphasizes the continuity between the pre-Critical and the Critical period of Kant’s thought and goes even further by quoting some passages from the lectures on metaphysics of the early Critical period, in order to show how the concept of “force” [*Kraft*] is employed to integrate the concept of “faculty” [*Vermögen*]. In the second part of this chapter, by analyzing the *Appendix* to the *Transcendental Dialectic*, the author points out that the illusory assumption of the soul as a persistent object of the internal experience can be regarded as the essence of the regulative function carried out by the *idea* of soul. More specifically, in the second section of the *Appendix*, the illusion represented by the soul as an object of inner experience is useful, in order to conceive the possibility of reducing all the soul’s forces to a single fundamental one. Here the author rightly contends that in the *KrV* our “failure to derive all of the soul’s states from the single absolutely fundamental force” (p. 219) no longer derives, as in *Metaphysik L_I*, from the subjective incapability of finding out the common characteristic of all these forces, but from the fact that the last ground of these forces appears to us only as the result of a transcendental illusion. We cannot escape this illusion, but we have the possibility to recognize it as such. However, even here, the continuity can perhaps be emphasized more than the discontinuity. We can indeed consider that in both *Metaphysik L_I* and the *KrV* the human incapability of delving into the essence of these forces depends upon the fact that we have no direct, that is intuitive, access to the essence of the soul. In the first case it is a matter of a, so to speak, “quantitative” lack, since our access to the *I* “in strict sense”, namely, the soul as the object of rational psychology, is necessarily mediated by the *I* in a broader sense, namely, that treated by empirical psychology. That is to say, the rational-psychological intuition of the soul is not distinct enough to avoid the need of being abstracted from the wider intuition provided by the

empirical approach. In the second case, it seems to be rather a matter of a “qualitative” lack, because the soul in itself is not given in the form of an inner experience at all.

Even the conclusion of this work is characterized by an acute attention to the continuity within Kant’s thought on these topics. Here the author aims at showing how, in the light of the foregoing, also the supporters of rational psychology in the narrow sense can be counted as the target of Kant’s criticism against the possibility that the soul is given in an inner intuition. Indeed, “even if the *I think* is only empirical in the minimal sense of being originally conditioned by the sensible manifold” (p. 231), the pure consciousness with which the rational psychologist in the narrow sense identifies the soul is in a sense empirical, since it can only be gained by abstracting from the empirical representations that are accompanied by the *I think*. In this sense, as the author finely underlines, the Wolffian emphasis on the empirical ground for the concept of “soul” can be thrown back against the “empty” concept of soul defended by the narrowly rational psychologist.

Moreover, in the conclusion the author points out that Leibniz’s belonging to this latter tradition deserves to be questioned. Indeed, in light of textual evidence, the author suggests that Leibniz could have significantly influenced the young Wolff, in the period of their epistolary exchange, concerning the necessity of delving into the analogy between physics and psychology that Wolff had sketched in his dissertation *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta* (1703). The Leibnizian text that provides the most evidence in this direction, though written between 1703 and 1705, was published after Wolff’s death, namely, the *New Essays*. However, as the author correctly argues, Kant can certainly not have neglected the relevance of some claims to be found in this text, such as the possibility of taking the truths of fact as axioms. Thus, on these topics Kant could reasonably have recognized a meaningful continuity along the tradition of the (at least German) rational psychology of the eighteenth century. This seems to further strengthen the author’s reassessment of the real targets of Kant’s discussion of rational psychology in both his late pre-Critical and Critical philosophy.

Of course, Kant’s critical philosophy marks a point of no return for the positive claims of rational psychology, both in the narrower and the broader sense, and this work does not even try to inquire into this historical evidence. Nevertheless, since it helps us to reconsider Kant’s real, or at least main, interlocutors in such a crucial passage of his critical turn as the *Paralogisms*, this work has accomplished its ambitious task.

RESPONSE TO LORINI

Corey W. Dyck*

In my *Kant and Rational Psychology* [KRP], I offer a new interpretation of Kant's treatment of rational psychology in the *Critique of Pure Reason* in light of a detailed reconsideration of the historical proponents of the rational investigation of the soul in 18th century Germany. As I show, in contrast to the narrowly rationalistic conception typically ascribed to him, the rational psychology developed by Wolff and adopted and expanded by his many disciples was distinguished by its emphasis on the foundational role of experience for any rational cognition of the soul. Wolffian rational psychology exerted a dominant influence through much of the 18th century and was even adopted by Kant well into the 1770's, making it the natural target of his criticism in the Paralogisms. In the end, I argue that this context casts new light on the role of transcendental illusion in motivating metaphysical error, and uncovers key details in Kant's specific arguments against the rational psychologist. In his careful and detailed review of my book, Gualtiero Lorini invites me to extend my discussion on a number of points, and I am pleased to take this opportunity to do so. In particular, I would like to take up three topics mentioned by Lorini, namely, Baumgarten's problematic place in the reception of Wolffian psychology, the factors that contributed to Kant's discovery of the Paralogisms around 1780, and the differences between the Paralogisms chapter from the A and B editions (and the applicability of my account to the latter). In what follows, I will take each of these up in turn.

1. BAUMGARTEN AND WOLFFIAN PSYCHOLOGY

Lorini rightly emphasizes the importance of A. G. Baumgarten for Kant's metaphysics generally and his psychology in particular, as not only the most important transmitter of the Wolffian tradition for Kant but also as an important target of Kant's criticism and foil for the development of his own positive views on the soul. Given this, however, I devote relatively little space to a consideration of Baumgarten's views which, as Lorini notes, do not always sit comfortably within the Wolffian tradition. So, Baumgarten takes empirical and rational psychology to have different objects (or rather, *subjects*), with the former concerning the *ego* or *anima mea* and the latter the human soul generally. Corresponding to this, Baumgarten also seems to conceive the distinction between empirical and rational psychology more sharply than does the Wolffian as the properly universal claims of the rational discipline are only yielded through inference and not observation, and Lorini also notes some other subtle departures from Wolff on Baumgarten's part (regarding the relation of *mens* and *anima* for instance). In any case, the considerable emphasis Lorini places on these differences leads him at one point to suggest that it is Baumgarten and not Wolff who is Kant's "main concern."

This conclusion might go too far (and in any case, it is Wolffian psychology, not Wolff, that I take to be Kant's principal concern), yet there is no denying that Baumgarten's rational psychology (or his metaphysics more generally) is distinguished from Wolff's. While these differences are sometimes wholly ascribed to his independent interest in Leibniz, I have argued elsewhere that Baumgarten's intellectual and personal connection to the Pietists in Halle (particularly through his upbringing at the famous *Waisenhaus*) also accounts for some of his departures from Wolff.¹⁴ Even so, Baumgarten's particular presentation of the (Wolffian) relation between the rational and empirical disciplines clearly exercised an important influence on Kant. First, the importance for Kant of Baumgarten's presentation of empirical psychology in terms of the *ego* was likely enhanced by other (broadly) anthropological investigations also pitched in terms of the analysis of the *I*, such as those of Bonnet and Rousseau.¹⁵ Second, and more importantly, Baumgarten's conception of the task of rational psychology as that of drawing universal claims about the soul from the individual observations of the self (a task which did not trouble Baumgarten) laid bare for later thinkers the challenges involved in upholding the continuity between the two disciplines. So, as is referenced by Lorini, Baumgarten's student G. F. Meier raises epistemic concerns about how my own experience is supposed to yield universal claims about the human soul. Indeed, Baumgarten's assertion of a connection between the singular, contingent facts of empirical psychology and the universal and (perhaps) necessary truths of the rational discipline invites the sorts of Humean worries Kant lays out near the outset of the Paralogisms when he claims that "observations about the play of our thoughts" can never "serve to teach *apodictically* about thinking beings in general" (A347/B405). The point, then, is that Baumgarten no doubt exercised an important influence on Kant's discussion of rational (and empirical) psychology, but this influence is better understood in conjunction with a variety of other thinkers (and not just Wolff) who led Kant to appreciate some of the resources, and many of the difficulties, in Baumgarten's thought.

2. KANT'S "BREAK" WITH HIS PRE-CRITICAL RATIONAL PSYCHOLOGY

Lorini presents the *ML*_I lecture notes as a sort of bridge between Kant's pre-Critical and Critical treatment of rational psychology. Indeed, one of the more important and controversial conclusions of *KRP* is that Kant's Paralogisms do not represent a radical "break" or "revolution" from his pre-Critical rational psychology or even from the conception of the broader Wolffian tradition. Instead, Kant continues to hold in the *Critique*, as he had in the lectures, that "our transcendental concepts go no further than experience leads us" (*ML*_I, 28:264), with the principal difference being that Kant no longer accepts that anything is disclosed of the thinking subject in inner sense. Accordingly, Kant's discovery of the doctrine of *transcendental* apperception is the decisive development that leads to his formulation of the Paralogisms as *it is* in accordance with it *that* Kant comes to reject any empirical foundation for the claims made of the soul in the context of rational psychology. On my reading, then, the Paralogisms chapter does not constitute a turn away from the Wolffian conception of rational psychology he had endorsed well into the 1770's, but rather seeks to expose the lack of any *empirical*

foundation for the putative cognition of the soul's substantiality, simplicity, personality, and distinction from matter.

Yet, not only does this focus on Kant's pre-Critical endorsement of the Wolffian conception of rational psychology shed light on later (Critical) developments in his thinking about the soul, but it also makes sense of some important developments in Kant's psychology earlier in the 1770's, something I do not consider in detail in *KRP*. The widely accepted account of Kant's development in the 1770's on this score (as found in for instance Wolfgang Carl's influential study¹⁶) would have Kant gradually coming to reject a Cartesian doctrine of the soul as a substance, accessible by means of intellectual intuition. Such an account, however, would seem to ascribe to Kant an unlikely oversight given that already in the Inaugural Dissertation he had ruled out such non-empirical access to the self. Instead, on my view, the Dissertation should be seen as reviving the prospects of empirical psychology, with the doctrine of inner appearances amounting to a body of explicitly sensible (rather than intellectual) cognition. This was clearly an important milestone in Kant's development and, as is evidenced in the many lecture notes on anthropology from the period, sparked Kant's keen interest in what can be known of the *I* or soul empirically. Unsurprisingly, on my account, this interest in empirical psychology correlates with a revival of the prospects of that *rational* psychology which Kant had previously subjected to damning criticism in the *Dreams of a Spirit-Seer*, culminating in the treatment in the *ML*₁ notes on rational psychology. While this is but a brief sketch of an account of Kant's development in the 1770's, it should be clear that placing central importance on Kant's acceptance of the Wolffian conception of rational psychology in this period can offer a more promising explanation of the pre-Critical Kant's interest in *both* empirical *and* rational psychology (and indeed can do so consistently with Kant's account of sensibility in the Dissertation), while showing how this links up with the series of *continuous* developments in Kant's views that lead to the discovery of the Paralogisms (and Kant's ultimate denial of any empirical foundation for cognition of the soul).

3. THE B EDITION

Lastly, I would like to take up Lorini's invitation to consider the changes in the B edition (in both the Deduction and Paralogisms chapter), and its consequences for my analysis of the illusion and the errors of rational psychology. On my account of the transcendental illusion to which the (Wolffian) rational psychologist falls prey, the pure *I think* seems to be given empirically as the object of inner experience; on the basis of this, the rational psychologist is misled into making an illicit empirical use of the predicates of substantiality, simplicity, and unity with respect to an object that can never in fact be given empirically. While the evidence I supply for this account of illusion and the consequent error comes largely from the A edition version of the Paralogisms, Lorini notes that Kant's more detailed discussion of the *I think* in the additions to the B edition also offers some support for my reading; thus, Kant emphasizes the (minimally) empirical character of the proposition "I think" at various points in the Deduction (cf. B157-8n) and the Paralogisms (cf. B420 and B422-3n). These passages indeed help to account for why the *I* of the *I think* might be misrepresented, through reason's

supreme principle, as something given in inner sense (when in fact it is not so given), and also underlines the urgency and abiding importance of Kant's criticism of Wolffian rational psychology (since the temptation to mistake the *I think* for an empirical basis of our cognition of the soul remains). In this way, these amendments of the B edition can be seen to expand and deepen Kant's original presentation of the Paralogisms in 1781.

Even so, it cannot be denied that the Paralogisms chapter changes drastically in the second edition of the *Critique*, and in ways that are not readily accounted for on my analysis. So, Kant makes little effort to connect his criticism of rational psychology in the chapter to the Dialectic's overarching diagnosis of transcendental illusion, and Kant offers much less detail in his discussion of the specific erroneous predications regarding the soul. Consistent with the foregoing, however, I take this to be the function of a shift in emphasis on Kant's part, rather than of a fundamental change in his criticism of rational psychology, and indeed one that is motivated by the extraordinary success of Kant's previous criticism. The original Paralogisms brought a close to the already waning interest in the Wolffian rational doctrine of the soul—in fact, already in the late 1770's when the trend was to focus on observational and experimental approaches to the soul (largely inspired by British thinkers) Kant was among the few holdouts in Germany (along with Mendelssohn and his student Herz) who also remained interested in speculative questions. While it thus became less pressing for Kant to mount a sustained response to the specifically Wolffian errors regarding the soul, it also became increasingly necessary for Kant to head off the misinterpretations of his own account of the subject (in response to, for instance, J. A. H. Ulrich's misuse of the categories in his *Institutiones Logicae et Metaphysicae*), as well as to make clear that his criticism of any cognition of immortality was nonetheless consistent with its status as a postulate of practical reason (in response to Reinhold's challenge in the *Briefe*). None of this requires Kant to reject or even amend his criticism of Wolff, yet it does speak to the continual evolution of Kant's interests in rational psychology, an interest that brings together some of his earliest and his last philosophical writings, and thus to the importance of coming to grips with Kant's discussion for any understanding of the Critical philosophy.

NOTES

* Gualtiero Lorini (1982) is a post-doc research-fellow at the Center of Philosophy of the University of Lisbon. He is member of the "Innovationszentrum Wissensforschung" (Technische Universität Berlin), of the "Società Italiana di Studi Kantiani" and of the "Société d'Études Kantianes de Langue Française". His main research interests concern Kant's concepts of metaphysics and anthropology, their sources, and the relation between Kant's moral/political thought and German Idealism. His most recent works concerning Kant's Lectures on Metaphysics have been published in collective volumes edited by de Gruyter (Kant's Lectures, 2015) and Olms (Kant and the Metaphors of Reason, 2015).

2 A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, §753.

3 A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, §534.

4 C. Wolff, *Psychologia empirica*, §§ 264-265, 267; *PR*, §§ 23-25, 372-374.

5 A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, §533.

6 C. Wolff, *Psychologia empirica*, §20.

7 C. Wolff, *Psychologia rationalis*, §393.

8 A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, §624.

9 G.F. Meier, *Metaphysik*, §474 (quoted by the author at p. 47).

10 I. Kant, *Metaphysik L*, Ak 28: 224.

11 I. Kant, *Metaphysik L*, Ak 28: 225.

12 I. Kant, *Metaphysik L*, Ak 28: 224.

* Corey W. Dyck obtained his Ph.D. in Philosophy from Boston College in 2006, and is Associate Professor of Philosophy at the University of Western Ontario, Canada. He specializes in the history of German philosophy, with an emphasis on the eighteenth century. He is the author of *Kant and Rational Psychology* (OUP 2014), and has published articles in the *Journal of the History of Philosophy*, *Kant-Studien*, *British Journal for the History of Philosophy*, *Philosophy Compass*, *Kantian Review*, and *Kant Yearbook*. He is also the co-translator of Moses Mendelssohn's *Morning Hours: Lectures on God's Existence* (Springer, 2011) and, together with Falk Wunderlich, editor of *Kant and his German Contemporaries* (Cambridge UP, forthcoming).

14 See my "Between Wolffianism and Pietism: Baumgarten's Rational Psychology," in *Baumgarten and Kant*, eds. C. Fugate & J. Hymers (forthcoming, Oxford UP).

15 On this see Heiner Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* (Hamburg: Felix Meiner, 1996), especially 24-37.

16 *Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Series 182 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:5:1-63888-p0081-9>

Recebido / Received: 07/08/15

Aprovado / Approved: 26/08/15

NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista será avaliado por dois pareceristas. Para tanto, ele deve ser encaminhado diretamente à editoria do periódico [cpek@marilia.unesp.br] por meio de arquivo [em formato “word” ou em formato “rtf”] anexado a mensagem eletrônica.

Serão aceitos trabalhos redigidos em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português, os quais deverão ser digitados com fonte “Times New Roman” em tamanho “12”, com espaçamento “1.5” e extensão aproximada de 30 páginas. Notas constantes do texto deverão apresentar-se ao final do mesmo, após as “Referências”, em tamanho “10” e com espaçamento simples. Citações superiores a três linhas serão digitadas em tamanho “11”, com espaçamento simples e recuo à esquerda de 4 cm.

Após o título do texto, seguir-se-á a identificação nominal de seu autor, acompanhada, em nota, de um breve relato biobibliográfico. No caso de artigos, resumo e palavras-chave figurarão ao final do texto, após a conclusão do mesmo. Quando o artigo apresente-se em espanhol, italiano ou português, nota biobibliográfica, resumo e palavras-chave na língua original do mesmo serão acompanhados de tais itens também em inglês.

Citações e referências obedecerão em todos os casos às normas específicas da “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]; respectivamente: “ABNT/NBR 10520/2002” e “ABNT/NBR 6023/2002”.

EDITORIAL GUIDELINES

The Journal *Estudos Kantianos* publishes articles, translations and reviews, always related with Kant’s thinking and Kantianism.

All submitted papers will undergo a double peer review and will be addressed attached to an e-mail to journal’s editors [cpek@marilia.unesp.br] in *word* or *rtf*.

Papers in German, Spanish, French, English and Portuguese are accepted, edited in TNR size 12, with spacing 1,5 and with an approximated length of 30 pages. Footnotes of the texts should appear at the end of the text, after the bibliography, in TNR size 10 and with simple spacing. Quotations longer than three lines will be edited in TNR size 11, with simple spacing and 4 cm. left indentation.

Author’s name and a brief biographical note in footnote should appear below the title. In the case of articles, abstract and keywords will be set at the end of the text, after the conclusion. When the paper is written in Spanish, Italian or Portuguese, the biographical note, abstract and keywords will appear in the original language of the paper, followed by a translation into English.

Quotations and bibliography will follow the guidelines of the “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]: “ABNT/NBR 10520/2002” and “ABNT/NBR 6023/2002”.

