

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 21
Número 3
Dezembro de 2023
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Gabriela Vitória Roberto de Deus
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

João Fabrício Wojciechosky
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Karine Cristine de Souza Barboza
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Marina Burigo Guimarães Back
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar - Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade Nova de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Johns Hopkins University
Baltimore, Estados Unidos

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöller
Ludwig Maximilian Universität
München, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität – Halle/Wittemberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Boston University
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catania, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Artigos

[articles]

- 7 **Kant e a Estrutura do Conhecimento Intuitivo**
[Kant and the Structure of Intuitive Knowledge]
Felipe Cardoso Silva
- 25 **O desenvolvimento do conceito de “insight moral”
na reflexão prática kantiana**
*[The development of the concept of “moral insight” in
Kant’s practical thought]*
Gabriel Bichir
- 41 **Kant e o conceito da Lógica Aristotélica: o problema
da forma e do conteúdo nas ciências formais**
*[Kant and the concept of Aristotelian Logic: the pro-
blem of form and content in the formal sciences]*
Luís Eduardo Ramos de Souza

- 57 **O estético enquanto questão de origem e questão de referência**
 [The aesthetic as a question of origin and a question of reference]

 Paulo Borges de Santana Junior
- 71 **Die ursprünglich-synthetische Einheit in Kants Transzendentaler Deduktion der Kategorien**
 [The original-synthetic unity in Kant's Transcendental Deduction of the Categories]

 Konrad Christoph Utz

Kant e a Estrutura do Conhecimento Intuitivo

[Kant and the Structure of Intuitive Knowledge]

Felipe Cardoso Silva¹

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v21i3.95463

Resumo

Nesse artigo, elabora-se uma interpretação sobre a estrutura do conhecimento intuitivo e sua relação com a noção de forma lógica. Em linhas gerais, propõe-se que o conhecimento intuitivo é estruturado segundo a relação de intuições parciais coordenadas e sintetizadas e que ele se faz presente, na forma lógica do juízo, pela representação x . Não obstante, como as intuições parciais que compõem a representação x correspondem ao conteúdo dos conceitos, a lógica deve abstrair dele, mas não da própria referência, para se constituir enquanto ciência.

Palavras-chave: Kant; intuição; forma lógica; conhecimento.

Abstract

In this article, I try to provide an interpretation about the structure of intuitive knowledge and its relationship with the notion logical form. I propose that intuitive knowledge is structured according to the relation of coordinated and synthesized partial intuitions and that it is present, in the logical form of judgment, by representation x . Nevertheless, as the partial intuitions that compose representation x correspond to the content of the concepts, logic must abstract from it, but not from the reference itself, to constitute itself as science.

Keywords: Kant; intuition; logical form; knowledge.

¹ Doutorando em Filosofia pela FFLCH/USP e Professor de Pós-Graduação na FAAP. Pesquisa Financiada pela FAPESP (Processo: 17/25749-5). E-mail: felipe.cardoso.silva@outlook.com

Introdução

Em âmbito lógico, Kant define a sensibilidade como faculdade das intuições (*Vermögen der Anschauungen*), em contraponto ao entendimento, faculdade dos conceitos (*Vermögen der Begriffe*).

Todos os conhecimentos, quer dizer, todas as representações referidas com consciência a um objeto são ou *intuições* ou *conceitos*. A intuição é uma representação singular (*repraesentatio singularis*), o conceito uma representação universal (*repraesentatio per notas communes*), ou refletida (*repraesentatio discursiva*) (*Logik* §1. IX: 91; 109).

Nessa passagem, Kant caracteriza intuições e conceitos como conhecimentos, quer dizer representações referidas com consciência a um objeto. Trata-se de uma denominação de conhecimento em sentido *lato*. Nesse caso, não se versa sobre o conhecimento dotado de validade objetiva, mas tão somente sobre as representações que são propensas a receber, em certo sentido, essa validade. Recorde-se que o conhecimento em sentido *stricto* requer os dois tipos de conhecimentos em sentido *lato*, intuições e conceitos.

Kant define as intuições como representações singulares, ao passo que os conceitos são representações universais ou refletidas. Portanto, a distinção entre ambos se funda em uma distinção formal. Estes possuem a forma da universalidade, aquelas a forma da singularidade. Essa distinção não requer nenhuma caracterização quanto à origem das representações, que pertence ao âmbito metafísico. Contudo, deve-se perguntar se, ao caracterizar a intuição como representação singular, não se faz uso de modo inexpresso de um subterfúgio extra-lógico. Observe, por exemplo, a seguinte indicação de Jules Vuillemin.

Pode-se corretamente observar que esta definição [de intuição] da *Lógica* não corresponde exatamente à [definição de intuição] da *Crítica*, porque não implica necessariamente que a intuição se relacione com uma sensibilidade receptiva. Em todo caso, essa restrição está implícita (Vuillemin, 1961, p. 311).

A *Crítica* caracteriza as intuições como representações fundadas em afecções, a *Lógica* as define como representações singulares. Por que, então, deve-se admitir que há na definição da *Lógica* a pressuposição daquela da *Crítica*? Nesse texto, busca-se demonstrar a correção da opinião do comentador que não parece desenvolvida em seu texto. Esse é um dos pontos fundamentais caso se queira pensar em uma vinculação entre os âmbitos lógico e metafísico no interior do pensamento de Kant, primeiro, porque a própria representação sensível possui uma estrutura que é, em certo sentido, concordante com as necessidades da lógica formal; segundo, porque se reconhece na forma lógica do juízo um lugar para a representação sensível.

Por exemplo, observe-se a caracterização do sujeito-último da predicação no interior da forma lógica segundo a anotação citada a seguir.

Em todo juízo há dois predicados que comparamos entre si. O primeiro, que constitui o conhecimento dado do objeto, denomina-se sujeito lógico [*logische subject*], o segundo, que é comparado com o primeiro, denomina-se predicado lógico [*logische praedicat*]. Quando digo 'um corpo é divisível' isso significa: algo *x*, que conheço sob os predicados [*unter den Prädicaten kenne*] que juntos constituem o conceito de corpo, também conheço através do predicado da divisibilidade (*Refl.* 4634. XVII: 616-617 [1772-76]).

Kant expõe o juízo como a comparação de dois predicados. Essa exposição se distingue do que é habitual em apresentações lógicas, visto que os juízos são comumente interpretados como a comparação de um sujeito com um predicado. Kant denomina sujeito-lógico o primeiro predicado e de predicado-lógico o segundo. Mas, por que é necessário caracterizar desse modo os termos do juízo? Porque ambos se referem a um sujeito-último da predicação representado pela letra *x*. A representação *x* diz respeito ao fato de que o conceito sujeito constitui um conhecimento dado e que o predicado lógico constitui uma determinação. Assim, a estrutura

básica da predicação admite ou requer uma referência a uma instância, poder-se-ia dizer, variável.

Kant exemplifica por meio do juízo *um corpo é divisível*. A princípio, Kant parece propor que se separe a forma gramatical, com a qual o juízo se expressa, da sua forma lógica. Nessa, entra como parte a referência ao sujeito-último da predicação, representado por *x*. Ele é o verdadeiro legatário das determinações que a predicação pretende imprimir em sua efetivação gramatical. Assim, o sujeito-lógico é o conhecimento dado dessa variável que, no caso do exemplo, é o conceito de corpo e o predicado-lógico lhe confere uma determinação própria. Afirmar que *um corpo é divisível* significa conferir a uma variável uma determinação que lhe atribui inteligibilidade. Como os conceitos, por si mesmos, não constituem variáveis, o sujeito-último da predicação, representado na forma lógica por *x*, só pode ser o conhecimento intuitivo ou intuição.

Não obstante, a principal inovação teórica de Kant não está, conforme apresenta Longuenesse, na atribuição da predicação a esse sujeito-último, mas na necessidade, para sua constituição, da própria operação judicativa.

Considerar os conceitos combinados no juízo como predicados de um sujeito que, em última instância, se refere à coisa individual não representada explicitamente na forma gramatical do juízo não é uma posição particularmente original. O próprio Wolff sustentou que as noções universais combinadas nos juízos representam, como *essentialia e attributa*, as semelhanças dos indivíduos, que eles classificam em gêneros e espécies. Mas o que é original sobre a posição de Kant é a tese que nem os conceitos, nem o objeto = *x* ao qual se referem, são independentes do ato de julgar, ou anteriores a ele (Longuenesse, 1998, p. 108).

Deve-se verificar, por primeiro, por que o objeto não é anterior e independente do ato de julgar. Se ele corresponde à intuição, é de se supor, dada a independência das fontes do conhecimento, que ele não dependa de uma operação do entendimento. Recorde-se, a esse respeito, da definição de objeto como aquilo em que se pensa diversos predicados em conjunto. A intuição sensível tem um objeto, o fenômeno. Portanto, ele também só pode ser pensado como um conjunto de predicados. Nesse sentido, como a atribuição de predicados é inerente ao ato de julgar, o *x* não pode lhe ser anterior.

Outro modo possível de explicar essa necessária referência da representação *x* ao juízo pode ser feita recorrendo a um exemplo não sensível. Tome-se o juízo *a alma é imortal*. De um ponto de vista lógico, ele corresponde a um juízo afirmativo. A alma é pensada pelo predicado da imortalidade. Sua forma lógica é que ao *x* que penso pelo predicado de alma, penso pelo da imortalidade. Nesse caso, há um objeto não sensível que eu penso como constituído de um determinado conjunto de predicados. Assim, ele só se dá enquanto sujeito-último da predicação no próprio ato da predicação, não antes. Mas, se é possível usar um exemplo não-sensível, por que insistir que a representação *x* deve referir-se, em última instância, à intuição? Recorde-se que só a combinação de intuições e conceitos pode, em certos contextos, conferir validade objetiva ao conhecimento. No último exemplo, obedece-se às regras lógicas, incluindo a necessária referência ao objeto. Os critérios dessa referência são mantidos, mas não há meios para garantir a possibilidade que esse conhecimento possa, em qualquer momento, ganhar validade objetiva.

Os exemplos utilizados foram trabalhados apenas em âmbito lógico, mas, se estiver correto que a distinção entre juízos sintéticos e analíticos pertence ao âmbito metafísico, a função da representação *x* e sua relação com o juízo são identificáveis. Recorra-se às considerações de Kant sobre essa distinção na *Lógica*.

Exemplo de uma proposição analítica: todo corpo é *extenso*. A todo *x* ao qual convém o conceito de corpo (*a + b*) convém também a extensão (*b*). Exemplo de uma proposição sintética: todo corpo tem atração. A todo *x* ao qual convém o conceito de corpo (*a + b*) convém também a atração (*c*).

A proposição analítica se caracteriza pelo predicado estar contido na noção do sujeito.

Kant toma por exemplo o juízo *todo corpo é extenso*. O conceito de extensão é representado pela letra *b*, o conceito de corpo é representado pela fórmula $a + b$. Nesse sentido, o conceito de corpo possui em sua intensão, em seu conteúdo, como seus conceitos parciais, um conjunto de predicados. Assim, toda representação *x* é pensada como o conjunto dessas predicções, não sendo necessário ampliar o conhecimento dado do sujeito para a própria predicção.

A proposição sintética se caracteriza pelo predicado não estar contido na noção do sujeito. O exemplo de Kant é *todo corpo tem atração*. O conceito de atração é representado pela letra *c*. Assim, percebe-se que o conceito de corpo ($a + b$) não contém o conceito de atração (*c*). É requisito para a efetivação da predicção de um substrato que possibilite a vinculação, ligação ou síntese indicada e que não está dada no conhecimento do sujeito.

Todo objeto não é anterior ao ato da predicção. Mas, então, como sustentar a independência das fontes do conhecimento? Deve-se compreender que toda representação só é objeto ao se vincular ao entendimento, antes disso, ela é apenas *material* para o conhecimento.

Apenas conhecemos qualquer objeto pelos predicados [*durch prädikate*] que dele dizemos ou pensamos. Antes disso, as representações que encontramos em nós só podem contar como materiais [*Materialen*], mas não como conhecimento [*Erkenntnis*]. Assim, um objeto é apenas um algo em geral [*Etwas überhaupt*] que pensamos pelos predicados que constituem seu conceito (*Ref.* 4634. XVII: 616 [1772-76]).

Na medida em que a intuição se caracteriza como conhecimento intuitivo, quer dizer, como representação referida com consciência ao objeto, ela pressupõe um tipo de operação que não pertence à sensibilidade. A intuição contém um diverso, mas não é apenas um diverso.

Segue-se das considerações anteriores a necessidade de um estudo em duas seções. Na primeira seção, busca-se compreender a estrutura da representação singular pela análise da representação *x*. Ela é caracterizada como um conjunto de intuições parciais coordenadas e sintetizadas, distinguindo-se do conceito, que requer a subordinação e a unidade analítica dos conceitos parciais sob a forma de razões ou fundamentos de conhecimento ou reconhecimento. Na segunda seção, analisa-se a relação da representação *x* com a forma lógica do juízo. Toma-se como ponto de partida sua relação com as representações *a* e *b*. Ao contrário do que se poderia supor, a exigência da representação *x* para a forma lógica pertence ao âmbito lógico, de modo que, em âmbito metafísico, ela poderia ser dispensada, como é o caso dos juízos analíticos.

Espera-se, assim, desenvolver os pressupostos necessários de uma interpretação coerente do que Kant denomina intuição, ou representação referida ao objeto sem mediações. As indicações desenvolvidas serão compõe pressuposto para se compreender a metafísica da receptividade, quer dizer, o conhecimento *a priori* da própria sensibilidade. Caso se busque, de fato, um modo de se vincular os âmbitos lógico e metafísico na filosofia de Kant, é necessário admitir, ao menos conforme o exercício de investigação proposto, que o conhecimento intuitivo é pressuposto na própria forma lógica. Restará como problema, para o decorrer do texto, como é possível que, mesmo com a vinculação, a lógica preserve seu estatuto de ciência independente. Não obstante, a título de indicação preliminar, convém perguntar se é, de fato, necessário imaginar que por uma ciência independente não se quer dizer apenas que, no seu interior, ela não requer princípios que, na sua constituição enquanto ciência, são imprescindíveis.

I.

Nessa seção, busca-se estabelecer a estrutura da representação intuitiva. Ao se admitir que ela só pode ser compreendida em vinculação com a predicção, segue-se que seu estudo está intermeado de observações que pertencem ao escopo lógico. Nesse sentido, recorre-se, em especial, a anotações que pertenceriam, propriamente, ao escopo metafísico de investigação.

Como a lógica, enquanto ciência formal, abstrai de todo conteúdo, os materiais que são *informados* para o conhecimento não são objetos de análise própria, mas ingressam na explicação lógica em função meramente propedêutica. Contudo, como o pensamento precisa ser pensamento *de algo*, a referência ao objeto continua existindo enquanto critério negativo para a constituição da lógica enquanto ciência.

Faz-se necessário compreender qual a estrutura desse objeto no caso do conhecimento humano. Busca-se demonstrar que há um requisito metafísico no núcleo da referência à representação x da lógica formal. Se a lógica abstrai de todo conteúdo deve haver algum conteúdo para ser abstraído, pois a lógica formal não é uma lógica meramente vazia. Nesse ponto, pretende-se legitimar o apontamento de Vuillemin segundo o qual a definição de intuição como representação singular pressupõe a ideia de intuição como fundada na receptividade.

Recupere-se, como ponto de partida, a noção de que a representação x é o sujeito-último da representação, conforme a anotação citada a seguir.

Todo juízo diz que: ao que convém a noção do sujeito, também convém o predicado. Isso pode ser o caso quando o predicado é idêntico à noção do sujeito, como nas proposições analíticas, ou quando [o predicado] não [é idêntico à noção do sujeito], como nas proposições sintéticas. O sujeito é algo x . A noção dele é S , o predicado, P [...] (Refl. 3128. XVI: 617-72 [1764-75]).

Nessa observação, Kant não distingue conceito-sujeito e conceito-predicado nos mesmos termos das passagens citadas anteriormente, mas preserva a estrutura segundo a qual algo x é o sujeito-último da predicação. A questão que se coloca é como caracterizar essa representação x . Adota-se como norteador a seguinte observação de Peter Schulthess: " x é o *determinável*, a condição sensível do sujeito, substrato [*substratum*]; a condição sensível que especifica a . Portanto, x é o fenômeno de a " (Schulthess, 1981, p. 249).

Peter Schulthess faz uma colação dos diversos sentidos aos quais Kant se refere quando tenta definir a representação x . Compreender os diversos sentidos da representação x auxilia na delimitação de sua estrutura. Por essa razão, deve-se destrinchar os diversos sentidos elencados pelo intérprete demonstrando como eles se complementam e delineiam a própria representação x .

Em primeiro lugar, a representação x é o determinável.

x é o determinável (objeto), que eu penso através do conceito a , e b é a sua determinação (ou modo de determiná-lo). Na matemática, x é a construção de a ; na experiência, o concreto; em vista de uma representação inerente ou pensamento em geral, x é a função do pensamento em geral no sujeito (Refl. 4674 XVII: 645-646, 75 [1775]).

Na *Crítica*, Kant denomina o determinável em geral de matéria, ao passo que a forma é a determinação em geral (KrV A266/B322). Como exemplos, dá o caso dos lógicos que chamavam de matéria o universal e forma a diferença específica ou também, no juízo, de matéria os conceitos dados e forma a relação dos mesmos pela cópula. Adicionalmente, em todo ente denominava-se os seus componentes (*essentialia*) de matéria e de forma essencial (*wesentliche Form*) a ligação deles. Por fim, no que diz respeito às coisas em geral (*Dinge überhaupt*) denomina-se matéria de toda possibilidade a realidade ilimitada e de forma a sua limitação como negação. Nos três exemplos citados, o determinável em geral mantém uma relação com sua determinação.

A representação x substitui a noção de um determinável em geral. As representações a e b cumprem a função de determinações desse x . Contudo, em si mesma, trata-se de uma representação que compreende toda matéria do pensamento possível. Ela cumpre a função intelectual de indicar na forma lógica o espaço de determinação da predicação, que não pertence ao escopo lógico. Nesse sentido, compreende-se por que Kant utiliza uma letra para representá-la: como a lógica abstrai de todo conteúdo e, portanto, de toda referência particular,

o determinável em geral só pode constar na forma lógica como uma variável, uma incógnita.

Assim, na matemática o x é a construção do conceito a , por exemplo, a construção da figura do triângulo na intuição. Na física, o x é o concreto, quer dizer, o dado empírico que pode ser refletido em conceitos e juízos empíricos. Na metafísica, o x corresponde aos componentes dos entes. No entanto, como a lógica não pode versar sobre nenhuma dessas ciências, o determinável em geral ocupa a posição de referente negativo no interior da forma lógica. Se esse é o caso, por que é necessário mantê-lo na forma lógica? Porque em todos os casos ele contém a condição da determinação e a lógica deve considerar essa condição, mesmo que de maneira velada.

O x contém sempre a condição. Ou uma [condição] objetiva do fenômeno, ou subjetiva das intuições puras, ambas em juízos em que o predicado é sensível, ou uma [condição] objetiva do entendimento em vista da intelecção [Intellektion] ou subjetiva da razão em vista da concepção [Conception], ambas no caso de predicados intelectuais (Refl. 4677 XVII: 659, 95).

Deve-se distinguir a afirmação de que a representação x é o determinável em geral da afirmação de que ela contém a condição. No primeiro caso, refere-se à própria representação x , abstração feita de qual é a natureza desse determinável, se ele pertence a esta ou àquela ciência particular. Na matemática, versa-se sobre as relações aritméticas e geométricas; na física, das relações entre os corpos; na metafísica, de sua constituição essencial. Em todos esses casos, o x é o determinável que contém, para cada um deles, as próprias condições de determinação. Os objetos aritméticos e geométricos só podem ser determinados em relações temporais e espaciais; os objetos naturais, em relações causais e comunitárias; os metafísicos, segundo seus conceitos. Novamente, em todos esses casos, a representação x contém as condições de sua determinação, mas como a contenção na representação pertence ao conteúdo delas, a lógica só pode se contentar com a mera noção de condição vinculada à noção de determinação em geral.

Que seja permitido aqui ilustrar com um exemplo da matemática. Pense-se no conceito de triângulo. Do mesmo modo, pense-se no juízo *o triângulo é uma figura retilínea de três lados*. Essa forma gramatical torna inexpressa a forma lógica segundo a qual x que se pensa pelo conceito de triângulo, se pensa pelo predicado de figura retilínea de três lados. O conceito de triângulo corresponde à representação a , o conceito de figura retilínea de três lados corresponde à representação b . A representação a é o conhecimento dado de x e contém as condições para sua construção na intuição, que são determinadas pela representação b . Então, o conceito a precisa, de algum modo, estar contido no próprio x . Esse aspecto pode ser observado de modo explícito na anotação seguinte.

Em todos os juízos matéria e forma devem ser consideradas. Os primeiros são os conceitos do sujeito [Begriffe des Subjekts] $(y + a) = x$ e o predicado b . Segundo, a forma, que os lógicos denominam conceito de ligação [Verbindungsbegriff] (copula). [...] x denomina o conceito possível de uma coisa; a é a representação pela qual eu o penso (Refl. 3920 XVII: 345 [1769]).

A representação a , ou o conceito-sujeito, é o conceito do determinável ou objeto. Ela está contida no objeto em conjunto com outras representações. Kant expressa esse aspecto pela fórmula $(y + a) = x$. O y representa uma variável de outras representações que, em conjunto com a , estão contidas em x . Como se pode observar, toda essa descrição versa sobre o conteúdo das representações. Ela concerne propriamente ao âmbito metafísico. Mas, pode-se compreender agora por que a representação x deve ser preservada no interior da forma lógica: porque a predicação, que depende da matéria dos conceitos, depende também das determinações que só podem ser dadas pela representação x .

A questão que se coloca é saber sob qual estatuto a representação a está contida na representação x . A resposta que se propõe é que ela está contida enquanto nota característica.

Todo conceito, enquanto conceito parcial, está contido na representação das coisas;

enquanto razão do conhecimento, isto é, enquanto nota característica, estas coisas estão contidas sob ele. Sob o primeiro aspecto, todo conceito tem um conteúdo; sob o segundo, uma extensão. O conteúdo e extensão de um conceito estão numa relação inversa um com o outro. Pois, quanto mais um conceito contenha sob si, tanto menos ele contém em si, e vice-versa (*Logik* §7 IX: 95, 113).

Kant denomina nota característica os conceitos parciais contidos nas representações das coisas. Se a análise proposta estiver correta, na fórmula $(y + a) = x$ a representação a é conceito parcial da representação x . Segue-se que ela é parte do conteúdo da representação x enquanto objeto pensado por um conjunto de predicados (y). No entanto, a nota característica também se denomina razão de conhecimento quando se trata da passagem de uma relação de inclusão para uma relação de subordinação. Assim, quando se diz que todo x ao qual convém a também convém b , pode-se dizer que a todo $y + a$ ao qual convém a também convém b . A representação a se torna fundamento ou razão de reconhecimento do objeto.

Até este ponto a explicação manteve-se em nível conceitual, mas foi dito que a representação intuitiva era a referência última ou sujeito-último da predicação e a ela deveria corresponder a representação x . Como, então, passar do domínio conceitual para o domínio intuitivo sem um salto epistemológico indevido? Recorde-se da definição de objeto adotada, qual seja, como um conjunto de predicados ligados de modo sintético. O conceito parcial a , que com outros predicados (y) constitui o conceito do objeto, precisa ser nele sintetizado e só depois pode se tornar uma razão de conhecimento. Se esse é o caso, então não se trata propriamente de um conceito parcial, mas sim de uma intuição parcial. Ao invés do que a referência anterior poderia nos fazer crer, o primeiro sentido de nota característica não é de conceito parcial, mas de intuição parcial. E é enquanto tal que ela está primeiramente contida na representação do objeto, só depois se tornando conceito parcial. Observe-se as duas anotações a seguir, em especial a segunda, retirada dos apontamentos de Kant à sua edição pessoal da *Crítica*: (1) “nota característica é uma representação parcial [...] Ela é ou intuitiva (parte sintética): uma parte da intuição; ou discursiva: uma parte do conceito [...]” (*Refl.* 2286. XVI: 299-300); (2) “a intuição opõe-se ao conceito, que é mera nota característica da intuição. O universal tem que ser dado no singular. Isso lhe confere significação [*Bedeutung*]” (*Refl.* X E 15-A 19 XXIII: 21).

Esse ponto é fundamental para se compreender de que modo deve-se pensar a relação entre lógica e metafísica no pensamento de Kant. É surpreendente que Kant pense o universal como dado no singular e o conceito como nota característica da intuição. Para se compreender essas duas afirmações, observe-se a seguinte passagem de Rainer Stuhlmann-Laeisz.

Para Kant, notas características são representações parciais [...]. Kant diria que na intuição empírica de uma *rosa vermelha*, a representação *vermelho* é uma nota característica intuitiva porque a intuição dada dessa representação a contém - que, nesse caso, é ela própria uma intuição. Por outro lado, o conceito *retângulo* seria parte do conceito *triângulo retângulo* [...] (Stuhlmann-Laeisz, 1976, p. 73).

Conforme o intérprete, a intuição total é composta de intuições parciais, assim como o conceito total é composto de conceitos parciais. Em ambos os casos, a representação parcial está contida na representação total.

A conversão de uma intuição parcial em um conceito parcial é o que permite que Kant diga que o universal está contido no singular. Mas, ele não pode estar contido no singular enquanto universal, o conceito parcial não pode ser nota característica da intuição enquanto conceito, mas somente enquanto intuição parcial. Segue-se, portanto, que a lógica geral pressupõe as representações dadas que são convertidas em conceitos e uma universalidade, poder-se-ia dizer, imanente à representação singular. Conforme observação de Luciano Codato.

[...] dizer que o conceito é mera nota característica da intuição é dizer, em sentido estrito, não que o conceito subordina a intuição, mas que o conceito parcial já deve se incluir, sob outra forma, i.e., sem validade comum, como intuição parcial, na própria intuição. No argumento de Kant, trata-se de compreender que o universal

P não pode estar contido no singular desde logo como universal, mas apenas como uma das partes constituintes do singular. Além disso, essa parte do singular só vem a ser ela mesma universal no ato do juízo *S é P*, transformando o singular de que ela é parte, por sua vez, no universal *S*. Como resultado, se é mediante o julgar que intuição e conceito se vinculam na mesma representação, mais ainda, se a relação entre ambos não pode, devido ao princípio da especificação, adquirir a forma extensional superior/inferior, então seu vínculo no juízo só pode ser *não-predicativo* (Codato, 2006, p. 142).

Não é o caso de se discutir nessa seção o princípio da especificação nem a tese da relação não-predicativa entre intuições e conceitos. Mas, deve-se insistir que a possibilidade da significação das representações universais se dá graças ao fato dos conceitos serem assumidos como notas características das próprias intuições. Consulte-se, por exemplo, a seguinte passagem da *Crítica*: "se um conhecimento deve ter realidade objetiva [*objektive Realität*], quer dizer, referir-se a um objeto e ter sentido e significado [*Sinn und Bedeutung*] no mesmo, então o objeto tem de ser dado de algum modo" (*KrV* A155/B194). Por conseguinte, Kant afirma que,

[...] caso esta condição [da sensibilidade] seja retirada, perde-se todo o significado, quer dizer, toda referência ao objeto, e não se pode tornar compreensível, por meio de exemplo algum, o que se entende efetivamente por uma coisa sob tal conceito (*KrV* A240/B300).

A referência ao objeto não é por si mesma garantidora da validade objetiva, mas sim a referência ao objeto que é de algum modo dado. A recepção por meio da afecção confere às representações o suporte extra-lógico necessário para que se possa atribuir validade objetiva. Na medida em que a intuição é conhecimento com consciência referido ao objeto e fonte de representações dadas, ela constitui o solo último de referência da própria lógica.

A lógica formal abstrai de todo conteúdo e considera apenas as leis do pensamento em geral, mas ela não pode abstrair da referência *enquanto referência*, sob pena de se tornar uma ciência ineficaz. A representação *x* deve se manter na forma lógica como referência a todo conteúdo abstraído para que se possa pensar as meras leis do entendimento e da razão. Mas, ela é também oriunda da atividade judicativa que determinou a matéria em geral para a constituição formal do objeto. Quais as características que a lógica abstrai, mas que estão pressupostas nessa representação *x*? Em primeiro lugar, ela é composta de intuições parciais ou, caso se queira, notas características intuitivas. A *Lógica* fornece diversas distinções das notas características e se pensa, nesse trabalho, que duas dessas distinções podem ser usadas para se compreender a estrutura da representação *x*. Trata-se das distinções entre notas características analíticas e sintéticas e notas características subordinadas e coordenadas.

Kant descreve da seguinte maneira a primeira distinção.

Notas características *analíticas* ou *sintéticas*. *Aquelas* são conceitos parciais do meu conceito *real* (as quais já penso nele); *estas*, ao contrário, são conceitos parciais do conceito inteiro meramente possível (o qual, por conseguinte, deve vir a ser constituído por meio de uma síntese de diversas partes). As primeiras são todos conceitos da razão, as últimas podem ser *conceitos da experiência* (*Logik* VII IX: 59, 76).

A descrição de Kant concerne propriamente as notas características enquanto conceitos, não obstante, talvez seja possível adaptar essa distinção para as notas características enquanto intuições parciais. Recorde-se que ao descrever as notas características enquanto intuições parciais, Kant as denominava parte sintética. Para tanto, deve-se primeiro compreender a distinção no interior dos próprios conceitos.

Kant denomina notas características analíticas os conceitos parciais de um conceito *real*. Um conceito se denomina real, nesse contexto, por já ser concebido enquanto tal. Assim, o conceito parcial analítico é aquele pelo qual eu penso o próprio conceito real ou, em outras palavras, a razão de conhecimento sob a qual eu o penso. Por exemplo, o conceito de substância é nota característica do conceito de corpo, mas eu penso o conceito de corpo sob o conceito

de substância. As notas características sintéticas, por outro lado, são conceitos parciais de um conceito possível, quer dizer um conceito que ainda não se constituiu enquanto efetivo ato de julgar. Ele só é possível após a síntese dos diversos conceitos parciais pelos quais posteriormente ele será pensado.

Adaptando-se essas indicações para as notas características enquanto intuições parciais, a intuição parcial só se torna nota característica analítica quando refletida sob a forma de um conceito parcial que, por sua vez, serve de fundamento de conhecimento do objeto. Assim, não se pode falar propriamente de uma intuição parcial analítica. No que concerne às notas características sintéticas, há uma consonância significativa não só terminológica, mas conceitual. Uma intuição não pode conter outras sob si, mas uma intuição total pode conter em si intuições parciais. A intuição total de uma casa requer a intuição parcial das diversas partes da casa. Portanto, toda intuição total requer a síntese das diversas partes que a compõem.

Se essa análise estiver correta, a estrutura da representação x corresponde à síntese das diversas intuições parciais que são pressupostas no processo de reflexão pelo qual se tornam conceitos parciais, ainda que a lógica geral precise abstrair delas para constituir as regras do pensamento em geral, sob pena de se prender as determinações particulares de um campo outro de conhecimento.

No que diz respeito à segunda distinção, Kant a apresenta do seguinte modo.

As notas características são *coordenadas* na medida em que cada uma delas é representada como uma nota característica *imediate* da coisa; e *subordinada*, na medida em que uma nota característica só é representada na coisa mediante a outra. A ligação de notas características coordenadas no todo do conceito chama-se *agregado*; a ligação de notas características *subordinadas*, *série* (*Logik* VII IX: 86, 76).

Do mesmo modo, Kant apresenta essa distinção segundo critérios conceituais, mas talvez se possa adaptá-la para o caso das intuições. Kant denomina notas características coordenadas àquelas que são notas características *imediate*s da coisa. E denomina notas características subordinadas àquelas que só representam a coisa pela mediação de outra nota característica. No primeiro caso, denomina-se *agregado* ao conjunto das notas características e, no segundo caso, *série*. Kant acrescenta que o agregado de notas características coordenadas constitui a totalidade do conceito. Kant parece se referir claramente aos conceitos parciais que compõem um conceito total.

Mas, na medida em que as notas características coordenadas são denominadas representações imediatas das coisas, parece plausível supor que se possa aplicar essa nomenclatura ao caso das intuições parciais. Assim como a intuição é uma representação sem mediação, a intuição parcial também é uma representação sem mediação e, portanto, uma nota característica coordenada. Ela não poderia ser subordinada pelas mesmas razões que não pode ser analítica, uma intuição não pode subordinar outra intuição, mas elas podem manter entre si uma relação de coordenação de umas em relação às outras.

Por exemplo, quando da intuição total de um homem, há coordenação das diversas intuições parciais que o constituem, quer dizer, de representações parciais imediatas dele. Naturalmente, pode-se tratar de uma representação obscura ou confusa. Vejo ao longe um homem que caminha, sei que se trata de um homem conhecido, mas não sei se é Teodoro ou Teeteto. Não obstante, minha representação intuitiva contém as notas características necessárias para o seu posterior reconhecimento, quando forem acrescidas à outras ou elucidadas.

Dito tudo isso, como caracterizar a estrutura da representação intuitiva? Em poucas palavras, ela é o sujeito-último da predicação que se constitui pelo próprio ato de predicação a partir de um material prévio e que se realiza como relação de notas características sintéticas e coordenadas. Na lógica geral, essas notas características sintéticas são abstraídas, mas não se pode abstrair a própria função da representação x enquanto sujeito ainda que ela não seja

anterior ao ato de julgar.

Nesse caso, parece se seguir a seguinte indicação de Michel Meyer: "O sujeito não existe em si, ele é um puro x cuja determinação resulta de uma apreensão sensível: x é este, x é aquele; sem uma tal diferença, que identifica x , não se poderia distinguir x de y , por exemplo" (Meyer, 1995, p. 192).

Observa-se aqui uma das principais características da revolução copernicana, o objeto não é mais anterior ao sujeito, pois o sujeito constitui o objeto em seu próprio ato de julgar. O objeto, enquanto sujeito-último da predicação, permanece como uma referência esvaziada para que a lógica possa se constituir enquanto ciência formal. A representação x , portanto, é um requisito necessário da forma lógica, pois ela representa todo conteúdo que a lógica teve que abstrair para se constituir.

Mas isso não é tudo. Na medida em que a representação x é o determinável em geral que contém as condições de sua própria determinação, ela assumirá distintas feições conforme se considere o modo como é determinada. Kant observa este fato na seguinte anotação.

A determinabilidade (*Bestimmbarkeit*) do objeto pela sensação: *perceptio positiva*; a determinabilidade do objeto pela intuição: construção; a determinabilidade do objeto pelo fenômeno (*Erscheinung*): disposição; a determinabilidade do objeto pelo conceito: compreensão (*comprehension*) (Refl. 4678 XVII: 662, 100 [1775]).

Em primeiro lugar, a sensação determina o objeto pela percepção. A percepção é a representação do objeto sensível de modo consciente. Nela se determina o objeto enquanto sensível. Em segundo lugar, a intuição determina o objeto pela construção. A construção é a representação na intuição que ocorre nos objetos matemáticos. Nela se determina o objeto ao se construir suas propriedades segundo seus conceitos. Em terceiro lugar, o fenômeno determina o objeto pela disposição. A disposição caracteriza a relação dos objetos segundo suas coordenadas no espaço e no tempo. Neles, o fenômeno é determinado como o objeto de uma intuição empírica. Em quarto lugar, o conceito determina o objeto pela compreensão. A compreensão é a própria intelecção do objeto que só é possível na medida em que o entendimento, de algum modo, participa ativamente de sua elaboração.

Resta saber como se dá a relação da representação x enquanto determinável em geral, com a forma lógica do juízo e explorar as explicações que envolvem os conceitos a e b .

II.

Nesta seção, busca-se desenvolver alguns aspectos da relação aludida anteriormente entre a representação x e a forma lógica do juízo. Nesse caso, o escopo principal de análise não será a própria estrutura da representação x , como na seção anterior, mas as relações que mantém com as representações a e b no interior da forma lógica. Recorde-se que a representação a é o conceito dado da representação x e b , sua determinação específica. As representações a e b são conceitos dos quais se abstraiu a referência a objetos particulares de modo que se possa pensar sua relação de um ponto de vista formal. Não obstante, assim como no estudo da representação x , a maioria de seus apontamentos se encontram em anotações concernentes ao âmbito metafísico.

Com o intuito de poder rastrear a relação entre representação x e o conceito-sujeito e o conceito-predicado, no interior da forma lógica, esta seção buscou, em primeiro lugar, compreender essa relação em âmbito metafísico, quer dizer, quando se versa sobre o conteúdo das representações e se pode distinguir entre proposições sintéticas e proposições analíticas; em segundo lugar, na própria forma lógica, abstração feita de todo conteúdo. Esperou-se assim fornecer uma interpretação coerente desse tema.

Como recorda Longuenesse, Kant indica o lugar da representação singular na forma lógica pelo x ou x, y, z do juízo.

O juízo é o conhecimento da unidade de conceitos dados [...] que o conceito B está, com diversas coisas x, y, z sob o mesmo conceito A (*unter denselben Begriff A gehöre*) [...] que o diverso que está sob B , também está sob A , do mesmo modo que os conceitos A e B podem ser representados pelo mesmo conceito B (Refl. 3043. XVI: 629 [1773-77]).

A todo x , ao qual convenha o conceito de corpo ($a + b$), também convém a extensão (b) – é um exemplo de uma proposição analítica. A todo x , ao qual convenha o conceito de corpo ($a + b$), também convém a atração (c) – é um exemplo de proposição sintética. As proposições sintéticas aumentam o conhecimento *materialiter*; as analíticas, apenas *formaliter*. Aquelas contêm determinações (*determinations*), estas apenas predicados lógicos (Logik §36 IX: 111; 130).

Na primeira notação, Kant define o juízo como o conhecimento da unidade de conceitos dados. Não é o caso, ainda, de analisarmos as definições de juízo. Mas é importante perceber que a unidade descrita é uma unidade *analítica*. Nesse sentido, as representações singulares denotadas pelas letras x, y e z são pensadas como contidas sob a e sob b . O conceito b possui maior extensão que o conceito a , abarcando-o sob si. Na medida em que as representações x, y e z são pensadas sob o conceito a , também são pensadas sob o conceito b . A unidade analítica dos conceitos a e b se encontra no próprio conceito b que serve de razão de conhecimento para o conceito a e todas as coisas x, y e z pensadas sobre ele.

A descrição do juízo como unidade analítica pertence ao âmbito extensional de consideração da relação entre conceitos e, portanto, pertence à lógica formal. Assim, a lógica formal mantém a necessidade da referência ao sujeito-último da predicação como coisas x, y e z pensadas sob o conceito sujeito. No entanto, a função do x como sujeito-último da predicação também consta em textos nos quais se discute proposições sintéticas e proposições analíticas, uma distinção que pertence ao âmbito metafísico.

Na segunda anotação citada a distinção entre proposições sintéticas e proposições analíticas depende do conteúdo pensado no conceito sujeito. Quando o conceito-sujeito ($a + b$) contém em si o conceito do predicado (b), trata-se de uma proposição analítica, quando não contém o conceito do predicado (c), trata-se de uma proposição sintética. Ambas requerem a referência, na exposição da forma lógica, à representação x . Além disso, de um ponto de vista estritamente lógico, não há distinção entre as formas lógicas dos exemplos usados por Kant para ilustrar os dois tipos de proposições.

As proposições sintéticas ampliam o conhecimento do ponto de vista material, as proposições analíticas, de um ponto de vista formal. Nesse contexto, Kant diz que as proposições sintéticas contêm determinações e as analíticas predicados lógicos. Por determinação se entende a ligação de duas representações que não estão previamente compreendidas pelo conceito dado do sujeito, trata-se de um sentido estrito de determinação que não é apenas a predicação em geral. Por predicação lógica, distinta da determinação, compreende-se a elucidação de um dos conceitos parciais do conhecimento dado do sujeito. A consequência mais impressionante dessa distinção é que, no caso das proposições analíticas, a referência ao x é dispensável, de modo que a representação x é requisito para explicitar a forma lógica, mas não para a própria explicação das proposições analíticas.

Para tornar mais claro o que foi dito anteriormente, propõe-se que se comece pela análise da anotação a seguir.

Com todos os juízos do entendimento o caso é o seguinte: se uma coisa qualquer pode ser conhecida através de uma representação a , então a é uma nota característica de algo x , mas o conhecimento de x através de a é um conceito. Assim a extensão, o movimento, a ignorância, etc., é uma nota característica de algo x . Se algo x , conhecido por meio de uma representação a , é comparado com um outro conceito

(b), seja porque inclui seja porque exclui este, assim esta relação se dá no juízo. Este juízo é o conhecimento ou da identidade ou da contradição, de tal modo que ou na coisa x , que eu conheço através do conceito a , está contido como um conceito parcial e, portanto, pode-se conhecer x , que eu conheço através de a , também através de b , ou x exclui o conceito de b (*Refl.* 3920. XVII: 344; 67 [1769]).

Observe-se que a representação a é indicada como nota característica de algo x . Não se trata, portanto, de reconhecer em a , de imediato, um conceito. Ao contrário, denomina-se a um conceito tão somente quando por ele se entende o conhecimento de x . Pode-se supor que a é nota característica de x enquanto sua intuição parcial, na medida em que se pensa x como representação singular. E quando se conhece esse algo x por uma de suas notas características, quer dizer, conheço ele através de uma de suas intuições parciais, esse conhecimento constitui um conceito.

Se a condição de significação dos conceitos é que o conhecimento seja de algum modo dado, ele só pode ser dado enquanto intuição. O conceito a é o conhecimento do objeto através de suas notas características singulares pensadas como conceitos universais. Esse conceito dado pode então ser comparado com outro conceito e essa relação se dá no juízo. Por exemplo, o conhecimento dado de homem pode ser comparado com o conceito de animal e se verifica se ele o contém ou o exclui, se há relação de identidade ou contradição.

Com isso, não se deve imaginar que a representação x enquanto objeto é anterior ao próprio ato de julgar. Recorde-se que a intuição parcial ainda é uma intuição e, portanto, conhecimento com consciência e referido a um objeto. Dessa maneira, quando do conhecimento da intuição pelo conceito a , o material já está determinado na constituição do objeto. Poder-se-ia dizer que existe uma operação prévia do entendimento, que tem a forma de um juízo, na própria constituição do conceito dado enquanto conhecimento intelectual ou discursivo.

Para que se possa delimitar a natureza das representações a e b convém utilizar-se das seguintes indicações de Peter Schulthess.

[...] a é a condição da regra, quer dizer, um conceito, em verdade ele define o escopo de argumentos [*Argumentbereich*] aos quais a função da regra pode ser aplicada. O determinável [x] é pensado por a , quer dizer, a é o x apercebido [*apperzipierte*]. B é o expoente e isso significa que b é a relação da condição e da asserção [*Verhältnis von Bedingung und Assertion*]. Em certo sentido, b é a validade universal [*Allgemeingültigkeit*] de a [...] (Schulthess, 1981, p. 249).

Não se busca analisar nessa seção as noções de regra e de expoente. Schulthess propõe uma interpretação desses conceitos muito próxima ao cálculo de predicados contemporâneo, perceptível, por exemplo, em sua referência ao escopo dos argumentos do conceito a e a função da regra aplicada. Para uma interpretação produtiva, seria necessário, primeiro, compreender qual o sentido estritamente kantiano desses termos, em seguida o sentido deles no âmbito do cálculo de predicados para, só então, avaliar a forma com a qual Schulthess os interpreta. Esse empreendimento afastaria o presente estudo de seu objetivo principal. Não obstante, é interessante recordar que a representação x corresponde ao determinável em geral, de modo que os conceitos a e b devem corresponder aos modos de determiná-lo.

A representação a , descrita por Schulthess como o conceito ou a definição do escopo da função, é também o conhecimento dado do objeto representado por x . Que se tenha o conceito de triângulo, esse conceito é o conhecimento dado do objeto x , que se determina pelo conceito triângulo. Por si mesma, a representação x não pode ser pensada, mas tão-somente pelo conhecimento dado que tenho dela. A representação x só pode ser pensada pelo conceito a . Só posso pensar no objeto x que denomino triângulo pelo próprio conceito de triângulo. Nesse sentido, ele deixa de ser um mero determinável e é, em alguma medida, determinado. Assim, o conceito possibilita que se reconheça no objeto x suas propriedades, que são comuns a outros objetos y e z .

A representação *b* é descrita por Schulthess como expoente da regra, quer dizer, expoente do conceito e como uma asserção sob uma condição. O intérprete observa indicações de Kant nessa qualificação. Não obstante, nos deteremos aqui apenas na ideia, desenvolvida anteriormente, que o conceito *b* determina especificamente a representação *x* por meio do conceito *a*. Por exemplo, o conceito triângulo, conhecimento dado pelo qual reconheço a representação *x*, é determinado especificamente pelo conceito equilátero, que é o conceito *b*. Por si mesmo, o conhecimento dado não especifica a representação *x*, pois poderia ser aplicado de modo indefinido a outras representações *y* e *z*. Ao se determinar o triângulo como equilátero, o juízo *algum triângulo é equilátero* esconde, em sua forma gramatical, a forma lógica segundo a qual *x*, que é pensado por meio de *a*, também é pensado por meio de *b*.

Na operação descrita, não apenas se especifica o conhecimento dado de *x*, que é o conceito *a*, mas também se constitui, no ato judicativo, a referência ao próprio *x* da predicação. Por mais curioso que possa parecer, o conhecimento dado de *x*, por poder ser aplicado a diversas variáveis, não poderia determinar o próprio *x*, mas apenas sua especificação pela predicação. Não obstante, essa noção parece ser contradita pelas afirmações, do próprio Kant, de que a representação *x* é o determinável em geral que contém as condições de determinação. Convém, nesse sentido, deter a análise nesse ponto, para que se possa esclarecer de modo mais preciso o sentido pelo qual a representação *x* não deve ser compreendida como anterior ao ato judicativo.

Por um conceito universal de um dado sensível, em que é indicado em geral a realidade e ao mesmo tempo sua relação à condição sensível, entendemos a ação de determinar sensivelmente um objeto de acordo com tais condições; por exemplo, o que acontece significa [*bedeutet*] a ação de determinar algo no tempo segundo a sucessão. Ora, *x* é esse determinável que contém as condições da determinação; mas *a* significa apenas a ação de determinar em geral. Não é, pois, de admirar, se no *x* está contido, além da ação de determinar, ainda algo mais, que é expresso por *b* [...]. Por exemplo, no espaço, [*tem-se*], além da ação em geral de construir um triângulo, ainda a grandeza dos ângulos e, no sentido interno [...], as condições sob as quais tão somente esse acontecer pode ser determinado na mente. Essas condições são encontradas em *x* na intuição através da construção de *a*, por exemplo, triângulo, mas em um conceito real através do concreto do sujeito, em que é posta a representação *a* (*Refl.* 4674 XVII: 643-644, 70 [1775]).

Em primeiro lugar, deve-se observar que a passagem citada concerne ao âmbito metafísico, não lógico. Em segundo lugar, como decorrência, ela depende de diversas teses que não é o caso de desenvolver nesse momento, como, por exemplo, o estatuto teórico de conceitos que, em posterior desenvolvimento, serão denominados categorias. Por enquanto, basta indicar o sentido aproximado dos termos da passagem e depois transcrevê-los para o âmbito lógico, nos quais encontra-se a vinculação entre lógica e metafísica pela exigência da representação *x* na própria forma lógica do juízo.

Kant inicia a passagem citada definindo o conceito universal de um dado sensível como a ação de determinar um objeto de modo sensível de acordo com condições. O conceito descrito aplica-se a todo conceito sensível e, em especial, empírico. Ele contém, como conhecimento dado, as condições sensíveis para sua referência ao objeto. Por exemplo, o conceito vermelho só pode ser aplicado ao objeto quando esse atende condições sensíveis pelas quais um objeto é determinado como vermelho. Não obstante, Kant utiliza como exemplo o conceito de acontecer e o descreve como ação de determinar algo no tempo segundo a sucessão. Quer dizer, algo que acontece se segue, no tempo, a um momento em que não era o caso. Kant não elucida de modo completo o exemplo adotado.

Para compreender o exemplo, deve-se utilizar a forma predicativa segundo a qual se pensa e se determina a representação *x* pelos conceitos *a* e *b*. Recorde-se que o *x* é composto por um conjunto ou complexo de notas características sintetizadas e coordenadas. Ele é, portanto, a expressão plena da matéria da representação que será pela lógica abstraída para que se pense apenas as regras do pensamento em geral. Mas, sem a necessidade da abstração, sabe-se que

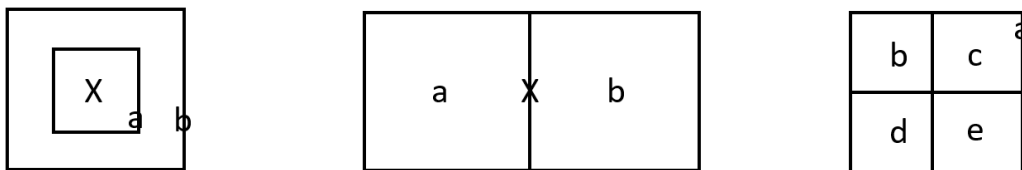
quando se diz que de algo que acontece, por exemplo, uma bola que cai, o x é determinado pela representação b por meio de uma nota característica, qual seja, a queda, que foi inicialmente descrita por intuições parciais sintetizadas em diferentes espaços de modo coordenado e sucessivo. Apenas a representação a , quer dizer, o conceito de bola, não é suficiente para determinar o conceito de x , que poderia, nesse contexto, descrever uma bola que cai no chão em uma partida de tênis ou que cai de uma prateleira de loja. Nesses casos, a representação x é o que se sintetizou de modo mais ampliado, contendo, não obstante, as condições da própria predicação e determinação realizada pelo conceito b .

Nesses exemplos, percebe-se a importância da introdução de critérios formais precisos de determinação, vinculados a variações temporais e espaciais que são, elas próprias, intuições. Não obstante, elas concernem ao âmbito metafísico, em especial ao se considerar o tempo enquanto forma da intuição. Kant expõe esse aspecto, poder-se-ia dizer, subjetivo, na anotação citada a seguir.

Se x , que é a condição objetiva do a , é ao mesmo tempo a condição subjetiva de b , então forma-se um juízo sintético, que é verdadeiro só *restrictive*. Por exemplo, toda existência [*Dasein*] pertence a uma substância, tudo o que acontece [pertence] a um membro da série, tudo o que é simultâneo [pertence] a um todo (cuja partes se determinam reciprocamente). x , o tempo em que [...] é determinado o que acontece, é a condição subjetiva para pensá-lo no conceito do entendimento apenas como consequência e fundamento (*Refl.* 4675 XVII: 652, 85 [1775]).

Nessa anotação, a representação x é descrita como condição objetiva de a e condição subjetiva de b . Deve-se entender por condição objetiva o critério de referência possível ao objeto, na medida em que a é o conhecimento dado dessa representação. Por condição subjetiva de b acrescenta-se critérios de restrição do valor de verdade dos juízos sintéticos, na medida em que a própria representação b não pertence ao conteúdo da representação do objeto $(y + a) = x$. Na medida em que, nas proposições analíticas, o conceito-predicado pertence ao conteúdo da representação do objeto $(y + a + b) = x$, em juízos como *tudo a é b* , não é necessária qualquer referência ao todo do conteúdo da representação x (y), de modo que a própria preferência pode se restringir a comparação dos conceitos a e b .

Kant fornece três exemplos no contexto dos juízos sintéticos, nos quais a referência ao x é necessária, mas subsiste nesses exemplos também a referência a três formas lógicas distintas. Para ilustrar a relação entre essas representações no juízo, Kant utiliza-se de uma analogia aritmética e uma analogia geométrica. Pela analogia aritmética, obtém-se que os conceitos a e b podem estar em relação por meio da representação x de três modos. Para os juízos categóricos, tem-se que $a : b$; para os juízos hipotéticos, $a : x : b$; para os juízos disjuntivos, $a + b = x$. No primeiro caso, os conceitos a e b referem-se à representação x ; no segundo caso, a representação x surge da relação das representações a e b ; no terceiro caso, a representação x origina-se da ligação das representações a e b . Não obstante, a analogia geométrica não elucidada, de modo satisfatório, nem a ligação dos conceitos e juízos nem a origem pós-judicativa da própria representação x . Pela analogia geométrica, as mesmas formas lógicas poderiam ser designadas, respectivamente, do seguinte modo.



As figuras representadas acima correspondem, respectivamente, aos juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Apenas a primeira e a terceira constam, explicitamente, na *Lógica*.

Não obstante, pode-se supor a segunda figura como analogia geométrica da forma hipotética conforme a argumentação que se segue. Além disso, vale insistir que a analogia aritmética parece concernir, propriamente, ao âmbito metafísico ou de inclusão de intensões, ao passo que a analogia geométrica é útil para ilustrar o âmbito da relação de extensões. Ainda assim, nos dois casos há a referência da forma lógica à representação x , sujeito-último da predicação.

Recorde-se que, no que concerne à relação dos conceitos nos juízos, deve-se distinguir matéria e forma conforme o caso. Nos juízos categóricos, o conceito-sujeito é subordinado ao conceito-predicado, segundo critérios de concordância ou conflito entre as representações.

Nos juízos categóricos, o sujeito e o predicado constituem sua matéria; a forma pela qual se vê determinada e expressa a relação [*Verhältniß*] (de concordância ou conflito [*der Einstimmung oder des Widerstreits*]) entre o sujeito e o predicado, é o que se chama *cópula* [*Copula*] (*Logik* §24 IX : 105, 124).

No caso dos juízos hipotéticos, pode-se observar a diferença em relação à matéria e à forma de relação das representações.

A matéria dos juízos hipotéticos consiste de dois juízos, que estão conectados um com o outro a título de razão e consequência. Desses juízos, aquele que contém a razão é o *antecedente* (*antecedens, prius*), o outro que se relaciona com aquele como a consequência [*Folge*] é o *consequente* (*consequens, posterius*); e a representação dessa espécie de conexão dos dois juízos entre si para a unidade da consciência chama-se consequência [*Konsequenz*], a qual constitui a forma dos juízos hipotéticos (*Logik* §25 IX : 105, 125).

Nos juízos hipotéticos a matéria é composta por dois juízos, nos juízos categóricos, trata-se de dois conceitos. Kant fornece dois exemplos para a comparação. Primeiro, o juízo categórico *todos os corpos são divisíveis*; segundo, o juízo hipotético *se os corpos são compostos, então são divisíveis*. Os juízos categóricos são descritos como assertóricos, ao passo que nos juízos hipotéticos, o antecedente é problemático e o consequente é assertórico. A ligação das representações dadas, em ambos os casos, pode ser traduzida nos critérios da estrita forma lógica. Em *todos os corpos são divisíveis*, lê-se que x , que é pensado sob o conceito de corpo, é pensado sob o conceito da divisibilidade. No segundo caso, se x é pensado como composto, então x é pensado como divisível.

Na medida em que o objeto é representado como um conjunto de predicados, no caso da representação x no juízo hipotético, ela só pode surgir da própria conexão do antecedente e do consequente. Essa relação se expressa na própria tradução do juízo em sua estrita forma lógica, em que a representação x aparece nos lados da forma lógica, na analogia aritmética, em que ele consta entre as representações a e b , e na tradução proposta aqui na forma geométrica, em que ele surge como que entre as esferas dos juízos que o compõem. Contudo, deve-se observar que as representações a e b no caso dos juízos hipotéticos referem-se a juízos, não a conceitos.

Por fim, observa-se, agora, os juízos disjuntivos: "um juízo é disjuntivo se as partes da esfera de um conceito dado se determinam uma a outra enquanto complementos (*complementa*) no todo ou para constituir um todo" (*Logik* §27 IX : 107, 106).

Ao que Kant esclarece, com maiores detalhes teóricos.

Os vários juízos dados de que se compõe o juízo disjuntivo constituem a matéria do mesmo e denominam-se membros da disjunção ou oposição. A forma desses juízos consiste na disjunção ela própria, quer dizer, na determinação da relação dos diferentes juízos, na medida em que esses se excluem ou se complementam mutuamente enquanto membros da esfera inteira do conhecimento dividido (*Logik* §28 IX : 107, 106).

Deve-se observar na explicação dos juízos disjuntivos uma flutuação vocabular quanto à sua matéria. Na primeira passagem citada, trata-se da divisão da esfera de um conceito dado, o qual se poderia traduzir como conhecimento dado do objeto x . Na segunda passagem citada, os

membros da disjunção são descritos como juízos. Suponha-se como exemplo o juízo disjuntivo segundo o qual *o mundo ou não tem origem, ou origina-se de causas internas, ou de causas externas*. As diversas esferas do conceito *origem do mundo* são excludentes, pois só se poderia admitir uma única opção. Não obstante, a flutuação entre conceitos e juízos deve ser matizada pela ideia de que os juízos e os conceitos não são representações separadas, mas que mantém uma relação de interdependência. Em todo caso, na medida em que a referência ao objeto é dada pela predicação, os juízos disjuntivos constituem o objeto como pensado pelo todo da esfera do conceito ou conhecimento dado que foi dividido para a sua constituição. Em outras palavras, o conhecimento dado da representação *x*, que é a representação *a*, é pensado pelas representações *b* e *c* e elas, em conjunto, constituem a referência ao objeto e o tornam viável enquanto pensado.

A título de conclusão, percebe-se como, para que um conceito possa ser dividido, é necessário que ele seja dado, ou, em outras palavras, como a unidade analítica requer a unidade sintética. Nas palavras de Joëlle Proust:

Entre a ligação das representações dadas (no que consiste o juízo) e a comparação entre conceitos, dos quais nasce o conceito comum, não há mais, como em Leibniz, uma simples diferença nos *graus de generalidade*, mas uma mudança na hierarquia cognitiva. A unidade analítica só é representada por meio da unidade sintética (Proust, 1975, p. 14).

Se a interpretação proposta estiver correta, compreende-se por que a representação *x* é exigência para a forma lógica do juízo. A própria possibilidade dos conceitos comuns pressupõe a síntese do conteúdo que será refletido na forma lógica. Que a lógica abstraia do conteúdo, quer dizer, da referência ao objeto, não significa que ela possa abstrair da própria referência. Ao contrário, a lógica requer, de modo *precisivo*, a matéria que recusa para se constituir enquanto ciência das leis do pensamento em geral. Em poucas palavras, talvez Hegel seja menos inovador do que crê ser ao indicar que sua lógica teria um objeto, ao passo que a lógica formal kantiana, não. Pode-se adiantar aqui que a lógica tem um objeto próprio, o objeto em geral.

Referências Bibliográficas

CODATO, L. N. Lógica formal e transcendental: Kant e a questão das relações entre intuição e conceito no juízo. *Analytica* v. 10, p. 125-145, 2006.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.

KANT, I. *Lectures on Logic*. Translation by J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, I. *Lectures on Metaphysics*. Translation by K. Ameriks, & S. Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, I. O legado de Duisburg. *Analytica*, v. 4, p. 65-119, 1999.

KANT, I. *Lógica*. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2011.

KANT, I. Carta de I. Kant a Marcus Herz de 21 de Fevereiro de 1772. *O que nos faz pensar* v. 32, p. 42-49, 2012.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MEYER, M. *Science et métaphysique chez Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

PROUST, J. Analyse et définition chez Kant. *Kant-Studien* v. 66, p. 3-34, 1975.

SCHULTHESS, P. *Relation und Funktion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

STUHLMANN-LAIESZ, R. *Kants Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

VUILLEMIN, J. Reflexionen über Kants Logik. *Kant-Studien* v. 52, p. 310-355, 1961.

O desenvolvimento do conceito de “insight moral” na reflexão prática kantiana

[*The development of the concept of “moral insight” in Kant’s practical thought*]

Gabriel Bichir¹

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v21i3.95486

Resumo

Neste trabalho, passamos pelos três momentos centrais da reflexão prática kantiana (a terceira antinomia da dialética transcendental, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e o início da segunda *Crítica*) tendo como fio condutor o conceito de “insight moral”. Nosso objetivo é tanto negativo como positivo: em primeiro lugar, desconstruir a visão de que Kant teria recaído no dogmatismo na *KpV* devido ao conceito de “fato da razão”, que oferece evidência imediata da lei moral; em segundo lugar, mostrar que houve um amadurecimento na reflexão kantiana que o levou à constatação decisiva de que uma dedução nos moldes da *KrV* seria inadequada para o campo da razão prática. Com efeito, Kant reconhece ao longo de seu percurso intelectual que o “insight moral” exige um novo tipo de abordagem, que começa a se delinear na *Fundamentação* e só adquire sua formulação definitiva na segunda *Crítica*.

Palavras-chave: dedução; fato da razão; insight moral; Kant; razão prática.

Abstract

The present work focuses on the three central moments of Kant’s practical philosophy (the third antinomy of the transcendental dialectic, the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the beginning of the second *Critique*) by establishing the concept of “moral insight” as its guideline. Our objective is both negative and positive: first, we aim to deconstruct the view that Kant relapses into dogmatism in the *KpV* due to his use of the concept of the “fact of reason”, which offers immediate evidence for the moral law; second, we aim to show that Kant’s philosophy has developed in a way that led Kant to the conclusion that a deduction along the lines of the *KrV* would be inadequate for practical reason. Kant effectively recognizes throughout his intellectual path that the notion of “moral insight” demands a new approach, which was first attempted in the *Groundwork* but only achieved its conclusive form in the second *Critique*.

Keywords: deduction; fact of reason; moral insight; Kant; practical reason.

¹ Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Possui Mestrado e Bacharelado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: gabriel.bichir@yahoo.com

Introdução

A etimologia grega de “crítica” traz o sentido de clivagem, separação. Nada mais adequado para a descrição do projeto kantiano: uma separação entre os diferentes poderes (ou faculdades) da alma humana, estabelecendo para cada um suas tarefas e seus devidos limites de atuação. No entanto, um aparente paradoxo logo se coloca: como estabelecer uma sistemática a partir de um conjunto heterogêneo de faculdades exercendo diferentes funções? Os dogmáticos falavam de uma *vis repraesentativa* que definia a capacidade geral da consciência de gerar representações a partir das impressões sensíveis. Kant recusa essa alternativa, mas algo desse impulso unificador permanece; onde, pois, ele se aloja?

Na Razão, diz-nos Kant, esta “faculdade dos princípios” responsável pela criação de regras que regulem o bom uso do entendimento em relação à imaginação e à sensibilidade. Ela gera, assim, uma unidade que visa totalizar as séries de objetos organizados pela espontaneidade do entendimento a partir de uma estrutura silogística. Ela mesma opera espontaneamente, de uma maneira ainda mais pura que o entendimento, remetendo a uma apercepção transcendental que é condição necessária para o funcionamento das categorias.

Na *Crítica da Razão Pura* (KrV), o contorno desse sistema já é fornecido em sua integralidade. A Razão surge como mestra de todas as nossas faculdades, gerando ideias cuja função básica é meramente reguladora, sem contato direto com a sensibilidade, que é organizada pelos princípios do entendimento. No entanto, sabemos também que a razão, devido à liberdade desfrutada em seu reinado monárquico, é propensa a voos metafísicos que ultrapassam sua função meramente reguladora, agindo como se fosse capaz de produzir objetos reais à maneira das faculdades inferiores. Tais são as ditas “ideias transcendentais” da metafísica tradicional: Deus, Alma, Liberdade. O objetivo da dialética transcendental nada mais é do que trazer tais ideias ao tribunal, julgando-as a partir de um uso imanente da razão, aquele que se conforma à organização dos objetos fornecidos pelas outras faculdades. A razão é uma atividade espontânea, eis o essencial. Enquanto tal, pode tanto seguir o papel que a crítica lhe prescreve, como exercer sua liberdade de maneira dogmática, recaindo em um domínio (aquele das coisas em si) do qual não podemos ter qualquer conhecimento.

O objetivo central da KrV era, pois, estabelecer os limites do conhecimento racional teórico, delineando com clareza aquilo que está ao nosso alcance conhecer e aquilo que não passa de uma ilusão produzida pela própria razão. Não é coincidência que a metáfora jurídica adquira um peso decisivo: trata-se de julgar a pretensão da razão ao conhecimento, num tribunal em que ela é, ao mesmo tempo, acusadora e ré. Assim, a metafísica tradicional foi posta entre parênteses e seu uso transcendente descartado: tanto Deus, como a Alma e a Liberdade não se referem a objetos efetivamente existentes, mas são apenas ideias úteis para a completude do sistema, de forma a totalizar séries que permaneceriam desconexas sem elas.

Em certo sentido, algo desse sistema crítico é profundamente abalado com a chegada da *Crítica da Razão Prática* (KpV). De fato, a ideia de crítica como clivagem, separação dos poderes da alma, permanece, mas ganha uma conotação completamente diferente, pois agora trata-se de um *outro* uso da *mesma* faculdade racional: o uso prático. Este incidirá precisamente sobre as ideias da razão (mais especificamente, sobre uma delas – a da Liberdade) que, em seu uso teórico, foram ceifadas de qualquer possibilidade de possuir realidade objetiva. Assim, Kant dirá não apenas que a liberdade possui tal realidade, mas que está fundada em uma lei moral que se expressa em um *fato da razão* absolutamente certo e não derivável de qualquer cadeia argumentativa. Certa familiaridade com o vocabulário kantiano pode reduzir o choque dessa constatação, mas cabe insistir aqui que tal passo de maneira alguma estava previsto já na KrV, pelo contrário, constitui uma estratégia nova e extremamente refinada por parte de Kant para tentar apreender a especificidade daquilo que Dieter Henrich² denominou “*insight moral*”.

2 Cf. Henrich, D. The concept of moral insight and Kant’s doctrine of fact of reason. In: *The Unity of*

O objetivo do presente artigo é reconstituir a argumentação kantiana de forma que essa passagem aparentemente abrupta possa ser compreendida a partir do amadurecimento de certos temas caros à filosofia de Kant, presentes antes mesmo da publicação da primeira *Crítica*. A tese que defenderei é a de que a mudança de posição de Kant não foi arbitrária, mas está ligada à própria necessidade do objeto de investigação, a saber, a Razão Prática. Esta não opera sob os mesmos pressupostos da Razão Teórica, nem incide sobre o mesmo domínio, embora não constitua uma faculdade à parte. Para tanto, serão analisados os três momentos centrais desse percurso: a terceira antinomia da *Dialética Transcendental*, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS) e a *Crítica da Razão Prática*. Defenderei que embora a GMS introduza alguns conceitos fundamentais para a compreensão desse *insight*, ainda não foi capaz de diferenciá-lo consistentemente do uso teórico, de forma que sua própria linguagem mantém essa ambiguidade, como na ideia de uma *dedução* do imperativo categórico. Apenas a *KpV* será capaz de concretizar plenamente tais aspirações.

A Liberdade Negativa da Terceira Antinomia

Nosso guia será o desenvolvimento do conceito de “*insight* moral”. Quanto a esse ponto, a *KrV* não apresenta senão rudimentos: nela ainda não está clara a noção de uma vontade separada do uso teórico, com uma legislação própria – o que encontramos na terceira antinomia é, na verdade, uma reflexão sobre a relação entre natureza e liberdade enquanto ideia cosmológica da razão. Kant apresenta aí uma tese e uma antítese, referentes respectivamente à existência (posição dogmática) e à não existência (posição empirista) de uma causa livre, distinta da mera necessidade natural.

O que é importante reter dessa operação é o fato de que tanto a tese quanto a antítese estão corretas, ao menos aos olhos de Kant. Isso significa que a existência de uma causa livre que dá início a uma série de acontecimentos não exclui a possibilidade de estes se conectarem de maneira necessária por meio de relações de causa e efeito. Mas como é possível tal conciliação? Kant falará de uma “ilusão transcendental” que permeia ambas as posições, as quais ignoram a lição fundamental do idealismo transcendental – a de que podemos enxergar as coisas sob dois pontos de vista distintos: o fenomênico e o inteligível. Portanto, de um ponto de vista fenomênico, a série dinâmica inteira transcorre de maneira puramente necessária a partir da causalidade natural; no entanto, quando adotamos o ponto de vista inteligível, torna-se plausível a existência de uma causa separada do encadeamento de objetos, causa esta que fundamenta a conexão natural, dando origem à série sensível³. O exemplo de Kant é trivial, porém instrutivo: quando um homem se levanta da cadeira para buscar algo, podemos justificar sua ação a partir de uma série causal empírica, mostrando como cada movimento de seu corpo engendra o movimento seguinte; no entanto, isso não daria conta de explicar a intenção pela qual ele o fez. Para tanto, precisamos do conceito de liberdade, dizendo que ele é livre para iniciar uma série causal quando bem entender, pois sua liberdade não está submetida a condicionantes sensíveis (como o tempo, por exemplo).

Essa dupla distinção de pontos de vista também se reflete no conceito de “caráter”⁴:

Toda causa eficiente, contudo, tem de possuir um caráter [*Charakter*], i.e., uma lei de sua causalidade sem a qual ela não seria causa alguma. E assim nós teríamos, em um sujeito do mundo sensível, primeiramente um caráter empírico, pelo qual

Reason. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

3 “Liberdade e natureza, assim, cada qual em seu significado completo, são encontradas nas mesmas ações, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, na medida em que se as compare com sua causa inteligível ou sensível” (*KrV*, AA 03: 368).

4 As citações das obras de Kant seguem a edição da Academia. Nas citações mais longas, incluí as referências das traduções brasileiras.

suas ações, como fenômenos, estariam em contínua concatenação com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza, e poderiam ser deduzidas destes [...] Em segundo lugar, também teria de ser concedido a ele um *caráter inteligível*, que lhe permitiria ser causa daquelas ações como fenômenos, mas que não estaria ele próprio sob condições da sensibilidade, nem seria ele próprio um fenômeno (*KrV*, AA 03: 366-367/ Kant, 2012, p. 432-433).

Desse modo, nossas próprias ações podem ser entendidas conforme nosso caráter empírico ou inteligível. Esta é uma distinção essencial que retomaremos quando abordarmos a *GMS*. Agora, é importante ressaltar as consequências da tese kantiana. De fato, se não pudéssemos nos conceber como livres para iniciar ações independentemente da ordem dos fenômenos, não seríamos capazes de justificar a imputabilidade; afinal, se condenamos um criminoso à prisão, pressupomos que de alguma maneira ele poderia ter agido diferentemente; caso contrário, ele já estaria determinado a cometer seu crime desde o momento em que nasceu, e não faria sentido puni-lo como medida educativa. Tal criminoso possui, assim como todos os seres humanos, uma liberdade transcendental, definida por Kant como uma total independência em relação aos impulsos provenientes da sensibilidade. Assim, só podemos considerar nosso caráter como inteligível na medida em que nossa ação foi livre, fruto de nossa espontaneidade, quer dizer, impossível de ser explicada por qualquer tipo de causalidade empírica, devendo, portanto, ter sido incausada.

Embora esses sejam os termos gerais da discussão proposta na terceira antinomia, Kant menciona também, de maneira breve e concisa, alguns elementos pertencentes à filosofia prática, os quais só receberão atenção aprofundada na *GMS*. O primeiro deles é a noção de liberdade prática, apresentada nos seguintes termos:

A liberdade em sentido prático [*Die Freiheit im praktischen Verstande*] é a independência do arbítrio em relação à necessitação pelos impulsos da sensibilidade. Pois um arbítrio [*Willkür*] é sensível na medida em que é patologicamente afetado (por meio de causas motrizes da sensibilidade); ele se denomina animal (*arbitrium brutum*) quando pode ser necessitado patologicamente. Embora seja um *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é *brutum*, mas sim *liberum*, já que a sensibilidade não lhe torna necessária uma ação [...] (*KrV*, AA 03: 363-364 / Kant, 2012, p.430).

É evidente a proximidade entre os dois conceitos de liberdade. Kant afirmará, ao menos nesse momento⁵, que o conceito transcendental funda o conceito prático, isso no sentido que sem essa capacidade de iniciar espontaneamente uma série causal não poderíamos compreender como somos capazes de agir independentemente dos condicionantes empíricos. Disso já se infere a utilidade da discussão cosmológica para os rudimentos de uma filosofia prática: para Kant, era necessário superar a primeira etapa – o confronto aparentemente insolúvel entre liberdade e natureza – para que se pudesse definir com maior precisão o campo de atuação da liberdade humana, caracterizada como um *arbitrium liberum*. A conclusão que extraímos, seguindo Allison (1990), é a de que Kant não está propondo um conceito compatibilista de liberdade, e sim incompatibilista. Enquanto ideia cosmológica, a liberdade pode conviver com a necessidade natural caso se faça a diferenciação dos dois pontos de vista, mas isso não significa que na *ação* prática os dois sejam fatores igualmente relevantes. Desde a *KrV*, Kant tem clareza de que os fatores empíricos não podem servir de fundamento de determinação de nossa ação moral, pois se esse fosse o caso seria impossível salvar o conceito de uma liberdade prática fundada no conceito transcendental.

Kant traça também a distinção entre o conhecimento teórico (que se ocupa com “o que

⁵ Há um vasto debate entre os comentaristas com relação à posição defendida por Kant no *Cânone*, quando afirma que a liberdade prática pode ser provada pela natureza e que a liberdade enquanto independência dos impulsos sensíveis pode ser “parte da natureza em relação a causas eficientes mais elevadas e remotas” (*KrV*, AA 03: 521). Aparentemente, haveria uma contradição entre o que é dito aí e na terceira antinomia. Tendo a concordar com a visão de Guido (1997), para quem estão em jogo dois conceitos distintos de liberdade prática, sendo que o conceito presente no *Cânone* é abandonado em obras subsequentes.

é”) e o prático (que descreve o que “deve ser”). A ideia de dever [*Sollen*] surge, assim, como um “tipo de necessidade e conexão com fundamentos que não aparece de outro modo em toda a natureza” (*KrV*, AA 03: 371), constatação que se segue da definição de liberdade prática como independência dos móveis sensíveis. Embora Kant mencione *en passant* o problema dos imperativos, ainda não há qualquer discussão aprofundada a esse respeito, muito menos uma divisão entre os diferentes tipos de imperativos, como na *GMS*. Dessa forma, o que encontramos na terceira antinomia é uma abordagem inicial que delinea em seus termos mais gerais os conceitos de liberdade prática e de dever a partir de uma discussão cosmológica acerca da liberdade transcendental e da natureza. O elemento central que falta a Kant nesse momento é a ideia de uma *legislação* própria à Razão Prática, que será expressa no princípio da autonomia. É apenas a partir de uma noção de liberdade intimamente ligada à lei (por mais paradoxal que isso pudesse soar para o leitor da *KrV*) que Kant será capaz de esclarecer as particularidades do “*insight moral*”.

A Liberdade Positiva como Autonomia

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1794, é o primeiro texto que confere plena autonomia ao uso prático da razão em relação ao teórico. Para Kant, está claro que se trata de uma mesma estrutura operando de duas maneiras distintas, como esclarece Dieter Henrich:

A fundação racional da moralidade de Kant é também baseada sobre o princípio da unidade da razão teórica e prática. Apesar de ser uma e mesma razão que se expressa a si mesma em ambas dimensões, não podemos derivar nem o conhecimento teórico do prático nem o prático do teórico. Não há também nenhum sentido da razão previamente determinado que nos permitiria compreender ambas as formas (Henrich, 1994, p.59).

Um mesmo impulso unificador percorre as razões teórica e prática, numa constante tentativa de conferir unidade seja aos dados da sensibilidade (no primeiro caso) como aos desejos da vontade. Quanto à primeira, já conhecemos as estruturas que possibilitam esse funcionamento, resta investigar a resposta fornecida por Kant para a segunda.

A *GMS* divide-se em três partes. As duas primeiras operam com um método analítico e servem para estabelecer o princípio último da moralidade, sem serem ainda capazes de justificá-lo e fundamentá-lo. Essa será a função da última parte, responsável pela construção (sintética) de uma *dedução* do imperativo categórico. Esta é a parte que mais nos interessará, pois nela investigaremos a resposta fornecida por Kant para o *fundamento* do princípio da moralidade. Abordaremos em parte as questões referentes à dedução, mas para além de uma análise de seus méritos e defeitos, caberá realçar a concepção de “*insight moral*” que a ancora, concepção que, a meu ver, mostra-se insuficiente para plena compreensão da moralidade, o que exigiu de Kant uma reformulação levada a cabo na segunda *Crítica*.

Num primeiro momento, Kant descreve o processo de transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento propriamente filosófico. Ora, o que seria tal conhecimento vulgar? Trata-se de um senso comum que coloca como tarefa moral central a busca da felicidade. Cabe ressaltar que o próprio Kant era refém dessa concepção no *Cânone* da *KrV*, quando ainda afirmava que deveríamos nos empenhar para sermos *dignos* da felicidade; de qualquer maneira, tal concepção será duramente criticada ao longo da *GMS*, pois, segundo Kant, é incapaz de proporcionar um fundamento efetivo para nosso agir moral. Agir em vista da felicidade é agir buscando certo fim, e, além disso, um fim extremamente inconstante, já que nenhum homem seria capaz de dizer com precisão o que exatamente o faria feliz. A ética kantiana coloca-se já de início contra qualquer tipo de filosofia moral utilitarista, para a qual uma ação não é boa nela mesma, mas apenas enquanto meio para que certo resultado seja alcançado.

Kant insistirá na tese contrária, a saber, de que a boa vontade deve ser boa nela mesma, sem estar subordinada a qualquer tipo de móvel sensível, ou seja, inclinações exteriores. Estas jamais conseguem escapar da lógica perversa de meios-fins, pois nos incentivam a buscar o objeto desejado independentemente do fato de devermos ou não o fazer (este objeto varia dependendo do contexto de cada ação, pode referir-se ao prazer, ao dinheiro, a vantagens, enfim, todo tipo de ganhos pessoais). O conceito de dever é reintroduzido na filosofia kantiana como contraposição a tais éticas utilitaristas, apontando para outro tipo de ideal moral, a saber, o de ações levadas a cabo puramente *por* dever e não apenas *conforme* ao dever. Desse novo ponto de vista, onde residirá o valor moral da ação? Kant dirá que:

[...] nada senão a *representação da lei* [Vorstellung des Gesetzes] em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito [Wirkung], que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação (GMS, AA 04: 401 / Kant, 1980, p.115).

Surge, aqui, pela primeira vez, a ideia de que o dever implica certo tipo de legislação, distinta das inclinações sensíveis. A definição de Kant é clara: “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” [*aus Achtung fürs Gesetz*] (GMS, AA 04: 400). Mas que tipo de lei é essa? Já sabemos que ela não pode basear-se em nenhum fim específico, nem em condicionantes advindos da sensibilidade, sejam eles quais forem. Numa palavra, ela precisa ordenar incondicionalmente, ou seja, precisa ser universal; caso contrário, permaneceria contingente e jamais poderia fundamentar a ação moral. Se se trata de uma lei universal, precisa valer igualmente para todos, não pode depender do estado de espírito de agentes individuais em seus contextos específicos de vida. Kant tem plena consciência dessa dificuldade: “Mas que lei pode ser então essa, cuja representação [...] tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição?” (GMS, AA 04: 402).

A resposta de Kant é de que apenas a pura *forma* da lei poderá cumprir tal papel. As inclinações sensíveis que orientam o sujeito a agir em vista de fins não dizem respeito senão ao elemento material de uma máxima⁶, seu conteúdo propriamente dito. Este sempre será contingente, pois depende de cada situação particular; a forma por outro lado, pode ser universalizada e ordenar *a priori*. A partir dessa distinção, Kant derivará dois tipos distintos de imperativos morais: os hipotéticos e os categóricos. Os primeiros são aqueles que se baseiam no conteúdo da máxima, não podendo, assim, ser universalizados; geralmente assumirão uma forma do tipo “se x, então y”, pois ordenam a busca de um fim específico, tomando a forma de regras da destreza ou de conselhos de prudência. Os imperativos categóricos, por outro lado, são aqueles que ordenam absolutamente, quer dizer, não em vista de algum fim, mas estabelecendo um dever que deve ser cumprido por si mesmo. Ele estabelece, por conseguinte, uma necessidade incondicionada para a ação. Ao longo da segunda seção da GMS, Kant estabelece diferentes formas para expressar esse imperativo, cada uma apontando para algum aspecto relevante de sua caracterização: universalização, fim em si mesmo e, por fim, autonomia.

Não cabe aqui comentar cada uma delas detalhadamente⁷, mas alguns pontos relevantes devem ser ressaltados. O imperativo categórico dita que há certas ações que são consideradas pela vontade como fins nelas mesmas; estas não dependem de qualquer inclinação empírica, embora não excluam sua existência. Kant sabe bem que o homem é um ser sensível suscetível a um grande número de influências exteriores que o compelem a agir; para ele não se trata de aniquilar tais influências, mas de retirar delas todo valor de determinação da vontade. Apenas a lei moral deve guiar minha ação, “a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e

6 “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática” (GMS, AA 04: 400). Para uma discussão detalhada, ver: Bittner, R. Máximas. *Studia Kantiana*, nº 5, 2003, p. 07-25.

7 Para tanto, remetemos ao excelente trabalho de Paton: *The categorical imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971; sobretudo os capítulos XIII-XVIII.

disposições naturais” (GMS, AA 04: 425).

Segundo Kant, todo ser racional deve ser visto como um fim em si mesmo, o que significa que não é mero meio a ser disposto por uma vontade alheia. Todo homem tem dignidade, enquanto coisas possuem apenas um preço. Para Kant, isso implica a existência de um reino dos fins [*Reiche der Zwecke*] compartilhado por todas as vontades racionais, que doravante serão vistas como *legisladoras universais*. Assim, “o dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida” (GMS, AA 04: 434). Uma vontade racional é, então, aquela que não só fornece uma lei para si, mas que participa como fim em si mesma de uma comunidade que envolve todas as outras vontades. Eis a chave do conceito de autonomia. A própria moralidade será definida nesses termos como a “relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio de suas máximas” [*zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben*] (GMS, AA 04: 439).

Kant só foi capaz de atingir tal resultado por partir do conceito de uma forma universal da lei, a qual seria responsável pela determinação de um imperativo que ordena categoricamente, como um dever que nos é imposto. É importante reiterar que a noção kantiana de autonomia que advém daí envolve não apenas um componente estritamente individual – a capacidade que tenho de dar a mim mesmo minha própria lei – mas também coletivo, na medida em que implica um reino dos fins compartilhado por todas as vontades racionais:

“Autolegislação” não é, então, uma frase misteriosa para descrever maneiras meramente arbitrárias em que um indivíduo livre pode ou não pensar, mas sim uma característica do pensamento que indivíduos livres alcançam mediante a imposição da disciplina da legiformidade, tornando assim seus pensamentos, ou seus propósitos para ações, passíveis de serem seguidos por – ou acessíveis aos – outros e, portanto, em princípio, compreensíveis para eles e abertos a sua crítica, concordância ou refutação (O’Neill, 2002, p.28).

Isso significa que não podemos falar de autonomia sem falar de universalidade, de um conjunto de indivíduos que ordenam suas ações de forma semelhante, justamente por se guiarem pela forma fornecida pela lei. É a *legiformidade* que de certa forma garante esse acesso ao reino dos fins, sem ela seríamos reféns das inclinações sensíveis e nunca poderíamos encontrar qualquer elemento fundante no campo moral. Outro ponto de extrema importância é a ideia de uma disciplina: essa universalidade não é dada, mas pressupõe um esforço para estruturação da razão, pois, como afirma O’Neill, inventamos modelos de ação. Como veremos na dedução, a ideia de disciplina é acompanhada pelo conceito de uma constrição necessária da vontade, cuja base está na relação entre a nossa natureza inteligível e a sensível.

Tanto na GMS como na *KpV*, a autonomia será apresentada como o princípio supremo da moralidade, em conexão direta com a lei moral. O ganho em relação à primeira *Crítica* não é pouco: lá não havia senão um conceito negativo de liberdade que, como vimos, resume-se à independência dos motivos empíricos. Com a autonomia, por outro lado, fica estabelecido um conceito positivo de liberdade, referente à autolegislação tendo em vista um reino dos fins. Qualquer outro princípio guia da ação que não esteja fundado na forma universal da lei constituirá heteronomia, na qual “não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela” (GMS, AA 04: 441).

Finalizadas as duas seções iniciais, resta a Kant a prova da possibilidade do imperativo categórico na terceira sessão. Comentaremos brevemente as bases de tal dedução, mas nosso foco não será tanto seu procedimento interno quanto as questões que suscita. Mormente, qual a necessidade de tal dedução? Kant afirma que o imperativo categórico é uma proposição sintética *a priori*, e não analítica, isso porque não pode ser imediatamente derivado do conceito de uma vontade racional. Dessa forma, o papel da dedução é precisamente preencher essa lacuna, estabelecendo as mediações que levam a atribuir a um ser dotado de vontade racional uma lei que opera na forma de um dever-ser.

O ponto inicial da argumentação é a pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais. A argumentação é enxuta: todos os seres racionais agem sob a ideia de liberdade; ora, todo ser que não pode senão agir sob tal ideia deve ser, em sentido prático, efetivamente livre; como esse é o caso, então etc. Cabe ressaltar que Kant refere-se aqui unicamente ao campo prático, suspendendo qualquer juízo (pelo menos por enquanto) acerca da possibilidade teórica da liberdade.

Em segundo lugar, Kant estabelece aquilo que certos comentadores denominaram “tese da reciprocidade”, a saber, a relação recíproca entre liberdade e lei moral, que aparentemente desembocaria em um círculo, no qual cada uma é pressuposta para explicitar o conceito da outra. Nas palavras de Kant:

Mostra-se aqui – temos de confessá-lo francamente – uma espécie de círculo [*eine Art von Cirkel*] vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramos-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamos-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer seu fundamento [...] (GMS, AA 04: 450 / Kant, 1980, p.152).

Como escapar de tal encruzilhada? Como mostrar “donde provém que a lei moral obrigue”? A solução de Kant reside na distinção entre dois pontos de vista: um pertencente ao mundo inteligível e outro ao mundo sensível; o homem, como ser racional que é, age segundo a espontaneidade de sua razão numa auto-atividade completamente independente de elementos sensíveis. Essa auto-atividade livre fornece-lhe acesso a um mundo inteligível cujas leis estão fundadas somente na razão, isto é, são independentes das “causas determinantes do mundo sensível”. Kant diz então que “à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia” [*Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden*] (GMS, AA 04: 452), e que, conseqüentemente, desaparece o perigo de um círculo vicioso, já que o acesso ao mundo inteligível permite-nos compreender em que sentido somos autônomos. Lembremos que, na concepção de Kant, uma dedução sempre exige um terceiro termo que conecte dois termos problemáticos: no caso presente, esse termo é justamente a liberdade (pressuposta), fornecendo um *insight* no mundo inteligível.

O passo final da dedução toma a seguinte forma: temos acesso não só ao mundo inteligível, mas também ao sensível, já que somos nós mesmos, sob certo ponto de vista, seres empíricos. Qual a relação entre os dois? Kant dirá que o mundo inteligível contém o fundamento do sensível, bem como de suas leis, de maneira muito parecida como o caráter inteligível fundava o sensível na *KrV*. A diferença é que, nesse caso, Kant extrai uma consequência prática: as leis pertencentes ao mundo inteligível devem submeter minha vontade sensível; elas tomarão a forma de um imperativo justamente porque exigem uma constrição do tipo: “minhas ações devem [*sollen*] ser conformes a esta autonomia” (GMS, AA 04: 454). Se eu fosse apenas membro do mundo inteligível, não haveria constrição alguma da minha vontade, pois seria plenamente livre e sempre agiria segundo as leis pertencentes ao mundo inteligível; como, porém, esse não é o caso, e sou dotado de uma natureza sensível, esta deve necessariamente obedecer às leis advindas de minha autonomia. Dessa forma, fica enfim claro como é possível que uma vontade racional (imperfeita) ordene categoricamente por meio de proposições de dever.

Essa dedução foi criticada de diversas maneiras pela tradição de comentários. Aqui, contudo, focaremos duas questões: 1- Qual conceito de “*insight* moral” que ela implica? e 2- O que levou a Kant a substituí-la por um “fato da razão” na segunda *Crítica*? Questões que estão, na verdade, diretamente relacionadas, pois a mudança metodológica/epistemológica de Kant não foi meramente acidental, mas se relaciona a uma outra compreensão do que caracteriza o campo da vontade.

Interlúdio: Deduzir ou não Deduzir?

Para iniciar a discussão, trazemos uma importante objeção levantada por Guido de Almeida a respeito do procedimento dedutivo:

Por isso mesmo, a espontaneidade que devemos atribuir ao nosso arbítrio, pelo facto de se basear em máximas e, portanto, na compreensão de imperativos, isto é, juízos práticos, também só pode ser determinada negativamente, como a independência de móveis sensíveis. Ora, isso é suficiente para justificar a atribuição da liberdade prática ao arbítrio baseado em imperativos condicionais, ou seja, a liberdade da necessitação, mas não da afecção por móveis sensíveis, que são sempre condições necessárias, embora não suficientes, da escolha. Naturalmente, se supomos de antemão que podemos fazer escolhas com base num imperativo categórico, poderemos dar às nossas escolhas uma caracterização que não é puramente negativa (independência de móveis sensíveis), mas positiva (o poder de agir por dever, ou por respeito à lei moral), mas isto torna mais uma vez o argumento circular. Sem essa premissa moral, no entanto, o argumento não gera sua conclusão e é preciso, pois, admitir que ela mais uma vez se insinuou no argumento kantiano (Almeida, 1997, p.202).

Segundo o autor, o problema de Kant é partir de um conceito meramente *negativo* de liberdade e tentar extrair dele o conceito *positivo* (relacionado à autonomia). Esse procedimento estaria condenado ao fracasso, já que só é possível se já partirmos de antemão da possibilidade de imperativos categóricos, que dirijam universalmente a vontade. Caso contrário, poderemos apenas conceber uma liberdade prática ligada a um arbítrio “baseado em imperativos condicionais”. Em resumo: independência dos condicionantes sensíveis não implica um agir fundado absolutamente no dever. A conclusão que Guido retira dessa constatação é a falha da dedução e a conseqüente necessidade de reformulação do argumento, que será repensado a partir da ideia do fato da razão. Se isso invalida ou não a dedução, é algo que pode ser questionado; contudo, ainda assim nos diz algo de significativo a respeito da maneira como Kant entendia o “*insight moral*” nesse momento de sua obra.

Todo o argumento depende da ideia da pressuposição de uma liberdade negativa, que nos daria acesso a um mundo inteligível do qual deduzimos o funcionamento de nossa vontade (imperfeita). O próprio fato de ser necessário um “pressuposto” desse tipo atesta que Kant ainda não havia notado a particularidade do campo moral; afinal, por que a liberdade deveria ser pressuposta? Podemos, de fato, falar de um domínio autônomo da razão humana que parte de uma pressuposição? Um físico pressupõe condições ideais para realizar seus cálculos; um matemático pressupõe certos padrões para poder desenvolver uma fórmula, mas deveria o filósofo pressupor a liberdade para ser capaz de demonstrar algo *tão fundamental* quanto o agir moral? Não seria, pelo contrário, muito mais correto falar em algo que de certa forma é *dado* a nós, no sentido de uma certeza ligada profundamente ao nosso modo de ser, certeza imediata que independe de qualquer tipo de pressuposição? Essa parece ser a posição de Paton:

Mesmo no sentido kantiano de “justificação”, não podemos justificar a moralidade por qualquer coisa além dela mesma: não pode haver um princípio mais elevado no funcionamento de um agente racional do que o princípio da moralidade. Essa objeção por si só é fatal, mas em todo caso não temos qualquer discernimento independente sobre a suposta necessidade de pressupor a liberdade. Kant é, de fato, engenhoso e, penso, sensato ao sugerir que a liberdade (no sentido de um poder de acordo com os princípios da razão) é uma pressuposição necessária de todo pensamento. Isso pode servir como uma defesa da pressuposição de uma liberdade similar na ação, mas não é suficiente para justificar tal pressuposição. A justificação para a pressuposição da liberdade da vontade só pode apoiar-se no nosso insight sobre o princípio da ação moral, o qual, portanto, não pode ser derivado da pressuposição da liberdade da vontade (Paton, 1971, p. 244).

Nesse sentido, aqueles que alegam haver resquícios intelectualistas nesse momento da GMS parecem ter razão, ao menos até certo ponto. Com efeito, não se trata de negar que Kant

tenha uma compreensão já formada de uma atividade prática, isso está bem claro em suas intenções. Mesmo o acesso ao mundo inteligível não é meramente teórico, pois já existe a ideia de uma legislação própria pertencente a esse mundo, capaz de constranger nossa sensibilidade; por mais que sejam semelhantes, os argumentos da *KrV* a respeito dos dois tipos de caráter e da *GMS* sobre os dois mundos não se igualam. Entretanto, o problema da perspectiva de Kant não é o fato de termos acesso a tal mundo inteligível, mas de acreditar que esse acesso possa servir de terceiro termo para uma dedução do imperativo categórico. Em certo sentido, é incorreto dizer que a dedução *falha*, pois talvez não se trate de um equívoco ligado a certos argumentos cujas inferências seriam inválidas; o problema é anterior: encontra-se na própria forma como o argumento é concebido, quer dizer, na ideia de que seria *possível* realizar tal dedução. Eis o ponto central: uma dedução não é a maneira correta para retratar a forma como a lei moral surge para nós, ela mascara o verdadeiro problema por trás da Razão Prática, na medida em que descreve um tipo de procedimento *inadequado* para seu objeto.

Uma dedução propriamente dita era possível no contexto de uma razão teórica porque esta opera a partir de dois campos heterogêneos: a sensibilidade e o entendimento. O entendimento fornece a forma para o diverso da sensibilidade por meio das categorias, fundadas em última instância numa apercepção transcendental. Aqui faz sentido operar com o conceito de um *terceiro termo* conector (a imaginação), que partilha de características dos outros dois. Não é assim, porém, que funciona a nossa vontade. Trata-se de uma faculdade pura, ligada ao nosso ser numenal, radicalmente separada da sensibilidade; como equivaler, portanto, os dois procedimentos? Cabe lembrar que a própria *KrV* operava com certo *dado*, a saber, aquele advindo da sensibilidade. Algo nos afeta, e desse algo nada podemos dizer, pois desde sempre captamos o diverso a partir de nossas estruturas formais; não podemos conceber esse “fora” em si mesmo (não é a toa que a partir de Jacobi esse foi o ponto mais criticado pelos pós-kantianos e idealistas). Não seria então o caso de dizer que a lei moral guarda alguma semelhança com esse diverso, na medida em que é dada e que sua possibilidade não pode ser provada a partir de uma cadeia silogística?

A dedução transcendental, segundo Dieter Henrich⁸, possuía um caráter eminentemente jurídico, visando estabelecer a legitimidade de nosso conhecimento, distribuir posses: o que pertence à sensibilidade, o que pertence ao entendimento? Já em relação à lei moral, esse tipo de procedimento demonstra certas limitações. Estabelecer o limite da Razão Prática em relação à Teórica é sim algo essencial, mas não é um procedimento que exija uma forma dedutiva. Ligar nossos desejos à unidade da vontade também não, pois por mais que possamos falar aí de certo “diverso”, ele não é algo a ser inteligido a partir de uma estrutura formal; afinal, é sempre um *ato* nosso que o ratifica. Daí a constatação central de Henrich, agora em seu texto sobre o “*insight* moral”, quando diz que “Aprovação é a resposta para a demanda com a qual o bem confronta o si [*self*] mesmo” (Henrich, 1994, p.81). Dessa forma, um *insight* moral deverá sempre estar ligado a um ato de aprovação que parte da vontade do agente prático, não se resumindo a uma unificação intelectualista de um diverso de desejos esparsos. Afinal, uma ação nos afeta profundamente, o tipo de demanda que ela coloca é de uma ordem absolutamente distinta das demandas do conhecimento, que preza sobretudo pela não contradição. Para um agente moral, não basta que seus atos sejam coerentes entre si (mesmo porque não seria impossível pensar em casos em que eles não o são, não deixando, contudo, de possuir valor moral), eles devem, também, expressar sua convicção mais profunda de agir segundo um dever universal, de maneira que todos possam segui-lo de forma semelhante. Essa convicção diretamente ligada ao “*insight* moral” é o que falta a Kant nessa última seção da *GMS*. Veremos, pois, como apenas o rearranjo promovido pela *KpV* será capaz de dar ensejo a uma concepção de lei moral digna desse fato.

⁸ Cf. The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction. In: *The Review of Metaphysics*. Vol. 22, Nº 4 (Jun, 1969), p. 640-659.

Um novo Modelo para a Moralidade: o Fato da Razão

A *Crítica da Razão Prática*, ao contrário de sua antecessora, apresenta um método puramente sintético; não começa com o estabelecimento da consciência do dever em oposição a éticas utilitaristas, mas com uma “delineação dos elementos formais e materiais em todo querer” (Beck, 1963, p.209). Isso a partir de certas proposições fundamentais práticas, as quais “contêm uma determinação geral da vontade” [*eine allgemeine Bestimmung des Willens*] (*KpV*, AA 05: 19), podendo ser tanto subjetivas (máximas), como objetivas (leis). Desde o início, Kant já busca definir as condições necessárias para que seja possível encontrar o fundamento último de determinação da vontade; em primeiro lugar, indaga acerca dos princípios materiais da faculdade de desejar, aqueles referentes ao conteúdo. Analogamente à *Fundamentação*, contudo, afirma que apenas os princípios formais seriam capazes de garantir esse solo seguro, pois só eles apresentam a universalidade exigida para uma ação por dever. Todos os princípios materiais serão relegados à vala comum da “felicidade” e do “amor próprio”, enquanto princípios incapazes de ordenar categoricamente, restringindo-se a relações do tipo meios-fins.

Os passos referentes aos parágrafos cinco e seis são de especial importância, já que remetem ao círculo liberdade-lei moral aludido na terceira seção da *GMS*. No quinto parágrafo, Kant afirma que, supondo-se que a forma legisladora das máximas seja capaz de determinar nossa vontade, poderemos facilmente derivar dela uma vontade livre no sentido transcendental, isso porque tal lei precisaria ser pensada de maneira “totalmente independente da lei natural dos fenômenos” [*gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz*] (*KpV*, AA 05: 29). O mesmo vale para a relação inversa: se supomos que nossa vontade é livre, extraímos diretamente dela a lei moral, pois observamos que a simples matéria da lei nunca seria capaz de fundar tal liberdade, cabendo à forma legisladora cumprir tal papel. Posto dessa maneira, o círculo parece ressurgir precisamente como antes. Kant, no entanto, está atento ao perigo e fornece uma nova solução:

Portanto, liberdade e lei prática incondicionada se referem reciprocamente. Ora, eu não pergunto aqui se elas são também de fato distintas ou se antes uma lei incondicionada é meramente a autoconsciência de uma razão prática pura, sendo esta porém totalmente idêntica ao conceito positivo de liberdade; eu pergunto, ao invés disso, por onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se a partir da liberdade ou da lei prática (*KpV*, AA 05: 29 / Kant, 2020, p.47-48).

Na *GMS*, Kant não se perguntava sobre qual das duas seria anterior – a lei moral ou a liberdade – apenas alegava a necessidade de pressupor a segunda para que pudesse encontrar uma solução para o problema. A própria formulação da questão modifica-se: abandona-se o vocabulário da “pressuposição” para se investigar a anterioridade de algum dos termos, anterioridade esta que não deve ser entendida num sentido temporal; trata-se, na verdade, de uma anterioridade enquanto *condição de possibilidade*. Com efeito, a lei moral será descrita como condição da inteligibilidade da liberdade (*ratio cognoscendi*), enquanto esta será condição da própria essência (*ratio essendi*) da primeira.

Quanto ao cobiçado começo, não é a liberdade que poderia fornecê-lo. Em primeiro lugar, não podemos tomar consciência dela imediatamente, pois seu conceito é apenas negativo (independência dos impulsos sensíveis), ou seja, implica diretamente a ideia de uma legislação própria à vontade livre. Em segundo lugar, também não poderíamos derivá-la da experiência, pois “a experiência nos dá a conhecer apenas a lei dos fenômenos e, portanto, o mecanismo da natureza, que é o exato oposto da liberdade” [*das gerade Widerspiel der Freiheit*] (*KpV*, AA 05: 29). A conclusão, por exclusão, só pode ser uma: “É portanto a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes [...] que se oferece primeiramente a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade [...]” (*KpV*, AA 05: 29-30). Um pouco mais a frente, no escólio do parágrafo sete, Kant introduzirá pela primeira vez a ideia de um “fato da razão” que corresponde à maneira como tal lei é representada. A ideia central por trás dessa constatação é a de que não há nenhuma cadeia dedutiva anterior que possa oferecer esse acesso, nem mesmo algum tipo de

intuição, já que não se trata de um fato empírico, e sim puro.

Para evitar mal-entendidos e realçar a imanência desse fato à vontade racional, Beck (1963) traça uma distinção entre fato *da* razão e fato *para* a razão. Este último representaria algo independente da razão que se oferece a ela diretamente como seu objeto. Mas não é isso que Kant tem em mente: trata-se, pelo contrário, de um fato que atesta como a razão ela mesma é prática, como seu próprio funcionamento é, em certo sentido, fundante. Mais do que um fato como algo meramente dado (no sentido de um objeto exterior), melhor seria entendê-lo como um *ato* da própria razão:

Se a consciência da lei prática fundamental é *produzida* pela razão, o termo “fato da razão” pode naturalmente ser compreendido referindo-se a um *feito* da razão. Essa leitura bloquearia interpretações segundo as quais o fato da razão é um fato bruto que a razão simplesmente tem de engolir, um estado de coisas que impinge a razão de fora. Pelo contrário, essa leitura enfatiza que a consciência da lei origina-se na própria atividade da razão (Kleingeld, 2010, p.63).

Kant dirá que o fato é a própria consciência da lei moral e, portanto, de sua atividade. Aqui, é o conceito mesmo de Razão Prática que está em jogo: não uma força análoga à especulação, impessoal, que se refere a algo estático a ser formalizado por uma atividade racional, antes uma ação que mobiliza o querer humano numa atividade que é *especificamente* prática, visando estabelecer critérios universais para a ação. O fato, enfim, nada mais é do que a descrição dessa atividade própria à nossa vontade, realçando, assim, que seu modo de atuação é irreduzível a cadeias dedutivas, pois opera de *outra* maneira. Como nos alerta Kleingeld, não se trata de negar que a lei nos seja dada, pois ela de fato o é, mas de compreender esse estar dado a partir de uma atividade fundamental a qual denominamos vontade ou Razão Prática.

Apesar dessa radical mudança de perspectiva, não deixa de haver também na *KpV* uma espécie de dedução, mas esta não incidirá sobre o funcionamento da lei moral, e sim sobre a liberdade. Não se trata, porém, de uma dedução jurídica nos termos da *KrV*, mas de uma prova da realidade objetiva da liberdade. Nas palavras de Kant:

Porém, algo diferente e totalmente paradoxal [*Etwas anders aber und ganz Widersinnisches*] entra no lugar dessa dedução do princípio moral buscada inutilmente, a saber, que esse princípio, inversamente, serve ele mesmo como princípio para a dedução de uma faculdade insondável, que nenhuma experiência pode provar, mas que a razão especulativa tinha de admitir ao menos como possível [...], a saber, a faculdade da liberdade, da qual a lei moral, que não precisa, ela mesma, de quaisquer fundamentos que a justifiquem, prova não apenas a possibilidade, mas a efetividade nos seres que reconhecem essa lei enquanto obrigante para eles. A lei moral é de fato uma lei da causalidade pela liberdade [*ein Gesetz der Causalität durch Freiheit*] e, portanto, uma lei da possibilidade de uma natureza suprassensível [...] (*KpV*, AA 05: 47 / Kant, 2020, p.72).

Se Kant se resignasse a desenvolver as consequências da aludida tese da reciprocidade, nada extrairia além da ideia da liberdade. O passo fornecido pela prova vai além: constata sua realidade objetiva. Para tanto, a argumentação kantiana é enxuta: partindo da lei moral, atesta que ela engloba certa forma de causalidade da vontade; esta, por advir de um poder puro, não pode ser determinada pelas leis da natureza, devendo, portanto, ser livre no sentido transcendental (a partir do qual o agente é considerado como *causa noumenon*).

Observamos, assim, uma inversão em relação ao movimento da terceira seção da *GMS*, pois agora não partimos mais da liberdade para derivar dela a lei moral, e sim o inverso. Mas será que essa inversão de fato modifica substancialmente a doutrina kantiana? Não se trataria simplesmente de um mesmo procedimento com os termos trocados? Em primeiro lugar, abandona-se a ideia de pressuposição – como insistimos, a lei moral não é pressuposta, é imediatamente certa, dada como um fato da razão que condensa a atividade da vontade –; em segundo lugar, não há mais necessidade de se fazer um apelo ao mundo inteligível, pois não é ele que nos fornece a chave do funcionamento da lei, pelo contrário, esse acesso *se segue* da

nossa consciência da lei. Agora o problema que Guido apontara está resolvido, pois não há mais uma passagem misteriosa da liberdade em sentido negativo para a autonomia, já que partimos da autonomia e dela derivamos a liberdade em sentido transcendental (o fato da razão já nos garante a ideia de uma legislação própria da vontade, independente dos impulsos sensíveis, que toma necessariamente a forma do dever).

Considerações Finais

Como não se atentou suficientemente para a peculiaridade da inversão levada a cabo na *KpV*, Kant foi diversas vezes acusado de dogmatismo devido ao dispositivo do fato da razão, entendido como um retrocesso em relação à tentativa de *GMS III* de fornecer uma dedução. A tese que defendemos é precisamente a contrária: a ideia de um fato da razão aponta para um *amadurecimento* da reflexão kantiana, que apenas na *KpV* foi capaz de descrever com precisão a natureza do “insight moral” como algo irreduzível à razão teórica, não dedutível e ligado a um ato de aprovação do agente prático. Como afirma Dieter Henrich: “A questão se um ser humano é o que ele pode ser, ou se ele perdeu sua possibilidade autêntica, deve ser respondida por ele sem a ajuda do pensamento teórico” (Henrich, 1994, p. 84). A ideia central de Kant é que a moralidade põe em jogo a subjetividade de uma maneira essencial, não acidental. Aceitá-lo é aceitar o fato de que seu *modus operandi* é distinto daquele descrito na *KrV* para a razão teórica, ou seja, de que há uma irreduzibilidade da experiência moral que devemos reconhecer se quisermos levar a cabo uma reflexão séria a respeito do campo prático.

É devido à constatação dessa irreduzibilidade que Kant foi obrigado a modificar inclusive o método da investigação. A estrutura invertida da segunda *Crítica* em relação à primeira atesta-o: partimos não da sensibilidade, mas dos princípios gerais que determinam a vontade para então estudarmos os objetos dessa vontade (bem e mal) e apenas no fim chegarmos ao sensível (que corresponde ao sentimento moral do respeito). Note-se que mesmo a parte “estética” da *KpV* se refere a um sentimento *a priori* e, portanto, não diretamente ligado à sensibilidade. A Razão Prática é uma faculdade pura que desde o início ultrapassa os limites internos à Razão Teórica, operando sob a perspectiva das coisas-em-si e não dos fenômenos; assim, ela “atesta que o incognoscível segundo a Crítica teórica não é sinônimo de impossível em si, nem de irrealizável” (Lebrun, 2006, p. 212). Entretanto, mesmo a Razão Prática não deixa de ter seus próprios limites:

Pois saber como uma lei pode ser, por si mesma e imediatamente, o fundamento de determinação da vontade [...] é um problema insolúvel [*unauflöslisches Problem*] para a razão humana e é idêntico ao problema de saber como é possível uma vontade livre. Assim, nós teremos de mostrar a priori não o fundamento a partir do qual a lei moral fornece por si mesma um móbil [*Triebfeder*], mas antes o que ela, na medida em que é um móbil, gera (ou melhor dizendo, tem de gerar) no ânimo (*KpV*, AA 05: 72 / Kant, 2020, p. 103).

Aqui está em jogo a diferença entre saber de que maneira a lei torna-se um móbil e como ela pode ser por si mesma imediatamente determinante, ou seja, como o próprio uso prático é possível (Fussler, 2003, p.373). Um argumento semelhante, embora aplicado à razão especulativa, já podia ser encontrado na *KrV*, quando Kant alegava que, embora a razão seja produtora de ideias, não podemos saber por que ela o faz, quer dizer, o que fundamenta o fato de ela operar dessa forma. Mesmo assim, isso não nos impede de investigar seu funcionamento e descobrir como a vontade é capaz de estruturar a ação a partir de um dever incondicionado.

Dessa forma, vê-se que, embora a *KrV* tenha lançado os fundamentos para desenvolvimentos posteriores, ela fora incapaz de ir além de uma concepção meramente negativa de liberdade e apontou apenas indiretamente para a especificidade da atividade prática. Esta apenas adquiriria robustez na *GMS*, onde se delineia claramente um princípio positivo supremo da moralidade: a

autonomia, expressa na capacidade do sujeito dar a si mesmo sua lei, partilhando de um reino dos fins com todas as outras vontades racionais. Ainda assim, Kant não decifrou totalmente a especificidade do campo prático, pois se ateve a um procedimento dedutivo para o imperativo categórico no final da terceira seção; como vimos, essa estratégia mostrou-se insuficiente e obrigou-o a aprofundar sua investigação, que finalmente gerou frutos na ideia de um fato da razão, presente na *KpV*. Estabelecida a imediatez da consciência da lei moral, Kant pôde reconhecer a irredutibilidade do campo prático e destrinchar seu *modus operandi* próprio frente ao domínio teórico. Trata-se, pois, de uma atividade ligada ao assentimento de um sujeito profundamente implicado na liberdade de suas ações, envolvido na dinâmica da escolha de uma máxima que possa ter valor universal e em constante busca de aperfeiçoamento. O homem, como criatura dotada de vontade imperfeita, nunca será capaz de agir plenamente de acordo com a lei, já que não pode abstrair de sua natureza sensível. O que Kant nos mostra é como essa mesma vontade, aspirando ao divino, vê-se presa a uma luta sem fim contra suas inclinações, luta que só pode ser vencida por meio da plena assunção de sua liberdade.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALMEIDA, G. A. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*, v. 2, n.1, p. 175-202, 1997.
- BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1960.
- BITTNER, E. Máximas. *Studia Kantiana*, n.1, v.5 , p. 07-25, 2003.
- FUSSLER, J-P. Introduction et Notes. In: *Critique de la Raison Pratique*. Paris: Flammarion, 2003.
- HENRICH, D. The concept of moral insight and Kant's doctrine of fact of reason. In: *The Unity of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- HENRICH, D. The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction. *The Review of Metaphysics*, v. 22, n. 4, p. 640-659, 1969.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KLEINGELD, P. Moral consciousness and the 'fact of reason'. In: *Kant's Critique of Practical Reason: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- O'NEILL, O. Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft (§§7-8, 30-41). In: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

PATON, H.J. *The categorical imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Kant e o conceito da Lógica Aristotélica: o problema da forma e do conteúdo nas ciências formais

[Kant and the concept of Aristotelian Logic: the problem of form and content in the formal sciences]

Luís Eduardo Ramos de Souza¹

Universidade Federal do Pará (Belém, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v21i3.95487

Resumo

Este trabalho tem duplo objetivo: apresentar a concepção geral de Kant sobre a Lógica Formal de Aristóteles e a analisar criticamente sua concepção de forma e matéria nas ciências formais em geral. Com efeito, dois problemas são aqui focalizados: qual o conceito de Kant sobre a Lógica Aristotélica? Qual a concepção de Kant sobre a forma e a conteúdo das ciências formais – a Lógica e a Matemática? Quanto ao primeiro problema, a hipótese defendida é que Kant concebe criticamente a Lógica Aristotélica mediante ao menos seis características principais, herdadas da tradição antiga e escolástica, a título de ciência formal, cânnon, propedêutica, catártico, arte e órganon. Quanto ao segundo problema, argumentar-se-á que Kant concebe diferentemente a forma e o conteúdo nas ciências formais em duplo sentido: tanto no comparativo entre a Lógica Formal de Aristóteles e a sua própria Lógica Transcendental quanto no cotejo entre estas duas Lógicas e a Matemática.

Palavras-chave: lógica aristotélica; lógica transcendental; matemática; ciência formal; Kant.

Abstract

This work has a double objective: to present Kant's general conception of Aristotle's Formal Logic and to critically analyze his conception of form and matter in the formal sciences in general. Indeed, two problems are focused here: what is Kant's concept of Aristotelian Logic? What is Kant's conception of the form and content of the formal sciences – Logic and Mathematics? As for the first problem, the hypothesis defended is that Kant critically conceives Aristotelian Logic through at least six main characteristics, inherited from the ancient and scholastic tradition, namely formal science, canon, propaedeutics, cathartic, art and organon. As for the second problem, it will be argued that Kant conceives form and content differently in the formal sciences in a double sense: both in the comparison between Aristotle's Formal Logic and his own Transcendental Logic and in the comparison between these two Logics and the Mathematics.

Keywords: aristotelian logic; transcendental logic; mathematics; formal science; Kant.

¹ Doutor em Filosofia. E-mail: shuniatta@gmail.com

Introdução²

De modo geral, Kant chama a Lógica de Aristóteles de Lógica Geral Pura ou, às vezes, por simplicidade, apenas de Lógica Geral – embora esta última expressão não seja totalmente rigorosa, de acordo com o seu próprio ponto de vista – sendo designada aqui, por vezes, em sentido amplo, de Lógica Formal em oposição à Lógica Transcendental. O seu conceito da Lógica Aristotélica compreende de modo peculiar as diversas concepções tradicionais oriundas desta lógica antiga, cujos múltiplos aspectos podem ser resumidos nos seis principais conceitos: a lógica é uma ciência, um cânon, uma propedêutica, um catártico, uma arte e um órganon³.

Kant reconhece todos estes conceitos da Lógica Geral Pura de Aristóteles e os recebe criticamente em sua filosofia teórica, de tal modo que, para defini-la segundo a sua concepção, ele conserva alguns destes significados – p. ex., o de ciência, cânon, propedêutica e catártico – ao mesmo tempo que nega ou critica os outros aspectos – p. ex., o de arte e órganon.

Por sua vez, Kant considera – tal como Aristóteles (*Metafísica*, E, 1025b-1026a) – a Lógica e a Matemática como exemplos de ciências formais bem-sucedidas, cujo estatuto epistemológico de ambas pode ser caracterizado, de modo geral, em termos de forma e matéria, porém de modo diferenciado tanto dentro do campo restrito da própria Lógica quanto no campo mais amplo das ciências formais que reúne a Lógica e a Matemática. Para ele, de um lado, a Lógica Formal de Aristóteles é uma ciência de forma sem conteúdo, ao passo que a sua Lógica Transcendental é uma ciência com forma e conteúdo. De outro, a Lógica aplica as suas formas ao conteúdo empírico de modo problemático – i. e., ilusório ou limitado –, enquanto a Matemática refere suas formas ao conteúdo sensível de modo consistente – i. e., auxiliar e ampliativo do conhecimento científico.

1. Conceito de Kant sobre a Lógica Aristotélica

Este tópico será dividido em duas partes em que a primeira apresenta o conceito positivo de Kant sobre a Lógica Aristotélica, ao passo que a segunda mostra o seu conceito negativo sobre ela.

1.1 Conceito positivo de Kant sobre a Lógica Aristotélica: ciência, cânon, propedêutica e catártico

Kant elabora um conceito positivo acerca da Lógica Aristotélica – chamada por ele de Lógica Geral Pura – que pode ser formulado do seguinte modo: ela é uma ciência, um cânon, uma propedêutica e um catártico. Para ele, isso significa, de modo geral, que a Lógica Aristotélica é uma ciência formal (estudo das formas), constituída nos moldes de um cânon (sistema de princípios), cuja função é servir tanto de propedêutica (introdução) às ciências e à filosofia como de correção formal para o entendimento em geral (catártico). Segue-se um breve comentário sobre cada um destes quatro primeiros aspectos positivos da Lógica Aristotélica, segundo a visão de Kant.

Em primeiro lugar, Kant compreende que a Lógica Geral Pura é uma ciência formal,

² As citações da obra de Kant são feitas conforme a Edição da Academia (formato eletrônico). Para a *Crítica da Razão Pura* (*KrV*), abreviada aqui por *KrV*, foi utilizado o padrão de citação convencional A (1781) e B (1787) seguido da respectiva paginação. Foram usadas também as seguintes abreviaturas para outras obras de Kant: *Log.* para *Lógica Jäsche* (AA 09; 1800); *MAN* para *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (AA 04; 1786).

³ Sobre estes diversos conceitos da lógica de Aristóteles, ver Ross (1987), Sanguineti (1985).

em sentido estrito e rigoroso, na medida em que o seu objeto de estudo básico são as formas puras do entendimento e da razão em geral. Conforme ele explica (*Log*, AA 09: 11-12), estas duas faculdades (entendimento e razão) possuem vários usos (teórico, prático e estético) que pressupõem, por sua vez, determinados atos formais do pensamento, cujos principais são o conceito, o juízo e o raciocínio. Portanto, para Kant, a Lógica Aristotélica é a ciência que estuda os atos do pensamento em geral do ponto de vista de sua forma pura, isto é, independente de seus usos ou conteúdos empíricos⁴.

Como exemplos desses objetos formais e puros da Lógica Aristotélica (ou os construtos lógicos) tem-se: a forma das categorias *A*, *B* e *C*; a forma do juízo *A é B*; a forma do raciocínio *Todo A é B, todo C é A, logo todo C é B* – nos quais as letras *A*, *B* e *C* são meras abstrações formais de objetos quaisquer (puros ou empíricos). Tais formas do pensamento são expressões totalmente vazias e abstratas, embora o seu conteúdo (referente) seja preenchido ou dado não pela própria lógica, mas por outras ciências particulares (puras ou empíricas). Assim, os referidos termos lógicos-formais *A*, *B* e *C*, acima ilustrados, podem ser substituídos por conceitos concretos de outras ciências, tais como exemplificados nas seguintes triplas de conceitos, respectivamente ordenados: na física (*metal, conduz eletricidade, ouro*); na matemática (*triângulo, ângulos internos igual a 180°, triângulo retângulo*); na biologia (*cavalo, animal, mangalarga*)⁵.

Historicamente, a sugestão destas três formas básicas do pensamento, admitidas por Kant, tem a sua origem na própria Lógica Aristotélica, uma vez que Estagirita, no seu *Órganon*, aborda estes três objetos do seguinte modo: as categorias são estudadas no tratado *Categorias*; os juízos em geral (puros e aplicados) no tratado *Da Interpretação*; os raciocínios em geral (puros e aplicados, respectivamente) nos tratados *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos*; por fim, os raciocínios prováveis ou dialéticos nos *Tópicos* e os raciocínios falaciosos nas *Refutações Sofísticas*⁶.

A partir da identificação do objeto de estudo da Lógica Aristotélica – i. e., as formas lógicas do pensamento (conceito, juízo, raciocínio) – Kant compreende que o conceito principal desta ciência é a título de uma ciência estritamente formal, no sentido que ela estuda tão somente as formas necessárias do pensamento, e não se ocupa em hipótese alguma com o seu conteúdo – exceto indiretamente mediante os exemplos fornecidos pelas ciências particulares, puras ou empíricas.

Portanto, para Kant, a Lógica Aristotélica é definida como a “ciência das leis necessárias do pensamento em geral [entendimento e razão]” (*Log*, AA 09: 13), a “ciência da forma” (*Log*, AA 09: 12) ou a “ciência *a priori*” (*Log*, AA 09: 15). Convém notar que estas duas últimas caracterizações da Lógica Aristotélica informam, implicitamente, que ela é uma ciência de forma (sem ter conteúdo) e uma ciência *a priori* (sem ser sintética *a priori*), as quais são, para Kant, dois traços distintivos importantes em relação à Lógica Transcendental, vista, em contraposição, justamente, como uma ciência de forma e conteúdo e uma ciência sintética *a priori*.

Em segundo lugar, Kant entende que a Lógica Aristotélica é um cânon, o que significa que ela é vista como um sistema que contém as regras e princípios das leis necessárias do pensamento em geral. Como argumenta Kant, no início da *Lógica* (AA 09: 11-12), todos os fenômenos em geral (externos e internos) ocorrem sempre segundo regras, mesmo que estas não sejam ainda conhecidas. Em particular, o entendimento elabora regras (leis) para conhecer

4 Conforme Kant escreve, a *Lógica Geral Pura* tem como “(...) tarefa elucidar analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e inferências e construir assim regras formais de todo uso do entendimento em geral” (*KrV*, B 171-2).

5 Como ilustração de tais conteúdos extra lógicos tem-se, na física: o juízo *todo metal conduz eletricidade* e o raciocínio *todo metal conduz eletricidade, todo ouro é metal, logo todo ouro conduz eletricidade*. Na matemática: o juízo *todo triângulo tem soma dos ângulos internos igual a 180°* e o raciocínio *todo triângulo tem ângulos internos igual a 180°, todo triângulo retângulo é triângulo, logo todo triângulo retângulo tem soma dos lados internos igual a 180°*. Na biologia: o juízo *todo cavalo é animal* e o raciocínio *todo cavalo é animal, todo mangalarga é cavalo, logo mangalarga é animal*.

6 A esse respeito, ver os comentários de Kant, no Prefácio à *Lógica Jäsche* (AA 09: 4).

os fenômenos em geral, porém ele próprio opera ou atua mediante determinadas regras (leis) que podem ser investigadas de modo formal, puro ou abstrato, isto é, sem a sua aplicação a um conteúdo. Portanto, para Kant, a Lógica Geral Pura é a ciência que estuda tais leis necessárias do pensamento em geral (*Log*, AA 09: 13; *KrV*, B 76) e, deste modo, constroi o cânon do entendimento e da razão, isto é, o sistema das regras e princípios formais e necessários do pensamento puro (*KrV*, B 824)⁷.

Em terceiro lugar, Kant afirma que a Lógica Aristotélica é uma propedêutica, cujo significado geral é que ela constitui um conhecimento prévio requerido à produção da própria ciência e da filosofia⁸. Deste modo, a Lógica Geral Pura fornece as regras para a correção do pensamento em geral, isto é, as leis para a construção formalmente correta dos objetos ou construtos lógicos usados nos diversos atos do pensamento (conceito, juízo e raciocínio), as quais são aplicadas no campo da ciência e da filosofia. Neste ponto, convém notar que Kant faz duas distinções sobre a Lógica Aristotélica como propedêutica relativamente aos conhecimentos particulares: de um lado, ela contém as leis necessárias do pensamento em oposição às leis contingentes destes últimos e, de outro, ela produz a avaliação e a retificação dos conhecimentos particulares e não a sua extensão (*Log*, AA 09: 12-13; *KrV*, B 76). Embora a melhor compreensão desta distinção pressuponha a divisão que Kant faz da Lógica em Geral e Particular, pode-se esclarecer o seguinte: enquanto propedêutica, a Lógica Geral Pura, de um lado, contém as leis necessárias em geral do pensamento relativamente aos seus diversos usos possíveis ou contingentes nas ciências particulares – p. ex., na Matemática, na Física, na Moral etc. De outro, ao conter as regras necessárias específicas da sua aplicação aos diversos conhecimentos particulares (ciência e filosofia), ela tem em vista realizar a avaliação, formalização ou axiomatização de cada uma destas ciências. Porém, neste último caso, a Lógica se denomina, em termos rigorosos, segundo Kant, de Lógica Particular, e não de Lógica Geral, propriamente dita.

Finalmente, em quarto lugar, Kant concebe que a Lógica Aristotélica é um catártico (*kathártikon*) do entendimento, no sentido de que ela realiza a função de correção ou retificação dos erros ou falhas cometidas no uso das regras formais do pensamento (*Log*, AA 09: 12; *KrV*, B 78). Exemplos típicos destes erros formais são as falácias, relativamente às quais a Lógica deve identificar e corrigir os seus erros, a fim de restituir o pensamento as suas regras válidas. Para ele, a Dialética é a parte da Lógica Aristotélica que realiza esta função especial de catártico do entendimento em relação às formas inválidas de raciocínio contidas nas falácias⁹.

1.2 Conceito negativo de Kant sobre a Lógica Aristotélica: arte e órganon

Kant elabora também um conceito negativo acerca da Lógica Aristotélica, o qual pode ser resumido nestes dois pontos: ela não é uma arte e nem um órganon¹⁰. Dito mais precisamente, Kant concebe a Lógica Aristotélica a título de arte e órganon, vista em sentido tanto negativo (como Lógica da aparência ou ilusão) quanto positivo (como partes ou aspectos da Lógica Geral), embora prevaleça em sua visão o aspecto negativo de ambos os conceitos.

7 Em suas próprias palavras, Kant afirma que a Lógica Geral Pura “[...] [é] a ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral, ou – o que dá no mesmo – da mera forma do pensamento em geral” (*Log*, AA 09: 13). Ou ainda, é a ciência que “contém as regras absolutamente necessárias do pensamento” (*KrV*, B 76). Por fim, na medida que a Lógica é um sistema de todas essas leis necessárias do pensamento em geral, ela “[...] é um cânon para o entendimento e a razão” (*KrV*, B 824).

8 Kant reproduz aqui a visão de Aristóteles sobre a Lógica como um conhecimento preliminar (*Metafísica*, 1005 b 3).

9 Ver Kant, *KrV*, B 78; *Log*, AA 09: 17. No caso da Dialética Transcendental, de Kant, ela funciona semelhantemente como uma espécie de catártico relativamente às ilusões produzidas pela razão pura.

10 Kant: “É verdade, pois, que a Lógica não é uma arte universal da invenção, nem um órganon da verdade; ela não é uma álgebra com o auxílio da qual seria possível descobrir verdades escondidas” (*Log*, AA 09: 20).

Em primeiro lugar, Kant compreende que a Lógica Aristotélica é uma arte em duplo sentido: positivamente, mas apenas na medida em que ela é uma arte subordinada ao conceito de propedêutica e cânon, bem como uma atividade pertencente ao campo da Lógica Aplicada e não da Lógica Geral Pura; negativamente, na medida em que é uma arte da aparência pertencente à Lógica Dialética. O primeiro sentido positivo é explicado na *Lógica*, quando Kant diz que a Lógica Geral Pura é uma “arte geral da razão” (AA 09: 13) aplicada aos conhecimentos particulares de modo geral, mas sob a condição de que seja concebida como um conhecimento propedêutico elaborado na forma de um cânon do pensamento em geral. O segundo sentido positivo é visto na *Primeira Crítica* (B 78-9), quando Kant reconhece o campo da Lógica Aplicada¹¹ por meio de uma característica comumente aceita, segundo a qual ela é uma arte que contém os exercícios práticos para aprimorar o uso da razão nos diversos campos de conhecimento, mas cujo cânon é fornecido pela Lógica Geral Pura. Por fim, o sentido negativo da Lógica como arte é encontrada na *Lógica* (AA 09: 16-7), quando Kant esclarece que há um uso equivocado da Lógica Geral Pura quando a mera forma lógica é aplicada para ampliar o conhecimento – e não apenas de retificá-lo e avaliá-lo –, resultando disso uma Lógica da aparência que induz a falsos conhecimentos, conhecida como Dialética.

Em segundo lugar, de modo semelhante, Kant declara que a Lógica Aristotélica é um *órganon* em duplo sentido: positivamente, mas apenas enquanto um *órganon* subordinado ao conceito de um cânon e pertencente ao campo da Lógica Particular; negativamente à medida que tal *órganon* tem em vista ampliar o conhecimento. No primeiro sentido positivo, a Lógica Aristotélica é um *órganon* somente com a restrição de ser entendida como uma espécie de cânon para as ciências particulares, cuja tarefa é a de lhes fornecer as regras formais do pensamento em geral; além disso, do ponto de vista de cada ciência particular, este cânon específico pertence ao campo da Lógica Particular, e não da Lógica Geral Pura, propriamente dita (*Log*, AA 09: 13). No segundo sentido positivo, este *órganon* – visto como um mero cânon quer do conhecimento em geral ou em particular –, não serve para a ampliação do conhecimento, mas apenas para a sua retificação e avaliação (*Log*, AA 09: 13). Por fim, no sentido negativo, a Lógica Geral Pura é um *órganon* que visa, apenas de modo errôneo e ilusório, ampliar o conhecimento – ao contrário do que faz a Matemática; neste caso, a Lógica deve se chamar de Dialética e o seu conceito de *órganon* deve ser reduzido ao de uma arte da aparência, como foi destacado anteriormente (*Log*, AA 09: 15)¹².

Embora Kant destaque no conceito da Lógica como arte e *órganon* dois sentidos positivos e um negativo – tal como visto acima –, convém notar que, para ele, o mais importante e decisivo é o seu sentido negativo. Pois os dois sentidos positivos de arte e *órganon* apenas exprimem quer um conceito subordinado, impróprio ou reduzido ao de cânon ou propedêutica quer uma parte da Lógica Geral Pura pertencente ao campo da Lógica Aplicada ou da Lógica Particular. Porém, o sentido negativo da Lógica como arte e *órganon* revela dois critérios epistemológicos sobre as ciências formais, concebidos por Kant: um particular sobre a Lógica Aristotélica; o outro geral sobre a Lógica e a Matemática. Quanto à Lógica Aristotélica em particular, o seu conceito negativo como arte significa que Kant introduz aqui um critério epistemológico para distinguir o campo da Lógica como ciência (i.e., a lógica da verdade formal, chamada de Analítica) e o da Lógica como não ciência (i.e., a lógica da aparência, denominada de Dialética). Quanto às ciências formais em geral, o conceito negativo da Lógica como *órganon* significa um critério epistemológico para distinguir o campo da Matemática (enquanto um *órganon* da ciência) e da Lógica (enquanto um não *órganon* da ciência). Embora o primeiro critério epistemológico particular de Kant sobre a Lógica Aristotélica seja justificável, o segundo critério epistemológico se revela problemático no campo das ciências formais em geral (Lógica e Matemática) por razões

11 Para Kant, a Lógica Aplicada é a parte psicológica desta ciência, que estuda as condições empíricas e subjetivas em que ocorrem as formas do pensamento – p. ex., atenção, memória, crença, dúvida, etc. (*KrV*, B 77).

12 De modo semelhante, Kant diz que a Lógica Transcendental também não é um *órganon* da ciência (*KrV*, B 88).

a serem expostas nas considerações finais deste trabalho.

2. Concepção de Kant sobre a forma e o conteúdo da Lógica em geral e da Matemática

Este tópico será dividido em três partes para tratar, separadamente, a visão de Kant sobre a forma e o conteúdo da Lógica (Formal e Transcendental) e da Matemática, de cuja combinação geral resulta no seguinte cotejo sobre tais ciências: (i) Lógica Transcendental e Lógica Formal, (ii) Lógica Transcendental e Matemática e (iii) Lógica Formal e Matemática.

2.1 Visão de Kant sobre a forma e o conteúdo da Lógica Formal e da Lógica Transcendental

De todos os quatro principais conceitos positivos que Kant formula sobre a Lógica Formal (Aristotélica), resulta como o mais importante a sua visão de que a Lógica Aristotélica é uma ciência formal, em sentido estrito ou absoluto. De um lado, isso significa dizer que a Lógica é uma ciência que tem por objeto só as formas do pensamento em seu uso necessário – o que inclui o estudo das formas necessárias dos conceitos, juízos e raciocínios. De outro, isso quer dizer também que a Lógica exclui do seu campo o conteúdo empírico ou a matéria sensível de tais formas, na medida em que tais objetos não lhes pertence enquanto uma ciência formal, mas que competem ao domínio das ciências particulares, das quais ela toma emprestado indiretamente tal conteúdo.

Como o objeto de uma ciência constitui o seu próprio conteúdo, então pode-se resumir a visão de Kant sobre a forma e o conteúdo da Lógica Aristotélica do seguinte modo: a Lógica Formal tem forma e conteúdo com natureza idêntica e definidos internamente (a ela própria). Por uma parte, a Lógica Aristotélica tem forma e conteúdo da mesma natureza, no sentido de que são ambos formais e abstratos, com a diferença que as formas constituem a classe das suas regras e princípios gerais (p. ex., o princípio da identidade, da contradição etc.)¹³ e o conteúdo compõe a classe dos seus objetos lógicos que satisfazem tais regras (p. ex., os conceitos, juízos e silogismos)¹⁴. De outra parte, a Lógica Aristotélica tem forma e conteúdo definidos dentro dela mesma, no sentido de que as formas lógicas determinam o seu próprio conteúdo abstrato, ou seja, tanto a forma como conteúdo são produzidos internamente no próprio pensamento, sem referência das formas lógicas a um conteúdo intuitivo qualquer.

Para Kant, a Lógica Aristotélica, enquanto uma ciência absolutamente formal, tem forma e conteúdo puramente lógicos – i. e., abstratos e formais –, de modo que qualquer conteúdo extra lógico lhe é problemático do ponto de vista semântico e epistemológico. Quanto ao aspecto semântico, porque, para Kant, a Lógica Aristotélica tem apenas um conteúdo abstrato para decidir sobre a verdade formal a título de coerência interna das suas formas, mas não um conteúdo concreto ou intuitivo para decidir sobre a verdade material, a qual depende do conteúdo dado por outras ciências (*KrV*, B 83-5). Quanto ao aspecto epistemológico, porque ela pode produzir ilusões e fantasias ao aplicar suas formas abstratas a conteúdos extra lógicos no interesse de ampliar o conhecimento científico (*KrV*, B 78; *Log*, AA 09: 17).

Por sua vez, Kant concebe a Lógica Transcendental em contraposição à Lógica Formal de Aristóteles e aponta algumas diferenças relevantes entre ambas. Inicialmente, ele considera que a sua Lógica Transcendental tem uma vantagem em relação à Lógica Aristotélica à medida

¹³ Kant, *Log*, AA 09: 51-53.

¹⁴ Kant, *KrV*, B 171-2.

que esta trata só de formas, ao passo que aquela possui forma e conteúdo. Enquanto na Lógica Aristotélica a forma e o conteúdo têm a mesma natureza abstrata, ao contrário, na Lógica Transcendental a forma e o conteúdo têm natureza distinta, a saber: sua forma é constituída pela classe dos conceitos e princípios transcendentais (i. e., as categorias e os princípios puros) e seu conteúdo é composto pela classe dos objetos empíricos em geral (i. e., os objetos representados de modo *a priori* – necessário e universal – e que têm referência à experiência possível) (*KrV*, B 128-9, 197).

Posteriormente, Kant destaca outra diferença importante entre as duas Lógicas quanto ao fato de que, diferentemente da Lógica Aristotélica, a Lógica Transcendental investiga a origem, o escopo e a validade objetiva do conhecimento científico em geral, ou, equivalentemente, dos juízos sintéticos *a priori* (*KrV*, B 81-2; *Prol*, AA 04: 11). Em linhas gerais, para ele, a origem destes conhecimentos é o entendimento e a razão (e não os sentidos), o seu escopo são os objetos necessários e universais (e não contingentes e particulares) e a sua validade objetiva é a experiência possível ou em geral (e não a percepção subjetiva ou particular) (*KrV*, B 79-82; *Prol*, AA 04: 78, 102).

Em resumo, pode-se dizer que, para Kant, a Lógica Transcendental difere e ultrapassa a Lógica Aristotélica em vários aspectos, porém sendo aqui enfatizado a diferença básica de que aquela possui forma e conteúdo enquanto esta última tem somente forma. Evidentemente, Kant preserva o campo da Lógica Aristotélica como uma ciência formal, porém ele a reforma e complementa com o campo da Lógica Transcendental a título de esta ser uma ciência com forma e conteúdo.

2.2 Visão de Kant sobre a forma e o conteúdo da Lógica Transcendental e da Matemática

De modo geral, Kant entende que a Lógica Transcendental e a Matemática são ciências com forma e conteúdo semelhantes entre si, mas diferentes da Lógica Formal. A diferença básica consiste em que esta última é uma ciência de forma sem conteúdo, enquanto as duas primeiras são ciências de forma e conteúdo. Apesar desta semelhança entre a Lógica Transcendental e a Matemática, elas se distinguem também, em certo sentido, quanto à forma e ao conteúdo, na medida em que a primeira é uma ciência discursiva e a segunda uma ciência intuitiva.

Com efeito, quanto à forma, Kant afirma que a Lógica Transcendental – neste contexto, chamada por ele apenas de Filosofia – considera o particular no universal e que, ao contrário, a Matemática considera o universal no particular, sendo que “estes dois tipos de conhecimento racional se diferenciam essencialmente quanto a este aspecto formal, e não quanto à sua matéria ou objetos” (*KrV*, B 742). Kant argumenta que a Filosofia e a Matemática podem tratar do mesmo conteúdo - p. ex., a quantidade, o espaço, a experiência etc. -, mas elas possuem, do ponto de vista metodológico, as seguintes diferenças quanto à forma: de modo geral, a Lógica Transcendental elabora a forma de um discurso conceitual, ao passo que a Matemática a forma de uma construção conceitual para abordar seu respectivo conteúdo; em decorrência disso e de modo mais específico, a Filosofia produz a forma de exposições, princípios e provas acroamáticas, enquanto a Matemática a forma de definições, axiomas e provas apodíticas (demonstrações) (*KrV*, B 741-65).

Entretanto, quanto ao conteúdo, pode-se indicar uma diferença entre a Lógica Transcendental (Filosofia) e a Matemática a partir da distinção que Kant faz delas em termos dos conceitos de universal e particular, ao associá-los aos conceitos de forma e conteúdo. Com efeito, quando Kant afirma, de modo opositivo, que a Filosofia representa o particular no universal e a Matemática o universal no particular, na verdade, o significado disso é que a Lógica Transcendental elabora formas sem conteúdo simbólico equivalente na intuição pura, enquanto a Matemática produz formas com conteúdo simbólico equivalente ou isomórfico na intuição

pura, embora em ambos os casos suas formas podem fazer referência ao conteúdo empírico em geral. Portanto, a diferença básica entre ambas quanto ao conteúdo é que as formas da Lógica Transcendental não têm conteúdo dado na intuição pura, ao passo que a Matemática tem tal conteúdo – i. e., na Lógica Transcendental o conteúdo da intuição pura é vazio, ao passo que na Matemática tal conteúdo é cheio ou preenchido simbolicamente¹⁵. Afora esta sutil diferença relativa ao conteúdo da intuição pura, tanto a Lógica Transcendental como a Matemática têm um conteúdo semelhante – i. e., cheio ou preenchido – referente à intuição empírica em geral, no sentido de que ambas possuem formas com um conteúdo possível na experiência em geral, sendo que naquela este é dado de modo meramente discursivo e nesta dado primeiramente de modo intuitivo (puro).

2.3 Visão de Kant sobre a forma e conteúdo das ciências formais: a Lógica e a Matemática

Ao comparar as ciências formais do seu tempo – portanto, com exceção da Lógica Transcendental – Kant compreende que a Lógica Formal e a Matemática são ciências formais que possuem ao menos quatro diferenças principais. Primeira: a Matemática é um *organon* da ciência, ao passo que a Lógica Aristotélica não o é, no sentido de que a primeira pode auxiliar outras ciências a expandir o conhecimento, enquanto a segunda não tem esta propriedade (*Log*, AA 09: 13). Segunda: os conceitos e juízos da Matemática são construídos na intuição pura em geral (a Geometria mediante construtos ostensivos e a Aritmética por meio de construtos simbólicos), ao passo que os objetos da Lógica Aristotélica não são construtíveis na intuição pura, pois são leis que se referem exclusivamente ao próprio pensamento (*KrV*, B 745). Terceira: a Matemática usa o método analítico-sintético ao associar seus conceitos e princípios à intuição pura, enquanto a Lógica Aristotélica usa apenas o método analítico para formular leis internas ao pensamento (*KrV*, B XI-XII). Quarta: como decorrência do método utilizado, a Matemática produz juízos sintéticos *a priori*, ao passo que a Lógica Aristotélica forma apenas juízos analíticos sobre as leis e regras do pensamento em geral (*KrV*, B 14-17).

De certo modo, tais diferenças entre estas duas ciências formais podem ser compreendidas na perspectiva da relação entre forma e conteúdo (matéria). Quanto ao critério instrumental (*organon*), isso significa que a Matemática aplica suas formas para auxiliar a ampliação do conteúdo elaborado nas ciências empíricas, ao passo que as formas da Lógica Formal não podem ser aplicadas para aumentar o conteúdo do conhecimento empírico sob o risco de produzirem ilusões¹⁶. Quanto ao critério semântico (referência), isso quer dizer que a Matemática tem suas formas construtíveis no conteúdo da intuição pura, enquanto a Lógica Formal tem formas não referidas ao conteúdo da intuição pura, sendo este dado no próprio pensamento. Quanto ao critério metodológico (analítico-sintético) – com base no aspecto anterior – a Matemática tem formas necessárias do pensamento referidas à intuição, ao passo que a Lógica Formal tem formas necessárias do pensamento referidas a ele próprio, e não à intuição. Por fim, quanto ao critério judicativo (sintético *a priori*), a Matemática tem formas *a priori* (juízos matemáticos) que realizam uma síntese com o conteúdo da intuição, enquanto as formas *a priori* (juízos lógicos) da Lógica Formal não fazem tal síntese com o conteúdo intuitivo, mas apenas se baseiam na análise da coerência interna ao próprio pensamento entre suas regras e seus objetos formais.

Em resumo, pode-se dizer que Kant distingue sob vários aspectos (instrumental, semântico, metodológico, judicativo) o campo da Lógica Formal e da Matemática enquanto ciências formais, embora todos eles possam ser reduzidos, em certo sentido, a uma diferença básica entre a forma e o conteúdo de tais ciências. O resultado geral é que a Lógica Formal

¹⁵ Curiosamente, Kant expressa um ideal de elaborar as formas da sua filosofia teórica na intuição pura mediante símbolos matemáticos (*MAN*, AA 04: 23).

¹⁶ Kant adverte que esta característica de uma ciência que não é *organon* – i. e., uma ciência não instrumental – se aplica tanto à Lógica Formal de Aristotélica como à Lógica Transcendental (*KrV*, B 88).

tem forma e conteúdo dado somente no pensamento, enquanto a Matemática tem forma dada no pensamento e conteúdo na intuição pura. Esta diferença essencial é o que justifica Kant considerar a Lógica Aristotélica como uma ciência estrita ou absolutamente formal e analítica, ao passo que a Matemática como uma ciência formal e sintética. No fundo, tal diferença pode ser mais bem compreendida em termos do sentido puro e aplicado que as ciências formais podem ter, que Kant percebeu adequadamente no caso da Matemática, mas deficitariamente no caso da Lógica – o que será melhor explicado, a seguir, nas considerações finais.

3. Considerações Finais

Na primeira parte do texto, mostrou-se que Kant compreende a Lógica Aristotélica tradicionalmente sob seis conceitos principais e os recepciona criticamente, cujo resultado geral deste acolhimento é a elaboração de um duplo conceito desta ciência a título tanto positivo como negativo. Por um lado, Kant formula um conceito positivo da Lógica Aristotélica à medida que a define como uma ciência, um cânon, uma propedêutica e um catártico. Por outro, ele elabora um conceito negativo desta ciência no sentido de ser uma arte e um *órganon*. De todas essas concepções admitidas por Kant, o seu principal conceito é que a Lógica Aristotélica é uma ciência formal em sentido absoluto, estrito e rigoroso, na medida em que ela é uma ciência que trata só das formas do pensamento e abstrai de todo o seu conteúdo, o qual tem caráter extra lógico por lhe ser dado só indiretamente por meio das outras ciências.

Na segunda parte, revelou-se que Kant distingue, em última instância, a Lógica Transcendental, a Lógica Formal (Aristotélica) e a Matemática em termos da forma e do conteúdo destas ciências, acerca das quais se realizou três contrastes. Primeiro, quanto ao cotejo entre a Lógica Transcendental e a Lógica Formal, enfatizou-se que Kant as diferencia com a visão de que a Lógica Transcendental tem forma e conteúdo, ao passo que a Lógica Formal só forma. Segundo, quanto à comparação entre a Lógica Transcendental e a Matemática, revelou-se que elas diferem tanto na forma (o universal discursivo da primeira *versus* universal construtivo da segunda) como no conteúdo (intuição pura vazia da primeira *versus* intuição pura não vazia da segunda). Terceiro, quanto à confrontação entre a Lógica Formal e a Matemática, indicou-se que a Lógica Formal tem forma e conteúdo analíticos (dados só no pensamento) e a Matemática forma e conteúdo sintéticos (forma dada no pensamento e conteúdo na intuição pura e empírica) – o que permite definir a primeira como uma ciência formal analítica e a segunda uma ciência formal sintética.

Como arremate deste trabalho, desenvolver-se-ão, em seguida, algumas reflexões críticas para enriquecer a discussão epistemológica sobre o estatuto das ciências formais – Lógica e Matemática – à luz do desenvolvimento geral destas após a filosofia teórica de Kant, embora se mantenha esta última no contexto geral deste debate. Dois tópicos serão aqui abordados: (I) O conceito puro e aplicado das ciências formais; (II) Problemas e proposições sobre o conceito da Lógica na atualidade.

Porém, antes de prosseguir, convém desfazer, desde logo, uma objeção comum de extemporaneidade relativas a estas duas críticas possíveis dirigidas contra Kant sobre a Lógica, cujo argumento principal consiste em afirmar que a sua visão é defensável no campo da Lógica Aristotélica, embora seja contestável no campo da Lógica Simbólica, por se tratar de duas lógicas desenvolvidas em épocas distintas de Kant. Contra este tipo de argumento convém destacar que a Lógica de Aristóteles foi, posteriormente, formalizada pela própria Lógica Simbólica, por meio do trabalho de Lukasiewicz ([1954], 1977), de modo que ela se tornou uma Lógica Aristotélica Simbólica, portanto, com um estatuto de ciência suscetível de avaliação similar à Lógica Simbólica¹⁷. Em outras palavras, isso significa que todo o debate filosófico na atualidade

¹⁷ Lukasiewicz afirma que a Lógica Aristotélica é uma espécie de lógica das relações entre as proposições quaternárias

sobre a Lógica Simbólica se estende facilmente ao domínio da Lógica Aristotélica ao considerar-se a formalização desta feita por Lukasiewicz.

I. O conceito puro e aplicado das ciências formais em geral

Este tópico será dividido em duas partes para apresentar: (A) A concepção de Kant sobre o aspecto puro e aplicado das ciências formais, e (B) As repercussões da visão de Kant sobre o conceito puro e aplicado da Lógica.

A) a concepção de Kant sobre o aspecto puro e aplicado das ciências formais

Do ponto de vista da atualidade, pode-se dizer que a filosofia das ciências formais de Kant é mais correta no caso da Matemática que no da Lógica ao menos sob dois aspectos principais, a saber: de um lado, o conceito de forma e conteúdo das ciências formais e, de outro, o conceito puro e aplicado das ciências formais. O primeiro ponto já foi tratado acima (tópico 2.3), de modo que falta expor aqui apenas o segundo e interligá-lo ao primeiro. Na verdade, estes dois tópicos estão interrelacionados à medida que a forma das ciências formais pode ser associada ao seu conceito puro – enquanto ciência formal não interpretada –, e o conteúdo vinculado ao seu conceito aplicado – enquanto ciência formal interpretada¹⁸.

Em linhas gerais, Kant estabeleceu de modo correto a distinção do conceito puro e aplicado no caso da Matemática, todavia sua visão desta diferença se revela incorreta no caso da Lógica, embora se possa dizer que ele chegou muito próximo de tal compreensão nesta última ciência ao ponto de poder considerá-lo, em certo sentido, como o precursor da própria Lógica Simbólica¹⁹. Para Kant, o ponto chave da distinção entre o conceito puro e aplicado das ciências formais se assenta, em última instância, na questão de saber se elas são ou não um *órganon* do conhecimento: se forem um *órganon*, então são ciências formais aplicadas empiricamente; caso contrário, não são aplicadas na experiência em geral.

Em primeiro lugar, no caso da Matemática, Kant formula satisfatoriamente o seu conceito de uma ciência formal em sentido puro e aplicado. A Matemática Pura tem por conteúdo os construtos representados simbolicamente na intuição pura (pontos, linhas, números, equações etc.), ao passo que a Matemática Aplicada tem como conteúdo os exemplos dados na intuição empírica (mecânica, termodinâmica, eletricidade etc.). Em particular, Kant adverte que caso a Matemática Pura não tenha qualquer conteúdo empírico (i. e., aplicável à intuição empírica), mas só um conteúdo formal (i. e., representado apenas na intuição pura), então ela não se trata de um conhecimento, propriamente dito, mas tão somente de um pensamento, sendo, portanto, uma mera ficção ou jogo de símbolos do intelecto e da imaginação, semelhante às especulações metafísicas dos filósofos (*KrV*, B 147-8, 196, 298-9; *Prol*, AA 04: 60).

Na terminologia de Kant, a Matemática Pura pode ser compreendida como um *cânon* – i. e., um sistema de conceitos e princípios formais construídos na intuição pura –, e a Matemática Aplicada vista como um *órganon* à medida que tem a capacidade de aplicar suas formas à intuição empírica para auxiliar o avanço do conhecimento das ciências empíricas (*Log*, AA 09: 13). Na atualidade, tal diferença pode ser posta em termos de dizer que a Matemática Pura é uma ciência formal não interpretada – i. e., sem aplicação empírica conhecida –, enquanto a Matemática Aplicada é uma ciência formal interpretada – i. e., com aplicação empírica conhecida.

Em segundo lugar, no caso da Lógica, Kant revela uma imprecisão epistemológica

A, E, I e O, isto é, “[...] é uma teoria das relações A, E, I e O no campo dos termos universais (1977, p. 23).

¹⁸ Ver Haack, 2002, p. 27 ss.

¹⁹ Em particular, para a discussão de alguns erros formais cometidos por Kant no campo da Lógica Aristotélica, consultar Souza (2012).

motivada talvez pela limitação histórica do desenvolvimento desta ciência em seu tempo, restrita apenas à Lógica Aristotélica. Em poucas palavras, as dificuldades de Kant com a Lógica de Aristóteles podem ser assim resumidas: Kant delimita de modo parcialmente correto o conceito da Lógica Pura e compreende erroneamente o conceito da Lógica Aplicada.

De um lado, quanto à Lógica Pura, Kant a compreende de modo semelhante à Matemática enquanto um cânon – i. e., um sistema de conceitos e princípios formais elaborados pelo pensamento –, porém com a diferença que a Lógica Formal não faz referência das suas formas à intuição pura. O grande problema desta concepção de Kant sobre as ciências formais é justamente o fato de negar à Lógica Pura o que ele admite apenas à Matemática Pura, a saber: a relação das suas formas do pensamento ao conteúdo da intuição pura. Com efeito, Kant reconhece que a Matemática Pura relaciona suas formas à intuição pura, mas nega que a Lógica Pura estabeleça o mesmo tipo de relação à intuição pura.

Todavia, ao analisar o modo como Kant compreende a relação entre forma e conteúdo da Álgebra, pode-se perceber que ele chegou muito próximo de estabelecer, por meio desta ciência, as bases do modo como a Lógica Simbólica é concebida na atualidade. Com efeito, Kant diz que a Álgebra associa suas formas a símbolos ostensivos na intuição pura, e demonstra relativa acuidade e precisão ao indicar alguns símbolos da linguagem formal desta ciência que constituem o seu alfabeto e algumas regras da sua sintaxe. Por exemplo, na terminologia atual, pode-se dizer que ele reconhece os três seguintes símbolos do alfabeto da Aritmética: os símbolos de indivíduos (os números ou quantidades em geral: 1, 2, 3, etc.); os símbolos de relações (=, >); os símbolos de operações ou conectivos (+, -, ÷, $\sqrt{\quad}$). Além disso, ele admite também as duas seguintes regras sintáticas da Aritmética: regras de formação (equações em geral); regras transformação: $a = a$; $(a + b) > a$. Por fim, Kant admite que a semântica da Aritmética, tal como a da Geometria, é dada na intuição pura, isto é, seus objetos (as quantidades) são representados simbolicamente na forma de números na intuição pura (*KrV*, B 745).

Ora, a distinção que Kant faz sobre a forma e o conteúdo simbólico na intuição pura quanto à Álgebra, é muito semelhante ao modo como atualmente a Lógica Simbólica distingue sua forma e conteúdo. Pois a Lógica Simbólica constroi, de um lado, a forma mediante a especificação da sua linguagem em geral (o alfabeto e a sintaxe) e, de outro, o conteúdo mediante a determinação da sua semântica (interpretação possível). Todavia, Kant não estendeu sua compreensão desta parte da Matemática Pura (Álgebra) à Lógica Pura, mas a excluiu deste resultado – possivelmente, como se disse, por razões de limitações históricas da Lógica em sua época. Assim, pode-se concluir que o conceito de Kant sobre a parte pura das ciências formais é mais justo no campo da Matemática Pura que no campo da Lógica Pura, embora ele possa ser considerado, em certo sentido, o precursor indireto da Lógica Simbólica via a Álgebra.

De outro lado, quanto à Lógica Aplicada, Kant faz uma distinção rígida entre ela e a Matemática Aplicada ao afirmar que a segunda é um *órganon* da ciência, ao passo que a primeira não o é (*Log*, AA 09: 13). Quer dizer, a Matemática Aplicada pode auxiliar outra ciência na ampliação do conhecimento empírico, enquanto a Lógica Aplicada não tem esta propriedade. A razão básica desta diferença foi dada acima pelo fato de Kant conceber que a Lógica Pura tem forma e conteúdo dados só no pensamento, ao passo que a Matemática Pura tem forma dada no pensamento e conteúdo na intuição pura, o que permite esta última aplicar tal conteúdo puro ao conteúdo empírico para ampliar o conhecimento científico. Para ele, como a Lógica Pura não tem um conteúdo dado na intuição pura, então suas formas são meramente abstratas e as tentativas de aplicá-las ao conteúdo empírico podem facilmente produzir ilusões.

Infelizmente, por razões igualmente históricas, este entendimento de Kant sobre a Lógica Aplicada se revela atualmente equivocado. Pois o advento da Lógica Simbólica mostrou que esta ciência pode ser vista também como um *órganon*, no sentido tanto de ter uma aplicação empírica ou técnica possível como de auxiliar o desenvolvimento de outras ciências empíricas. Na atualidade, o melhor exemplo da Lógica Aplicada a título de *órganon* é a sua aplicação empírica

na ciência da computação à medida que as formas das tabelas de verdade têm um conteúdo isomórfico literalmente impresso nos circuitos eletrônicos dos processadores computacionais (Haack, 2002; da Costa, 2015; Araújo & Paulovich, 2005). Portanto, contrariamente ao que Kant cogitou, o conceito da Lógica Aplicada é tão válido quanto o da Matemática Aplicada, o que significa dizer, na sua terminologia, que ambas são *órganons* da ciência e, na terminologia atual, que ambas são ciências formais interpretadas – i. e., têm aplicação empírica ou técnica possível.

B) As repercussões da visão de Kant sobre o conceito pura e aplicado da Lógica

À luz do que foi exposto no tópico anterior (A), embora a concepção de Kant de que a Lógica seja uma ciência formal que trata só de forma (e não de conteúdo) pareça questionável e ultrapassada, convém notar que ela tem repercussões que divide os lógicos e filósofos ainda hoje em dia. O quadro geral deste debate pode ser assim resumido: de um lado, há os que concordam com Kant de que a Lógica Simbólica é uma ciência só de forma (Ryle, 1954; Quine, 1972; Loparic, 2000); de outro há os que discordam dele e defendem que a Lógica Simbólica é uma ciência de forma e conteúdo (Haack, 2002).

Em primeiro lugar, quanto a concepção de que a Lógica é uma ciência só de forma, pode-se destacar, em linhas gerais, os seguintes aspectos. Para Ryle, a Lógica Simbólica é neutra com relação ao tema (*topic-neutral*), no sentido que se ocupa só com a forma dos argumentos, e não com o seu conteúdo (1954, p. 115). Para Quine, a Lógica Simbólica é uma teoria vazia de conteúdo à medida que ela realiza apenas a tradução de outras linguagens em sua própria linguagem formal, sem que nesta atividade seja adicionada uma significação nova (1972, p. 130). Para Loparic, semelhante a Ryle, a Lógica Aristotélica é vazia de conteúdo porque ela possui uma semântica abstrata, constituída apenas pelas formas vazias de conteúdo (2000, pp. 101, 173, 204).

Em segundo lugar, quanto à concepção de que a Lógica é uma ciência com forma e conteúdo, Haack afirma que a Lógica só pode ser considerado uma ciência, em sentido rigoroso, à medida que possui uma interpretação possível, o que exclui do seu conceito de ciência os sistemas lógicos não são interpretados (2002, p. 27 ss.)²⁰. Neste caso, Haack associa o conteúdo da Lógica às suas possíveis aplicações ou interpretações no campo das ciências em geral, sendo o mais notável a sua aplicação no campo da computabilidade.

Ao comparar estas duas posições sobre a Lógica Simbólica, percebe-se que Kant antecipa a defesa, em certo sentido, da tese de Ryle-Quine-Loparic em relação à Lógica Aristotélica, e não da tese de Haack. No fundo, isso significa que, ao limitar o objeto da Lógica somente ao estudo da forma, estes autores (Kant, Ryle, Quine, Loparic) restringem o seu domínio apenas ao de uma teoria da argumentação ou tradução, cujo objetivo é avaliar a correção formal do pensamento com base em determinadas regras formais da Lógica. Tal visão limitada exclui outras possibilidades de objetos de estudo da Lógica, atualmente existentes, tais como a teoria da verdade, a teoria da computação, a teoria dos sistemas, a teoria da formalização, a teoria das provas etc. (ver Da Costa, 2015, p. 12/17; Feitosa & Paulovich, 2005, p. 185-90; Gensler, 2016, p. 457; Mortari, 2001, p. 322)²¹.

Todavia, essa conclusão negativa sobre a tese de Kant-Ryle-Quine-Loparic não permite

²⁰ Por esta razão, a autora não inclui a lógica paraconsistente na sua classificação da Lógica, pois esta é uma teoria não interpretada ou sem referência.

²¹ Em particular, Gensler (2016, p. 457) distingue um conceito estrito e amplo da Lógica em que o primeiro se restringe à teoria da dedução e o segundo abrange a lógica informal, a metalógica e a filosofia da lógica. Apesar de reconhecer a dificuldade de definir a Lógica, ele parece concordar com a tese de Quine – citado por ele – de que se restrinja o seu conceito apenas à Lógica Proposicional e Quantificacional, excluindo suas outras extensões (p. ex., modal, polivalente, deôntica, epistêmica, etc). Porém, esta visão de Gensler é controversa porque ele inclui no sentido amplo da Lógica a filosofia da lógica, a qual abarca discussões inacabadas sobre o próprio conceito desta ciência.

dizer, de imediato, que a tese de Haack está totalmente correta, pois esta autora assume uma tese radicalmente oposta à anterior e, por essa razão, incorre também em falhas. Com efeito, a tese de Haack é de que a Lógica é uma ciência de forma e conteúdo, o que exclui deste conceito, necessariamente, as lógicas puramente formais ou sem qualquer interpretação. Seu exemplo de exclusão é o caso da lógica paraconsistente, uma vez que esta não aparece no seu sistema geral de classificação da Lógica por não satisfazer o seu conceito bastante estrito para esta ciência – visto que a lógica paraconsistente não teria uma interpretação possível. Contudo, o seu conceito da Lógica como ciência de forma-conteúdo excluiria, em certo sentido, também a própria teoria da argumentação do campo da Lógica, uma vez que – conforme argumentam Kant-Ryle/Quine-Loparic – este objeto é de natureza puramente formal ou neutro quanto ao tema, sendo as suas interpretações de caráter extra lógico pertencentes ao campo das ciências particulares em geral, e não da própria Lógica. Em sua defesa contra os que definem a Lógica como uma ciência só de formas, Haack argumenta que é problemático o conceito de forma destes autores à medida que não define claramente os limites do que é exatamente formal (voltar-se-á a este assunto no último tópico desta conclusão).

Portanto, a conclusão mais justa que se pode fazer ao cotejar estas duas teses opostas sobre o conceito da Lógica, entre Kant-Ryle-Quine-Loparic e Haack, na atualidade, no campo da Filosofia da Lógica Simbólica, é afirmar que ambas são parcialmente incorretas e parcialmente corretas.

De um lado, tais teses são parcialmente incorretas à medida que radicalizam a definição da Lógica em dois conceitos isolados ou incomunicáveis (só forma *versus* forma-conteúdo). Tal como se mostrou acima, a definição da Lógica, por meio destes dois conceitos isolados, é incorreta porque exclui algum domínio da Lógica que deveria ser admitido. Por exemplo, o conceito de Kant-Ryle-Quine-Loparic de que a Lógica é só forma desconsidera as interpretações semânticas e computacionais desta ciência. Já o conceito de Haack de que a Lógica é forma-conteúdo exclui os seus sistemas puramente abstratos, tal como a lógica paraconsistente e, no fundo, talvez, a própria teoria clássica da argumentação.

De outro lado, essas duas teses são parcialmente corretas, no sentido de que cada uma delas aponta para o aspecto puro ou aplicado presente no conceito das ciências formais. Com efeito, a tese de Kant-Ryle-Quine-Loparic enfatiza o conceito da Lógica Pura, enquanto a tese de Haack acentua o da Lógica Aplicada.

De modo conclusivo, pode-se reunir ambas as posições e dizer que elas estão corretas à medida que a Lógica é uma ciência formal constituída por duas partes: a Lógica Pura e a Lógica Aplicada. A Lógica Pura é a parte da Lógica não interpretada, isto é, a Lógica em sentido fraco que trata só de formas (tese de Kant-Ryle-Quine-Loparic). Já a Lógica Aplicada é a parte da Lógica interpretada, ou seja, da Lógica em sentido forte que tem forma-conteúdo (tese de Haack).

Evidentemente, esta conclusão se estende a todas as ciências formais em geral. Tal como Kant bem compreendeu o estatuto da Matemática, ela é constituída pela Matemática Pura que forma a sua parte não interpretada, e pela Matemática Aplicada que compõe a sua parte interpretada empiricamente. Embora Kant não tenha chegado à idêntica conclusão quanto à Lógica – pois ele afirma o conceito apenas da Lógica Pura, e nega o da Lógica Aplicada (ou *organon*) –, sua concepção acertada sobre a Matemática foi estendida posteriormente à Lógica por Haack, a qual, todavia – inversamente no campo da Lógica –, caiu em erro semelhante ao de Kant ao admitir somente o conceito da Lógica Aplicada e negar o da Lógica Pura.

II. Problemas e proposições sobre o conceito da Lógica na atualidade

Este tópico visa apenas completar a reflexão geral sobre o conceito das ciências formais e se baseia na exposição do tema feita por Haack (2002) dirigida ao campo da Lógica. Segundo a autora, definir um conceito para a Lógica implica questões filosóficas inevitáveis sobre o critério e o campo desta ciência, i. e., sobre as normas previamente estabelecidas para defini-la e, com base nisso, sobre o que deve ser incluído e excluído do âmbito da Lógica. Neste livro, a autora analisa criticamente três critérios e defende o seu próprio.

O primeiro critério é baseado em Ryle (1954), que define a Lógica como a uma ciência formal neutra a respeito do tema (*topic-neutral*). No fundo, esta visão equivale ao critério clássico, defendido por Kant, de que a Lógica é a ciência que trata de forma e não de conteúdo. Haack reconhece que este critério tradicional é esclarecedor, no entanto, ela critica que, neste caso, o próprio conceito de forma é vago e problemático para delimitar o campo das ciências formais como um todo, o que pode ser visto por duas razões ao cotejar a Lógica com a Matemática. De um lado, pode-se dizer que a Lógica é uma ciência estritamente formal no caso do cálculo sentencial e de predicados, mas não o é no caso da lógica epistêmica ou da preferência, que tratam de conteúdos bem específicos. De outro lado, pode-se dizer que a Matemática é uma ciência estritamente formal no exemplo da teoria dos conjuntos, mas não o é no exemplo da Aritmética que versa especificamente sobre números. Tais exemplos revelam que definir as ciências formais em geral – e em particular a Lógica – pelo critério da forma e não do conteúdo é problemático e impreciso porque é correto em alguns exemplos, mas errático em outros.

O segundo critério é proposto por Kneale (1956), que define a Lógica como uma ciência formal constituída por um sistema completo. Dito de modo inverso, a completude é o critério para definir a Lógica como um sistema puramente formal. De modo semelhante a Ryle, Haack critica esta concepção ao observar que também Kneale usa o conceito de lógica formal de modo problemático. Segundo a autora, Kneale define o conceito de completude de modo puramente formal, mas não o de incompletude, pois este faz apelo a um conteúdo. Porém, conforme Haack, o exemplo da demonstração da incompletude da teoria dos conjuntos põe em dúvida esta tese de Kneale, pois tal prova tem caráter estritamente formal, sem apelo a conteúdo.

O terceiro critério é indicado com base no conceito geral de que a Lógica é uma ciência formal que visa decidir os argumentos válidos. Tal concepção é baseada na ideia geral de que a Lógica é uma teoria da argumentação para avaliar os argumentos informais e estabelecer, por um procedimento mecânico, se uma fórmula é ou não um teorema. Haack critica esta concepção tradicional por ser bastante restritiva e excluir do campo da Lógica sistemas importantes, pois inclui o cálculo sentencial, que é decidível, mas exclui o cálculo de predicados, que não o é.

Por fim, o quarto critério é proposto pela própria Haack e consiste em definir a Lógica como uma ciência formal interpretada, i. e., um sistema formal que tenha alguma aplicação empírica possível (2002, p. 28, 34). Para a autora, este critério é bastante inclusivo e condescendente por incluir uma variedade ampla de sistemas lógicos formais criados ao longo da história da Lógica²². A vantagem deste seu critério é duplo em relação aos anteriores: de um lado, ele admite, em certo sentido, o conceito da Lógica como ciência formal e, ao mesmo tempo evita problemas conceituais com a definição de forma, com a condição mínima de que a forma seja definida por meio de sua relação a um conteúdo; de outro, ele é mais inclusivo por admitir vários sistemas lógicos que as outras concepções excluem.

Como cotejo final, pode-se dizer que o conceito clássico da Lógica como ciência só de

²² Neste seu conceito amplo, Haack classifica os sistemas lógicos em cinco grupos principais (lógica tradicional, clássica, ampliada, alternativa e indutiva), no interior das quais exemplifica uma lista com quatorze tipos de lógicas diferentes (2002, 28-9).

forma e não de conteúdo – tal como defendido por Kant e criticado por Haack – é problemático na atualidade, do ponto de vista tanto interno como externo à filosofia crítica. De um lado, internamente, isso pode ser visto criticamente sob três aspectos: primeiro porque a forma da Lógica Simbólica, à semelhança da Matemática, tem um conteúdo simbólico dado na intuição pura (os símbolos ou construtos lógicos); segundo porque a forma da Lógica Simbólica, similarmente à Matemática, tem referência ou aplicação empírica, i. e., ambas são órgãos da ciência; terceiro porque, mesmo o conceito supostamente ampliado da Lógica Transcendental, que visava, ao contrário da Lógica Aristotélica, referir a forma a um conteúdo empírico em geral, é limitado por fazer tal referência só mediante conceitos ou discursivamente, e não construtiva ou intuitivamente por símbolos formais, tal como o faz atualmente a Lógica Simbólica. De outro lado, externamente, porque o conceito de forma tem limites mal definidos no campo da própria Lógica Simbólica e Matemática com repercussões diretas sobre quais ramos destas duas ciências formais devem ser nelas incluídos ou excluídos.

Ao final de toda esta discussão, pode-se dizer que a visão mais acertada sobre o conceito das ciências formais consiste em estender ao campo da Lógica Simbólica a concepção de Kant elaborada no campo da Matemática. Com efeito, nesta última ciência formal, ele distinguiu o conceito da Matemática Pura e da Matemática Aplicada, ou seja, os sistemas matemáticos não interpretados e interpretados, respectivamente. Infelizmente, por razões históricas, ele não foi capaz de estender este conceito válido da Matemática à Lógica Aristotélica. Por sua vez, as reflexões filosóficas de Haack buscam formular um conceito mais abrangente da Lógica a título de uma ciência com forma e conteúdo, i. e., o de uma ciência formal interpretada. Todavia, a visão desta autora, apesar de ser bastante inclusiva, exclui os sistemas lógicos puros ou não interpretados. Como alternativa a tais limitações do conceito de Lógica formulado por esta autora, pode-se simplesmente estender o conceito de Kant sobre a Matemática ao campo da Lógica – algo que ele não fez – e assim elaborar-se corretamente o conceito tanto da Lógica Pura como da Lógica Aplicada, i. e., respectivamente, da Lógica interpretada e não interpretada.

Deste modo, pode-se concluir que tanto a Matemática como a Lógica são ciências formais puras e aplicadas. Neste conceito, vale para ambas as ciências formais, as mesmas condições estabelecidas, parcialmente por Kant e implicitamente por Haack, a saber: de um lado, a Lógica Pura e a Matemática Pura (ou não interpretadas) constituem apenas um conceito fraco da ciência formal²³; de outro lado, o conceito da Lógica Aplicada e da Matemática Aplicada (ou interpretadas) constituem o conceito forte da ciência formal. Portanto, a Lógica e a Matemática são ciências formais que admitem um conceito fraco e forte, conforme sejam, respectivamente, não interpretadas (puras) ou interpretadas (aplicadas).

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

DA COSTA, Newton e KRAUSE, Décio. O que é lógica. *Fundamento*, Florianópolis, n. 10, p. 11-19, 2015.

KANT, I. *Gesammelten Werken* der Akademie ausgabe aus den Bänden 1-23 (Elektronische Edition). Band III: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). Band IV: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781), *Prolegomena* und *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786). Band

²³ No fundo, Kant e Haack consideram o conceito puro, não interpretado ou fraco da ciência formal como equivocado, pois se trata de uma pseudociência. Kant conclui isso ao dizer que a Matemática Pura tem caráter ficcional ou fantasioso, enquanto Haack ao excluir a Lógica Pura do seu conceito de lógica com forma-conteúdo.

- IX: *Logik* (1800). Band X: *Briefwechsel* (2. Aufl. 1747-1788). Seit 2008 in: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnis-gesamt.html>.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ed. Nova Cultural. Col. Os Pensadores, 1980.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 2012.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1992.
- KANT, I. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- FEITOSA & PAULOVICH. *Um prelúdio à lógica*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- GENSLER, H. *Introdução à lógica*. São Paulo: Ed. Paulus, 2016.
- HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- KNEALE, W. The province the logic. In: *Contemporary British Philosophy*. Org.: Lewis. Série 3 (Allen and Unwin), 1956.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, 2000.
- LOPARIC, Z. Heurística kantiana. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: UNICAMP, p. 73-89, 1983.
- LUKASIEWICZ, J. *La silogística de Aristóteles: desde el punto de vista de la lógica formal moderna*. Madrid: Ed. Tecnos. (Trabalho original publicado em 1954), 1977.
- MORTARI, C. *Introdução à lógica*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- PAULOVICH, L & FEITOSA, H. *Um prelúdio à lógica*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- QUINE, W. *Filosofia da lógica*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1972.
- RYLE, G. *Formal and informal logic*. (In: Dilemmas). United Kingdom: Cambridge Univ. Press, 1954.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1987.
- SANGUINETI, J. *Lógica*. Pamplona (Espanã): Ed. Universidad de Navarra, 1985.
- SOUZA, L. Problemas lógicos das refutações do idealismo e das antinomias de Kant: sorites, petição de princípio e construtivismo. In: SOUZA, Jovelina (Org.). *Dossiê de Pesquisa do PPGFIL-UFGA*. Curitiba: Ed. CRV, p. 121-139, 2021.

O estético enquanto questão de origem e questão de referência

[*The aesthetic as a question of origin and a question of reference*]

Paulo Borges de Santana Junior¹

Universidade Estadual do Paraná (União da Vitória, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v21i3.95489

Resumo

O conceito de estético possui papéis importantes em cada uma das três *Críticas* de Kant, entretanto, em tais papéis é necessário reconhecer as equivocidades que rondam tal conceito. Nossa proposta é reconhecer em especial a equivocidade presente na *Crítica da Faculdade de Julgar*, momento em que o estético é pensado mais como uma questão de referência da representação do que como uma questão de origem. Pensando a natureza estética e lógica de uma representação como questão de origem, como em *KrV*, cada representação pode ser qualificada *ou* de lógica *ou* de estética, por outro lado, posta como questão de referência, essa disjunção exclusiva poderá, a depender do caso, transformar-se em disjunção inclusiva. Explorando o alcance e os possíveis motivos dessa mudança, espera-se compreender melhor a natureza transcendental de uma representação necessariamente estética, a saber, o prazer no juízo de gosto puro.

Palavras-chave: estético; lógico; espontaneidade; subjetividade.

Abstract

The concept of aesthetics has important roles in each of the three Kantian *Critiques*, however, in such roles it is necessary to recognize the equivocities that surround this concept. Our proposal is to emphasize the equivocality present in the *Critique of the Faculty of Judging*, because here the aesthetic is thought more as a question of reference of representation than as a question of origin. In the *KrV*, considering the aesthetic and logical nature of a representation as a question of origin, each representation could be qualified either as logic or aesthetics, but in the *KU*, placed as a question of reference, this exclusive disjunction may, depending on the case, turn into an inclusive disjunction. Exploring the possible reasons for this change, we hope to better understand the transcendental nature of a necessarily aesthetic representation, namely, pleasure in the judgment of pure taste.

Keywords: aesthetic; logical; pleasure; spontaneity; subjectivity.

¹ Professor do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), União da Vitória, PR. Doutor em Filosofia pela USP. E-mail: paulo.santana@ies.unespar.edu.br

Introdução

A definição de sensibilidade no começo de *KrV* (B 33) ressalta a receptividade do sujeito e sua capacidade de ser afetado por algo distinto de si. De fato, nas duas primeiras *Críticas*, o estético se mostra circunscrito ao âmbito da receptividade: quer seja enquanto receptividade do objeto na intuição (Estética Transcendental) quer seja enquanto receptividade da lei moral no sentimento de respeito (Dos móveis da razão prática pura). Todavia, a atividade reflexionante do juízo fornece uma perspectiva sobre a subjetividade que, levando o sentimento de prazer à abordagem transcendental, relativiza, a nosso ver, essa passividade da sensibilidade, uma vez que o prazer no juízo de gosto puro supera a explicação (psicológica) de algo que move e afeta o ânimo. Nesse artigo, trataremos de como a investigação transcendental fornece essa espontaneidade – outrora permitida apenas às representações intelectuais (princípios e conceitos) – ao sentimento de prazer, mesmo que, para tanto, seja necessário reavaliar o critério para a divisão entre o lógico e o estético.

Reforcemos que a superação da característica receptiva do estético não pode ser tematizada nos limites da tarefa do juízo com a determinação conceitual, cujo interesse seria a constituição de uma objetividade. Em vez de uma analogia com o conhecimento, convém identificar o núcleo comum entre o estético e o reflexivo. Se do ponto de vista da gênese da obra kantiana, os estudos sobre estética são cruciais para a descoberta do juízo reflexionante, tal juízo, uma vez concebido, fornece os fundamentos para a exposição da pureza do sentimento de prazer – sendo que puro nesse nível do transcendental significa ser livre tanto da materialidade da sensação empírica quanto da subordinação categorial. Conceber o mutualismo entre estético e reflexivo já implica muitas consequências, por isso, parece-nos conveniente explicitar as abordagens das quais nos aproximamos e, igualmente, aquelas das quais nos afastamos.

Enfatizando esse núcleo comum, afastamo-nos de uma tese que se repete nas leituras genéticas de Zammito e Dumouchel, a qual compreende a transformação da “crítica do gosto” em uma “crítica da faculdade de julgar” como uma guinada da preocupação do autor para fora da dimensão estética. Em vez de focar na autonomia do estético, tais intérpretes exploram as relações que o juízo reflexionante proporia em vista da moral ou do conhecimento da natureza. Acreditamos que suas propostas são bastante esclarecedoras quanto à contribuição do juízo reflexionante sobre os resultados e as articulações das críticas anteriores. No entanto, parece-nos desnecessário interpretar no espraiamento do juízo reflexionante para além do estético uma falha ou insuficiência da preocupação pela própria estética e por seu fundamento específico. Lembremos que é no campo juízo de gosto que se elabora a principal dedução da obra e a única digna de uma seção explicitamente designada como tal. De um ponto de vista genético, a decisão de Kant de fazer dessa dedução também a dedução “[d]o princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral” é posterior, dado que nas últimas linhas da Primeira Introdução de *KU*, o autor projeta quatro seções de deduções separadas para “a conformidade a fins da natureza” (EEKU, AA 20: 251)². Por isso, longe de ser um enfraquecimento da investigação sobre o estético, acreditamos que o seu fundamento *a priori* precisaria ser reforçado na base das guinadas que *KU* realiza (dentro dos limites da reflexão) em outros domínios. A aproximação com o estético seria, a nosso ver, um modo de caracterizar melhor a qualidade reflexiva que dirige à moral (§42; §59) e a força transcendental que se associa ao conhecimento das leis empíricas da natureza.

Reconhecendo a importância do sentimento de prazer – e não apenas do conceito de

² Nessa modificação, o juízo teleológico sai mais prejudicado, pois além de não possuir propriamente uma seção sobre a dedução própria de sua conformidade a fins, ele ainda perde uma divisão em sua analítica. “A segunda parte [- a do juízo teleológico -] contém igualmente [como a primeira] dois livros, dos quais o primeiro trará sob princípios o ajuizamento das coisas como fins naturais em relação à sua *possibilidade* interna, mas o outro [trará sob princípios] o juízo sobre a sua *conformidade a fins relativa*” (EEKU, AA 20: 251). Em vez de dividir dois livros da parte do juízo teleológico, esses conceitos especificam apenas os parágrafos iniciais da analítica desse juízo (Cf. §§63-66).

conformidade a fins – como elemento fundamental da atividade reflexionante (em geral), nossa posição se associa às interpretações que exploram a presença do prazer também entre os juízos de conhecimento das leis particulares da natureza. Por exemplo, a leitura exegética de Rego acerca da Introdução publicada, embora reconheça as dificuldades da letra de Kant, aponta para uma antecipação do juízo gosto à medida que o prazer puro estaria “conectado ao conhecimento empírico progressivo das leis específicas da natureza” (Rego, 2007, p. 55)³. Outro eco oportuno estaria na abordagem comparativa de Suzuki (2014), que sugere a descoberta do juízo reflexionante a partir da tematização do sentimento pelos britânicos (Suzuki, 2014, p. 306s). Nessas abordagens, em vez de reduzir o juízo reflexionante ao juízo estético, trata-se de buscar na singularidade do estético balizas fundamentais para a constituição dessa natureza reflexionante em oposição ao modelo da determinação conceitual – modelo predominante nas duas críticas anteriores. Ressaltando a especificidade imprescindível do estético, tais interpretações se chocariam, por exemplo, com a leitura de Guyer (2003) que tenta estabelecer no uso regulador das ideias as características básicas de todos os juízos reflexionantes. Em poucas palavras, parece-nos fundamental compreender que a subjetividade em *KU*, por sua ligação com o sentimento puro e não por um poder regulador, conseguiria fornecer explicações mais precisas sobre a atividade reflexionante (ou autorreferencial) da faculdade de julgar.

Além disso, de maneira mais direta, expondo uma oscilação de critérios acerca do âmbito estético, pretendemos, em especial, indicar o momento de uma necessidade subjetiva denominável – num diálogo com Meier – como não-lógica, razão pela qual discordamos mais diretamente da leitura de Allison (2001). Mesmo assumindo como centro da sua análise o juízo de gosto e não o teleológico, seu forte apoio sobre a seção V da Primeira Introdução (EEKU) o faz qualificar a conformidade a fins formal imediatamente enquanto lógica (intelectual). Essa identificação de Allison tem ainda duas outras bases: (i) o sentido de “lógica” que Longuenesse utiliza para explicar *KrV* – um sentido mais largo incluindo referência às condições sensíveis –; e (ii) as considerações em *Lógica Jäsche* sobre uma teoria da formação de conceitos empíricos⁴. Embora contenha uma pertinência inicial, essa interpretação atrapalha a compreensão de uma espontaneidade do sujeito que se constituiria fora dos limites do entendimento em geral.

Desse modo, defenderemos a seguir que, na Introdução publicada, essa conformidade a fins formal perderá essa qualificação de lógica e dependerá mais fortemente do sentimento de prazer, que – com a introdução da seção VI⁵ – favorece (a nosso ver) a tese do juízo estético

3 Segundo Rego, apesar de a Introdução apresentar a preocupação com a especificação da natureza numa seção anterior à do juízo de gosto, convém pensar a antecipação deste sobre aquele e, a partir disso, compreender suas afinidades e distinções.

4 Longuenesse também atribui a qualidade de lógica à conformidade a fins mais elementar do juízo reflexionante em geral, cf. Longuenesse, 2003. A partir dessa consideração, haveria um fundamento comum tanto aos juízos meramente reflexionantes e a construção de conceitos empíricos (caso em que o juízo seria simultaneamente reflexionante e determinante). Compartilhando esse ponto em comum, os intérpretes divergem em considerar se o juízo estético poderia ser considerado um juízo em que a busca por conceitos falha (Longuenesse, 2003, p. 146) ou não (Allison, 2001, p. 354; n.2). Nessa divergência, tendemos a concordar com Allison, pois para considerar uma flor bela não preciso pressupor que os conceitos do entendimento falharam em seu interesse no conhecimento. Com base no exemplo do § 16 de *KU*, podemos dizer que, embora seja empiricamente difícil, é possível, numa perspectiva, o sujeito ter o conhecimento de uma flor (como um botânico) e, em outra perspectiva, o sujeito abstrair de todo o seu conhecimento em plantas para apreciar esteticamente essa mesma flor (*KU*, AA 05: 231). Aqui a busca por conceitos não falha, porque a rigor ela nem começa. No entanto, para sustentar essa posição, acreditamos que é preciso romper com essa subordinação da conformidade a fins do juízo estético à conformidade a fins lógica.

5 Antes de apresentar o juízo estético ou a representação estética da conformidade a fins, a seção VI da introdução publicada trata da “ligação do sentimento do prazer com o conceito da conformidade a fins da natureza”. “A unificabilidade [*Vereinbarkeit*] descoberta entre duas ou mais leis empíricas e heterogêneas da natureza, sob um princípio capaz de abarcá-las, é o fundamento de um prazer bastante notável, frequentemente até mesmo de uma admiração – e uma admiração que não cessa mesmo quando já se tem bastante familiaridade [*bekannt*] com o seu objeto” (*KU*, AA 05: 187). Concentrando-se na primeira Introdução, Pimenta (2002) comenta que a presença desse prazer na investigação da natureza indicaria uma diferença específica da teleologia kantiana, através da qual, recusando o nível ontológico

como modelo mais apropriado do juízo reflexionante em geral. Na verdade, o nosso maior propósito é mostrar que essa discordância com Allison joga luz sobre uma oscilação entre as duas Introduções que atinge também o termo “lógico”. Como veremos abaixo, contrariando a terminologia de *KrV*, o “estético” assumirá um lugar *dentro* da dinâmica das faculdades de conhecimento superiores, enquanto o termo “lógico” se aproximará mais do âmbito objetivo.

1. A equivocidade do estético na Primeira Introdução de *KU*

Na Primeira Introdução, o problema sobre a acepção de estético fica mais evidente na seção VIII. Aqui o autor expõe claramente uma ampliação do campo estético tematizando de modo mais desenvolvido a equivocidade já anunciada em *KrV*. Retomando em parte a nota de *KrV* B 35, Kant sustenta que a crítica do gosto não pode ter um estatuto de ciência, mas o fundamento dessa proibição se modifica⁶. Em vez de dizer que é vão buscar “submeter o ajuizamento crítico do belo a princípios racionais” ou de sentenciar que suas “regras ou critérios são, segundo suas fontes mais importantes, meramente empíricas”, o autor coloca como impedimento a natureza necessariamente *subjetiva* do sentimento de prazer e desprazer, reconhecendo, porém, sua fonte *a priori* no juízo reflexionante. Essa mudança é necessária pois pelos argumentos de *KrV*, junto com a ciência do gosto, seria também descartada qualquer crítica do gosto de natureza transcendental. Essa modificação coloca Kant paradoxalmente como aquele que nega a cientificidade da estética ao mesmo tempo que lança as bases para pensá-la no interior da filosofia⁷.

Em *KrV*, o campo formal da sensibilidade foi reduzido apenas à receptividade do objeto (formas da intuição), sendo o sentimento excluído totalmente da dimensão transcendental. De fato, essa exclusão começa a ser relativizada em virtude do capítulo 3 de *KpV*, que reconhece uma instância *a priori* para os sentimentos despertados pela lei moral. O respeito é um sentimento⁸ que *expressa* a espontaneidade da lei moral ao explicitar que possui um fundamento de natureza inteligível. Assim, o sentimento de respeito é o resultado da espontaneidade do sujeito, mas enquanto sentimento ele permanece uma receptividade⁹. Por isso, nós diríamos que, em

da representação de fim natural, o deslumbramento humano com a natureza seria, em vez de uma dádiva divina, algo completamente explicado nos limites das faculdades humanas.

6 Para uma análise mais concentrada desse tema que contempla a herança de Baumgarten e Meier e que se posiciona transversalmente nas obras de Kant desde os anos 1970, cf. Mcquillan, 2017. Segundo Mcquillan, Kant debateu bastante esse problema ao longo dos seus cursos de Lógica, incluindo o debate sobre o critério da ciência da lógica e da estética. Indicando que Kant diz se apoiar na visão de Home para defender que a estética não seria uma ciência, o intérprete faz a seguinte precisão. “Kant está errado em atribuir essa visão a Home. Na verdade, Home se refere à crítica como uma ‘ciência’ várias vezes em seus *Elements of Criticism* (1762). Ver Home, H. (2005, p. 64, 217) *Elements of Criticism*, P. Jones (ed.), Indianapolis” (Mcquillan, 2017, p. 123).

7 Como bem nota Amoroso ([1998] 2013), Kant tende a evitar o uso do substantivo estética, fazendo quase que exclusivamente o uso de seu adjetivo; todavia, ainda que pareça paradoxal, Kant seria decisivo para uma compreensão moderna do termo estética enquanto filosofia do belo e da arte. Em todo caso, a única menção do termo estética no substantivo é bem significativa, pois surge junto com a qualidade transcendental, cf. *KU*, AA 05: 269-70. Sobre a distinção entre o uso raro do substantivo estética e o uso constante da qualidade estético, Cf. Wieland, 2001 § 1 e §2. Para Wieland, é importante negar que o adjetivo “estético” se restrinja aos limites do mundo do gosto, vinculando-o ao sentido de “doutrina” [*Lehre*] da sensibilidade em geral.

8 Nossa afirmação categórica de o respeito ser um sentimento está calcada no modo como Kant vincula o respeito enquanto móbil a um efeito da lei moral sobre a sensibilidade no terceiro capítulo de *KpV*. No entanto, convém mencionar o importante debate sobre uma possível interpretação intelectualista do respeito sobretudo em nome de uma aproximação com a consciência, como indica a letra de Kant: “A consciência de uma livre submissão da vontade à lei [...] é o respeito à lei” (*KpV*, AA 05: 80) “A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se respeito. (GMS, AA 04: 401). Para a reconstituição desse debate, cf. Mccarty, 1993 e Herrera 2000.

9 Num diálogo com Heidegger e numa perspectiva fenomenológica, Calori atribui ao respeito uma característica similar à da imaginação “como a elevação na própria submissão, isto é, a espontaneidade

KpV, a espontaneidade continua sendo prerrogativa intelectual, ainda que o sentimento possa ter uma fonte ou fundamento *a priori* – é assim que interpretamos a necessidade de a representação da lei moral mover o sentimento do sujeito e despertar o respeito¹⁰. Diferente disso, o sentimento de prazer de KU precisa ser imediato à própria atividade das faculdades do sujeito, por conseguinte, seria possível caracterizá-lo, por si mesmo, como espontâneo. Diante dessa peculiaridade, mesmo que Kant não considere a estética uma ciência, a caracterização de espontaneidade sensível *a priori* nos parece uma contribuição digna de nota para a constituição desse campo na história da filosofia¹¹.

Em linhas gerais, ainda que, na seção VIII da Primeira Introdução, Kant repita sua discordância em denominar por estética o campo do sentimento de prazer e desprazer, o autor submete-se a essa denominação, desde que respeitemos a diferença entre o nível da *representação* e o nível do *juízo*. Enquanto qualidade da representação (ou mais precisamente do modo-de-representação), o estético conteria a equivocidade de designar uma propriedade transferível ao objeto (as formas da intuição) ou uma mera modificação do estado do sujeito (sentimento). Sublinhamos que Kant afirma a qualidade de estético em virtude da *origem* da representação na sensibilidade e percebe uma equivocidade acerca da *função* dessa representação se referir ao objeto ou simplesmente ao sujeito. Como veremos, a solução dessa equivocidade na Introdução publicada será diferente e, a nosso ver, isso é essencial para o sentido definitivo de estético.

Na Primeira Introdução, aquela equivocidade desapareceria (facilmente) enquanto qualidade do juízo; e, enquanto qualidade do juízo, Kant não vê problema na relação do termo estético com o âmbito do sentimento de prazer¹². Com base nos cursos de Lógica de Kant,

receptiva” (Calori, 1996, p. 22). Assim, no caso do respeito, o estatuto espontâneo atribuído à sensibilidade se coloca na dimensão ética e em relação com o sujeito *moral*. Concordamos com Calori que “a redução ética do sensível abre uma nova dimensão da nossa sensibilidade” (Calori, 1996, p. 40), no entanto, queremos chamar atenção para uma nova abertura feita pela dimensão reflexiva do juízo. E desta vez sem a influência da determinação moral.

10 “[o respeito] é considerado como *efeito* da lei moral sobre o sujeito e não como *causa* desta [lei]” (GMS, AA 04: 401). Na verdade, com base nos ganhos de KU, é possível reinterpretar essa restrição como sugere Calori. O intérprete considera que o respeito não seria “o *efeito* de uma representação, mas a expressão sensível, a ressonância afetiva dessa própria determinação [da vontade moral]: essa determinação coloca o ânimo [*esprit*] num certo estado que é sentimento.” (Calori, 1996, p. 43). De fato, acreditamos que assumir diretamente essa tese, que pressupõe uma noção meramente reflexiva do (estado de) ânimo, criaria estranheza para a caracterização do próprio respeito que precisa ser considerado enquanto um sentimento *determinado por algo* acima da sensibilidade (que por isso mantemos como representação intelectual), em todo caso, Calori demonstra ter ciência disso em sua proposta de “alargar a lição do capítulo III da Analítica [de KpV]” em seu texto de 2015. Para além desses detalhes, gostaríamos de ressaltar nossa afinidade com a interpretação de Calori em indicar o respeito como o meio do caminho de Kant em relação a uma caracterização transcendental do sentimento. No caso de Calori, o final de seu texto indica que faltaria a Kant separar a noção de sentimento da noção de faculdade de desejar, algo que ele qualifica como “a autonomização do sentimento como faculdade que reclama deste fato uma crítica específica” (Calori, 1996, p. 46). Sem negar a importância desse passo, de nossa parte, insistimos que seria a característica da reflexividade do estético em KU, o aspecto mais elementar que possibilitaria expor uma espontaneidade própria no sentimento.

11 Cf. Dumouchel, 1999, 7-15. Embora sua interpretação genética acabe por diminuir a importância do sentimento de prazer em KU, Dumouchel (2001) já indicou um importante caminho acerca dos benefícios de um “alargamento da noção de sentimento” (2001, p. 181) para o aprofundamento da dimensão subjetiva em Kant, concluindo que, em virtude do respeito, do gosto pelo belo e pelo sublime, alguns elementos da afetividade “não poderiam ser classificados sem maiores precisões entre os fenômenos passivos” (p. 180). Respeitando as análises do intérprete, sobretudo, em relação à receptividade prática, discordamos de sua caracterização do prazer acerca do belo diluída em termos de inatividade (p. 175) ou circunscrita ao campo da receptividade subjetiva (p. 177). A nosso ver, tal caracterização desvirtua a relação *imediate* do prazer com a atividade das faculdades enquanto livre-jogo que, embora não resulte num conhecimento ou numa determinação objetiva, indica mais propriamente um novo tipo de espontaneidade do que de uma receptividade (como defenderemos com mais rigor abaixo).

12 “Caso se quisesse utilizar um juízo estético para a determinação objetiva, ele seria tão claramente contraditório que a expressão estaria suficientemente garantida contra mal-entendidos. (...) Com a denominação ‘um juízo estético sobre um objeto’ já se indica, portanto, que uma dada representação é relacionada a um objeto, mas por juízo não se entende aí a determinação do objeto, e sim do sujeito e de seu sentimento” (EEKU, AA 20: 222-3).

podemos supor que esse movimento é orientado pelo §311 do *Auszug* de Meier, que indica no nível do juízo uma função que, transgredindo as regras de objetividade (ou da lógica), designaria o próprio estado subjetivo do ânimo.

§311. Os juízos que, ao mesmo tempo, representam o estado de ânimo acerca de um certo juízo são juízos que não são lógicos (*iudicia non logica*). Por exemplo, “Oh, quão grande é o autoengano do pecador!”. Tais juízos são bastante práticos, e, com eles, os conhecimentos eruditos não são somente eruditos, assim é necessário atentar [*sich hüten*] que nem todos os juízos são única e meramente lógicos.

Essa dimensão não-lógica aparece vagamente em Meier, porém, é uma questão que Kant parece desenvolver mais em suas aulas¹³. Para Kant, em vez de *prática*, essa instância não lógica será chamada de estética. No entanto, essa solução não é tão boa quanto inicialmente parece, pois, ao eliminar a equívocidade do termo estético no nível do juízo, Kant acaba criando uma equívocidade para o próprio adjetivo “lógico”, que parece ter passado inadvertidamente pela primeira Introdução.

Primeiramente, há o sentido de lógico nas seções V, VI e VII da primeira introdução. Aqui a expressão “uso lógico do Juízo” segue o paralelismo da expressão “uso lógico” do entendimento e da razão em *KrV*; ainda sob tal paralelismo, as expressões “sistema lógico de leis empíricas” e “conformidade a fins lógica” significam um âmbito formal no qual o pensamento se coloca abstraído de qualquer conteúdo considerado *in concreto* final. Nessa acepção encontramos uma afinidade com *KrV*, onde o lógico é designado para apontar uma característica formal do conhecimento em distinção do seu valor objetivo ou real. Por exemplo, possibilidade lógica é diferente de uma possibilidade objetiva (*KrV* B 101) ou de uma possibilidade real (B 302), limitando-se a designar um aspecto formal do conhecimento a ser relacionado com a matéria do conhecimento, com o objeto dado. O mesmo ocorre com termos como “realidade ou verdade lógica” (B 101) e “significado lógico” (B 186). Direcionado ao uso das faculdades racionais – entendimento, juízo e razão (B 363) –, a qualidade “lógico” também indicava um momento anterior (do ponto de vista da apresentação) ao transcendental¹⁴, momento que, em todo caso, lhe serviria como fio condutor (B 109) ou como critério de parentesco (B 395). Por essa última acepção, podemos dizer, em linhas gerais, que o “lógico” habitava todo o campo formal ativo das faculdades de conhecimento abstraídas da referência objetiva. É nesse sentido de ausência de referência objetiva (e não como representação intelectual) que é necessário compreender a qualificação de lógica atribuída à conformidade a fins na seção V de *EEKU* enquanto “concordância com as condições subjetivas do Juízo quanto à conexão possível do todo de uma experiência” (*EEKU*, AA 20: 217).

No entanto, na seção VIII (logo depois de o autor responder ao problema da equívocidade da qualidade estética) o sentido de lógico rompe essa afinidade com *KrV*. Em virtude da formulação do juízo reflexionante, o lógico se desloca para uma dimensão objetiva. Isso ocorre,

13 Cf. V-Lo/Philippi, AA 24: 465; V-Lo/Politz, AA 24: 580; V-Lo/Busolt, AA 24: 666, em que Kant corrige Meier substituindo juízos práticos por juízos estéticos. Nossa hipótese ainda se inspira na abertura do texto de Brandt (2013), que cita essa referência a Meier e indica a necessidade de pensar uma lógica específica para a natureza subjetiva do juízo estético.

14 Na verdade, em contraste com o transcendental, a qualidade “lógico” até coincidiria com um aspecto subjetivo como percebemos em B 676: “[Em relação à unidade sistemática da índole dos objetos ou da natureza do entendimento], um princípio transcendental da razão [...] tornaria a unidade sistemática necessária não apenas subjetiva e logicamente (como método), mas também objetivamente”. Sobre essa coincidência entre o lógico e o subjetivo em *KrV* que é rompida em *KU*, Horstmann prefere explicar pela modificação do sentido de transcendental: “[N]a *Crítica da Razão Pura*, o significado [- de transcendental -] exclui a conotação da necessidade subjetiva, mas na *Crítica do Juízo* essa posição foi abandonada. O significado do termo ‘transcendental’ aqui não exclui mais a necessidade subjetiva, sem se tornar sinônimo do termo ‘lógico’ como empregado na primeira *Crítica*” (Horstmann, 1989, p. 170). Não nos opomos a essa abordagem de Horstmann. De fato, a mudança no significado de lógico e estético também afeta a noção de transcendental (ou vice-versa). Todavia, por rigorismo nosso, no que tange aos termos em inglês utilizados por Horstmann, apenas trocaríamos o verbo excluir por superar (talvez o próprio intérprete alemão tenha pensado em *aufheben*).

de início, quando a qualidade lógica abarca “todo juízo determinante” pela simples razão de o “predicado [de tal juízo ser] um conceito objetivo dado” (EEKU, AA 20: 223). Ou seja, é a referência de um juízo ao seu objeto que o qualifica como lógico, em contrapartida, será estético um juízo que, antes de seu *uso objetivo*, apresente a sua “condição subjetiva e meramente sensificável [*subjective blos empfindbare Bedingung*]” (EEKU, AA 20: 223). Essa referência ao objeto ligada ao termo “lógico” se repete ainda nas seções XI e XII (EEKU, AA 20: 247) e em especial em EEKU, AA 20: 250, para diferenciar no interior do juízo reflexionante a qualidade estética e a teleológica.

Em vez de uma contradição entre esses dois sentidos de lógico, podemos dizer que há uma oscilação entre um sentido de lógico mais ligado à Lógica geral e um segundo sentido mais ligado à Lógica transcendental – sendo este, por sua vez, interessado em uma objetividade dos conceitos. Em todo caso, nossa intenção é considerar essa equivocidade do termo “lógico” como sintoma da ampliação do campo *formal estético*. Em *KrV*, o lógico representava como um todo as atividades das faculdades de conhecimento superiores antes da aplicação das categorias ao objeto, presente inclusive nos juízos de percepção do *Prolegômenos*. O âmbito formal da estética se restringia a uma faculdade receptiva para o objeto do conhecimento. Porém, em *KU*, as atividades das faculdades de conhecimento em sua espontaneidade sem objeto possuem uma condição subjetiva caracterizada como meramente sensificável¹⁵. Assim, a consideração dos juízos de um ponto de vista formal ganha agora, além de uma *forma lógica*, uma relação sensificável entre as faculdades de conhecimento.

2. A reformulação da equivocidade na Introdução Publicada

Em todo caso, o adjetivo “sensificável” não é a resposta final de Kant para designar essa ampliação do campo formal estético, visto que temos uma importante reformulação desse problema na Introdução publicada. Recapitulando o nosso recorte da argumentação de EEKU, dissemos anteriormente que, ao tentar superar a equivocidade do termo “estético” no nível da representação transportando sua abordagem para o nível do juízo, o autor projetou uma equivocidade no próprio termo “lógico” designando ora todo âmbito formal do Juízo (seções V-VII) ora designando a parte desse âmbito que possui uma referência objetiva ou um conceito dado (seções VIII-XII). Na Introdução publicada, Kant muda a estratégia e permanece no nível da representação para explicar aquela equivocidade do estético.

Aquilo que é meramente subjetivo na representação de um objeto, isto é, que estabelece a sua relação ao sujeito, e não ao objeto, é a sua índole estética; aquilo, porém, que nela serve para a determinação do objeto (para o conhecimento), ou que pode ser empregado para tal, é a sua validade lógica. No conhecimento de um objeto dos sentidos aparecem ambas as relações (KU, AA 05: 188-9).

Através dessa reformulação percebemos que estético designa algo na representação que se refere imediatamente ao sujeito e que, a partir daí, especifica-se em receptividade dos objetos ou em sentimento (KU, AA 05: 189). Em outras palavras, a equivocidade insuperável indicada na Primeira Introdução da qualidade estética no nível da representação se torna os dois modos

¹⁵ “Enquanto nesta última [na faculdade de julgar lógica] subsumimos sob conceitos, na [faculdade de julgar] estética se dá sob uma relação meramente sensificável [*bloß empfindbares Verhältniß*] da imaginação e do entendimento reciprocamente afinados entre si na forma representada do objeto” (KU, AA 05: 290-1). Interpretamos que, quando Kant caracteriza, entre as seções V-VII, o uso lógico do juízo e a conformidade a fins lógica, esses termos não se opõem ao juízo estético e a conformidade a fins estética. Pois naquela seção “lógico” designa apenas âmbito formal e juízo reflexionante em geral, ou seja, o termo “lógico” não carrega nenhuma determinação intelectual oposta a uma possível qualidade formal estética. Àquela conformidade a fins meramente formal da seção V, soma-se (sem maiores explicações) a qualidade estética para o juízo de gosto ou a qualidade propriamente lógica (o conceito dado) para o juízo teleológico. Em suma, não enxergamos uma subordinação da estética a uma conformidade a fins formal e lógica (como defende Allison).

de referência da representação no conhecimento de um objeto dos sentidos. Assim, o espaço ao mesmo tempo é “simplesmente subjetivo na minha representação [das coisas]” e “uma parte do conhecimento das coisas enquanto fenômeno [*Erscheinung*]”. Segundo a referência subjetiva do espaço, compreendo o objeto “meramente enquanto fenômeno”, suspendendo considerações sobre o que o objeto possa ser em si mesmo – essa seria a natureza estética do espaço. No entanto, essa “qualidade subjetiva” conteria também uma validade objetiva, pois sem ela – e sem a diferença em geral entre fenômeno e coisa em si – o meu conhecimento do objeto não seria rigorosamente completo. Assim, Kant estabelece na representação do espaço um momento de coincidência da natureza estética com a lógica. De igual modo, a própria sensação carrega essa duplicidade estética e lógica, pois a apesar de ela se referir ao “que é simplesmente subjetivo” das representações, ao mesmo tempo, ela carrega a *materialidade* pela qual concebo algo como “existente”. Espaço e sensação servem à determinação do objeto do conhecimento de maneira completamente diferente – o primeiro pela forma, o segundo pela matéria –, mas isso já basta para que sua representação, cuja origem é estética, exerça uma *função* para o conhecimento, a qual será qualificada de lógica.

O que significa ou o que permite essa atribuição de uma dupla natureza (estética e lógica) para o espaço (representação sensível formal) e a sensação (representação sensível material)? A natureza estética era afirmada em *KrV* em virtude da *origem* da representação, mas agora se faz necessária uma mudança de critério. Agora, em vez da origem na sensibilidade, estético é aquilo que se restringe meramente à subjetividade, enquanto lógico é aquilo que pode servir (de qualquer modo) para a “determinação do objeto”. Superando essa condição da origem, o juízo estético se dirige a uma relação das faculdades de conhecimento, que em virtude de prescindir do conhecimento será nomeada de *jogo*. Com essa mudança de critério, a equivocidade do termo estético deixa de ser um abuso da linguagem, expressando, então, a característica de as representações de um objeto dos sentidos (enquanto espaço ou sensação) realizarem simultaneamente duas funções distintas¹⁶.

Mas o que nos interessa é a especificação de uma representação estética que *não* pode fazer parte do conhecimento do objeto: *o prazer (e o desprazer)*. Ressaltemos que a partir desse novo critério acerca do estético, a definição de prazer não precisa recorrer a uma *origem* na sensibilidade (no sentido interno-externo ou em um sentimento determinado pela lei moral):

Aquela subjetividade em uma representação que não pode fazer parte do conhecimento é o prazer ou desprezar a ela ligado; pois, através dele, mesmo que ele possa ser o efeito de algum conhecimento¹⁷, não conheço nada no objeto da representação (KU, AA 05: 189).

O prazer e o desprazer são o subjetivo numa representação em particular, porém, diferentemente tanto da forma do espaço quanto da matéria da sensação¹⁸, carregam a restrição de não poderem “de modo nenhum ser parte do conhecimento”. Assim, delimitando-se a um aspecto da referência subjetiva em qualquer representação (mesmo que não possuam

¹⁶ Acreditamos que Wieland não reconhece essa mudança de critério e, por esse motivo, tende a comentar essa autorreferência por meio da metáfora dos dois troncos do conhecimento e da inescrutabilidade de sua raiz (2001, p. 52). Através dessa explicação, a autorreferência é considerada como uma modificação do sentido interno, cuja natureza seria originalmente sensível.

¹⁷ Para nosso argumento, convém precisar que Kant não afirma que todo prazer seja um “efeito de algum conhecimento”, mas apenas que mesmo no caso de um prazer ser o efeito de um conhecimento, tal prazer não contribuiria em nada com a tarefa de conhecer de um objeto.

¹⁸ Em seu comentário sobre a diferença entre validade e realidade objetiva, Zammito trata da complexidade da sensação em ser grandeza intensiva que indica a realidade objetiva de alguma representação (e desse modo, faz parte do conhecimento, preenche a aparência), mas que ela não é uma representação objetiva (Zammito, 1992, p. 64-66). Em relação ao modo como o intérprete explica o juízo de percepção, diríamos que é sintomático a ausência de referência ao sentimento de prazer. Na verdade, a análise de Zammito se limita ao juízo de percepção que *podia* se tornar juízo de experiência. A nosso ver, o juízo estético, ao manifestar sua concordância enquanto prazer, não pode se tal juízo, ou seja, não pode ter interesse cognitivo.

propriamente uma *origem* na sensibilidade), Kant fornece uma definição de prazer e desprazer que prescinde da receptividade do sensível, pois aqui o estético é essencialmente a mera referência ao sujeito. O prazer é, de fato, um sentimento, porém sua determinação se encontra imediatamente na referência subjetiva, que integra uma representação sob a condição de não servir *de nenhum modo* ao conceito do objeto. Por fim, o prazer, ao se referir apenas a uma *forma* singular de nossa apreensão – desconsiderando tanto um conceito para tal apreensão quanto a sua matéria enquanto sensação –, recusa a índole lógica ou objetiva sem, contudo, restringir-se necessariamente às condições *privadas* de um único sujeito. Essa ressalva precisa ser feita pois, quando esse prazer, separado tanto da objetividade do intuído quanto da individualidade do sujeito, liga-se imediatamente à conformidade a fins específica na apreensão, tal ligação expressa uma necessidade (não lógica) para “todo aquele que julga em geral” (KU AA 05: 190). A partir desse prazer, a faculdade de julgar reflexionante encontra, nos limites das condições subjetivas, uma forma universal ou comunitária, caracterizando-se enquanto gosto, mas também enquanto faculdade digna de uma investigação *transcendental*.

Em vez de uma questão de origem, agora é a subjetividade presente numa representação que caracteriza a sua natureza estética, conseqüentemente, tal natureza, por si mesma, mantém sua oposição ou distinção com a natureza lógica – sendo esta compreendida agora como “aquilo que pode servir ou é utilizado para a determinação do objeto”. Em todo caso, resta novamente frisar o detalhe exemplificado pelo caso do espaço e da sensação: uma representação de origem na sensibilidade, portanto, possui também uma natureza lógica ao servir para o conhecimento de um objeto quer enquanto forma da intuição quer enquanto materialidade de algo como existente. A renúncia completa à natureza lógica, na verdade, precisa ser posta apenas na demarcação da esfera estética pertencente especificamente ao prazer ou ao gosto, que, não obstante, pretende estabelecer ligação com um fundamento ou princípio *a priori*.

Outro ponto importante na definição mencionada é a preferência de Kant em utilizar o verbo ligar [*verbunden*]¹⁹ para tratar do prazer ocasionado por certas representações (conformes a fins). Enquanto haveria, segundo a letra de Meier, uma afecção da representação viva sobre às faculdades do sujeito, para Kant, em vez de uma relação do tipo causa-efeito (que indicaria uma explicação psicológica²⁰), pode existir uma ligação imediata entre um prazer e uma mera representação. Essa escolha nos parece acentuar uma característica espontânea a esse prazer. Segundo o § 15 de *KrV*, temos que “nós não podemos nos representar nada como ligado ao objeto, sem ter antes ligado ele próprio; e a *ligação* entre todas as representações é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas apenas executada pelo próprio sujeito, porque ela é um ato de sua espontaneidade” (*KrV* B 130, adaptado). Essa escolha terminológica nos parece decisiva para indicar uma espécie de prazer pertencente a um ânimo ativo. Livre tanto de uma ligação empírica dada pela representação (no caso de uma representação atrativa do objeto) quanto de uma ligação de subordinação conceitual (no caso do interesse moral), a relação entre o sentimento de prazer e uma representação qualquer, no juízo de gosto puro, ocorre como uma “causalidade em si” ou “causalidade interna” ao próprio ânimo, a qual se define como “conservar [*erhalten*], sem qualquer propósito ulterior, o estado da própria representação e a atividade [*Beschäftigung*] das faculdades cognitivas” (KU AA 05: 222).

A espontaneidade em questão tão livre do prazer dos sentidos quanto da determinação moral será tipificada como o *jogo* das faculdades:

Se o prazer está ligado à mera apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição, sem qualquer relação com um conceito para um conhecimento determinado, então a representação não se relaciona aí ao objeto, mas tão somente ao sujeito; e o prazer não pode exprimir nada mais que a adequação desse [objeto] às

19 Repetindo a citação: “Aquela subjetividade em uma representação que não pode fazer parte do conhecimento é o prazer ou desprezar a ela ligado [*die mit ihr verbinden Lust oder Unlust*]” (KU, AA 05: 189).

20 De fato, Kant pensava anteriormente que essa divisão entre conhecimentos mortos e vivos de Meier pertenceria a Psicologia (V-Lo/Blomberg, AA 24: 250; ano de 1771).

faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade de julgar reflexionante, (e apenas enquanto aí estão)²¹, bem como, portanto, uma conformidade a fins formal e subjetiva do objeto (KU, AA 05: 189-190).

O jogo das faculdades não entrava no propósito de *KrV*. Pelo contrário, uma de suas tarefas é provar que as faculdades de conhecimento produziam representações com referência objetiva, distinguindo-as de um mero jogo. Lembremo-nos que Kant afastava-se da dimensão do jogo explicitamente ao preferir a metáfora do *trabalho* (B XXXVII)²². Assim sendo, o campo formal e ativo das interações entre as faculdades de conhecimento pensava-se em *KrV* pelo prisma da lógica, sendo a Lógica transcendental tratada como uma especificação daquele campo mais geral. Mesmo sem pretender dizer que Kant *fundamenta* a Lógica transcendental sobre a Lógica geral, trata-se de notar que esta é o ponto de partida da exposição daquela, que, por sua vez, faz abstração não só dos objetos empiricamente dados, mas também de uma parte das relações das próprias faculdades superiores – parte que não servia ao conhecimento, mas que ganha índole transcendental em *KU*. Assim como a Estética transcendental exclui de seu âmbito a sensibilidade enquanto sentimento, a Lógica transcendental não está interessada em uma parte do pensamento, a saber, o pensamento enquanto livre jogo das faculdades²³.

Em vez de se perguntar “como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento?” (*KrV* B 122), *KU* tem que argumentar, constantemente, que as condições subjetivas do juízo reflexionante *não* possuem poder de determinar o objeto. Essa inversão no tratamento da subjetividade precisa ser grifada para compreender o nível mais fundamental da terceira *Crítica*. Livre da expectativa por uma ciência ou por uma atividade determinante, o prazer puro (“ligado à mera apreensão da forma de um objeto da intuição” *KU*, AA 05: 190) consegue indicar a relevância *transcendental* das faculdades de conhecimento enquanto jogo²⁴. Desse modo, o juízo estético, embora seja um juízo totalmente diferente em relação aos juízos de conhecimento, desvenda uma relação que ocupará essa dimensão *a priori* das faculdades de conhecimento que faltava em *KrV*, a saber, uma dimensão subjetiva transcendental *sem validade objetiva*.

21 Reforçaríamos que esse parêntese busca precisar que se trata da sensibilidade enquanto apreensão ou percepção e não enquanto imaginação ou a faculdade de fazer presente um objeto ausente.

22 Essa restrição no que tange à *Analítica* é colocada em termos mais diretos por Lebrun. “A tarefa da *Analítica* [de *KrV*] foi expressamente restringida. Aqui, diz Kant, não nos propomos a analisar os conceitos, mas apenas a investigar os conceitos *a priori* dados com o entendimento, e essa pesquisa que toma como fio condutor ‘as funções lógicas da unidade nos juízos’ está ordenada ao fato lógico do juízo. O que representa dizer que aqui os conceitos são encarados apenas como *predicados* ‘de outras representações em juízos possíveis’ – como *instrumentos disponíveis*. Cf. B 85-86; Rx 3049, 3053.” Lebrun, 2002 [1970], 369.

23 Wieland incumbe-se, a nosso ver, de maneira satisfatória de explicar essa ausência em *KrV*. Para Wieland (2001, §19) a exemplaridade do gosto para o exame mais profundo do Juízo acaba por revelar um campo prévio ou uma pré-história do conhecimento. No entanto, como ainda assinala Wieland, essa camada mais profunda diz respeito apenas ao conhecimento em geral, isto é, ao momento em que o ânimo mobiliza suas faculdades de conhecimento *sem* ou *antes* da interferência objetivante de uma categoria do entendimento. Assim, essas características da faculdade de julgar pode fazer parte de uma gênese subjetiva, mas sem acrescentar algo à fundamentação da validade objetiva de um conhecimento concreto. Ou seja, para não pensar que *KU* acrescenta condições de objetividade a mais para o conhecimento teórico, convém ressaltar que o contexto da gênese ou da descoberta de um possível conhecimento – contexto em que habita o poder reflexionante – não pode ser confundido com o âmbito de sua legitimação (que fora estabelecido por *KrV*).

24 Em todo caso, não se trata dos jogos com conceitos vazios ou abstratos. É no campo da apreensão e da percepção que o jogo das faculdades se expressa, indicando uma espontaneidade discriminável no campo das “intuições sem conceitos” – outrora simbolizado como cego na perspectiva do interesse teórico. Em virtude do prazer e de tal ligação ocorrer no nível da percepção, parece-nos equivocado considerar essa conformidade a fins formal e subjetiva como lógica, tanto por ela prescindir de referência objetiva quanto por Kant negar a tal conceito o estatuto de categoria (*EEKU*, AA 20: 219-220). Desse modo, interpretamos a conformidade a fins formal e subjetiva como a indicação de uma espontaneidade estética do sujeito.

Considerações Finais

Tomar o juízo estético como o modelo para o juízo reflexionante em geral, portanto, não significa reduzir o último a uma identidade com o primeiro, mas compreender que o *princípio* reflexionante tem sua exposição inteiramente *a priori apenas* na primeira parte, ao passo que, no juízo teleológico, esse princípio se associa a algo a mais quer da experiência (no caso organismo) quer da própria razão (fim derradeiro) – momento em que a analogia com o uso regulador das ideias ou com a formação de conceitos empíricos poderia encontrar maior pertinência. Ao analisar a subjetividade dos juízos de gosto, o sistema crítico reivindica um princípio inteiramente *a priori* que, desviando-se tanto da objetividade da natureza ou da liberdade quanto de uma objetividade dada empiricamente, diz algo específico acerca do conhecimento em geral²⁵.

Em uma crítica da faculdade de julgar, a parte que contém a faculdade de julgar estética lhe pertence essencialmente, já que somente esta contém um princípio que a faculdade de julgar coloca de maneira inteiramente *a priori* no fundamento de sua reflexão sobre a natureza, qual seja, o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza, segundo suas leis particulares (empíricas), para a nossa faculdade de conhecimento, uma conformidade a fins sem a qual nosso entendimento se veria perdido na natureza²⁶ (KU, AA 05: 193).

A cisão entre a qualidade estética e lógica cumpre uma função arquitetônica na doutrina dos elementos das duas primeiras *Críticas*, que por sua vez sempre precisam pensar a *articulação* entre sensibilidade e entendimento. Por isso, a modificação de critério para o par estético e lógico – operada em *KU* – implica na abertura dessa arquitetônica a uma nova relação entre as faculdades de conhecimento: o jogo das faculdades, ou seja, uma espontaneidade que liga *a priori* representações apenas para o sujeito, sem determiná-las segundo uma validade objetiva. Em *KrV*, estético e lógico se cindem no conhecimento teórico em função da representação com referência (ou validade) objetiva, que se especifica segundo sua *origem* na sensibilidade ou no entendimento em geral. Em *KpV*, essa cisão ocorre na determinação da vontade em função de a lei moral incidir sobre o entendimento em geral (princípios e conceitos) ou sobre a sensibilidade (móvil). Na obra em que tal cisão deixa de ser um momento na doutrina dos elementos para ser a divisão primordial, aqueles opostos se cindem no juízo reflexionante em virtude da representação da conformidade a fins em sua referência apenas subjetiva enquanto jogo das faculdades. Assim, a divisão entre lógico e estético indica se tal jogo exerce alguma contribuição para o conhecimento (mesmo que seja uma contribuição de natureza distinta do juízo determinante²⁷) ou se tal jogo limita-se a indicar o prazer ligado imediatamente numa apreensão.

Nessa abordagem exegética e comparativa das Introduções de *KU*, afastamo-nos de uma perspectiva logicista do juízo reflexionante, compreendendo que o campo do estético, ao adquirir uma instância formal no interior das faculdades de conhecimento, explicita uma subjetividade reflexiva, a partir da qual se estabelecerá rigorosamente um novo princípio *a*

25 “Um juízo estético em geral pode, portanto, ser definido como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto), ainda que possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral” (EEKU, AA 20: 224).

26 “A faculdade de julgar estética é, portanto, uma faculdade singular de ajuizar coisas segundo uma regra, mas não segundo conceitos. A faculdade de julgar teleológica não é uma faculdade singular [de ajuizar], mas apenas a faculdade de julgar reflexionante em geral, na medida em que procede segundo conceitos – como ocorre em toda parte no conhecimento teórico –, mas considerando certos objetos da natureza segundo princípios particulares, quais sejam, aqueles de uma faculdade de julgar meramente reflexionante que não determina objetos; então ela pertence à parte teórica da filosofia no que diz respeito à sua aplicação, e, devido a seus princípios particulares – que não são determinantes, como devem ser os de uma doutrina –, constitui também uma parte especial da crítica” (KU, AA 05 194).

27 Por conta disso, não consideramos que a heurística consiga abarcar todo o campo do juízo reflexionante, mas apenas do juízo reflexionante passível de alcançar uma natureza lógica. Esse seria o núcleo da nossa discordância com a proposta de Guyer (2003) em encontrar no uso regulador das ideias e em sua natureza heurística uma característica *comum* para todos os juízos reflexionantes de *KU*.

priori. Por conseguinte, em vez de um recuo para a função das ideias reguladoras, aproximamos de interpretações que valorizam o modelo estético como referência para todo o juízo reflexionante. No entanto, ao focarmos na definição de estético como essa referência subjetiva (de uma representação ou de um juízo) queremos nos distinguir, por exemplo, da proposta de Suzuki que, em sua aproximação entre prazer, reflexão e sentido interno, defende como indissociáveis a discussão estética das questões antropológicas e da filosofia moral (Suzuki, 2014, p. 316s). Reforçando uma perspectiva estética que não abre mão da qualidade transcendental, tendemos a concordar ainda mais com a abordagem de Calori: “Apenas o deslocamento dos juízos estéticos da psicologia empírica para a filosofia transcendental, graças ao reconhecimento de sua dimensão *a priori*, permite subtrair os sentimentos do belo e do sublime do magma dos sentimentos de gozo e de dor sob os quais permaneciam ‘soterrados’ [ensevelis]” (Calori, 2014, p. 220). À luz dessa imagem, a perspectiva transcendental possui o poder de desenterrar significações escondidas ou perdidas no fluxo de representações do sujeito empírico, e podemos dizer também que a equivocidade – que encontramos entre o estético e o lógico – seria as irregularidades que indicam esse solo revirado.

Referências Bibliográficas

AMOROSO L. Kant et le nom de l’Esthétique. In: Parret H (ed.) *Kants Ästhetik / Kant’s Aesthetics / L’esthétique de Kant*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 701-705, 2013.

ALLISON, H. *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.

BRANDT R. Zur Logik des ästhetischen Urteils. In: PARRET H (ed.) *Kants Ästhetik / Kant’s Aesthetics / L’esthétique de Kant*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 229-245, 2013.

CALORI, F. “Le dernier pas”: Kant, Heidegger, et la question du respect. In: RAMOND, C. (org). *Kant et la pensée mordene: alternatives critiques*. Bordeaux. Presses Universitaires de Bordeaux, p. 17-46, 1996.

CALORI, F. Qu’est que s’orienter dans l’affectivité ? (Unité et pluralité des sentiments chez Kant). In : CALORI; FOESSEL ; PRADELLE (dir). *De la sensibilité: Les esthétiques de Kant*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p. 209-228, 2014.

CALORI, F. Amour et respect dans la Doctrine de la vertu de Kant. In : GUION, B. (org.) *Le sentiment moral*. Paris, Honoré Champion, p. 155-181, 2015.

DUMOUCHEL, D. *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*. Paris: Vrin, 1999.

DUMOUCHEL, D. La théorie kantienne de la subjectivité et le problème de l’affectivité pratique. In: GERHARDT, V., HORSTMANN, R. and SCHUMACHER, R. (org) *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. III: Sektionen VI-X: Berlin, Boston: De Gruyter, p. 172-181, 2001.

GUYER, P. Kant’s Principles of Reflecting Judgment. In GUYER, P (org) *Kant’s Critique of the power of judgment: Critical essays*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes;

Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2015.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2016.

LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Trad. J. Cunha & L. Codato. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2019.

MCQUILLAN J. Kant on the Science of Aesthetics and the Critique of Taste. *Kant Yearbook*, v. 9, p. 113-132, 2017.

MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle, 1752. Cópia digital disponível em: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/meier/vernunftlehre_1.html [acesso em 20/09/22]

MEIER, G. F. *Excerpt from the Doctrine of Reason*. Tradução A. Bunch. Londres, Bloomsbury. 2016.

REGO, P. Conhecimento e prazer na estética de Kant. *Analytica - Revista de Filosofia*, v. 11, p. 33-59. 2007.

RENAULT, A. Présentation. In: KANT. *Critique de la faculté de juger*. Paris, Garnier Flammarion, p. 7-82, 2000.

SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34; Fapesp, 2014.

ZAMMITO, J. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago and London: University of Chicago Press, p. 479, 1992.

Die ursprünglich-synthetische Einheit in Kants *Transzendentaler Deduktion der Kategorien*

[*The original-synthetic unity in Kant's Transcendental Deduction of the Categories*]

Konrad Christoph Utz¹

Universidade Federal do Ceará (Fortaleza, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v21i3.95490

Zusammenfassung

Kants *Transzendentaler Deduktion der Kategorien* erweist in einem ersten Schritt, dass all unser Bewusstsein, nämlich alles Bewusstsein, das überhaupt nur *meines* sein kann, unter den Kategorien des Verstandes stehen muss. Dies gilt also nicht nur für das diskursive, sondern auch für das anschauende Bewusstsein. Weil aber die Kategorien nur tauglich sind zur Synthesis von Mannigfaltigem in Raum und Zeit, deshalb sind sie untauglich zur Synthesis von etwas jenseits oder ohne diese. Also können wir keine Erkenntnis haben als von Gegenständen möglicher Erfahrung. Im zweiten Schritt erklärt die transzendentaler Deduktion, *wie* die Kategorien vermögen, bis auf die Anschauung durchzuschlagen und damit: *wie* sie es vermögen, der Natur ihre Gesetze vorzuschreiben. Der Vollzug dieser Gesetzgebung im Einzelnen und in concreto wird dann im Schematismuskapitel dargestellt. Das ist der Beitrag der transzendentaler Deduktion zur Kritik der reinen Vernunft im engeren Sinn. Es gibt aber noch einen weiteren Beitrag, den sie zur Philosophie insgesamt leistet und der weitaus fundamentaler und bedeutender ist: Sie führt mit der ursprünglichen Synthesis einen neuen Typus von Prinzip ein, der die herkömmlichen Prinziptypen zu sekundären und unselbständigen degradiert. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass er akthaft oder dynamisch ist, und dass er in der Mitte oder im Zentrum des Erklärungsraums steht, der durch die herkömmlichen Prinzipien aufgeschlagen wird.

Stichwörter: Transzendentaler Deduktion; ursprüngliche Synthesis; Apperzeption; Prinzip; Selbstbewusstsein.

¹ E-mail: utz@ufc.br

Man mag es übertrieben finden, wenn Hegel alles nach der Dreiheit von Begriff, Urteil und Schluss entschlüsseln möchte. Aber zu einer groben Kategorisierung des philosophischen Interesses eignet sie sich sehr gut. Philosophische Laien lassen sich von den Urteilen der Klassiker faszinieren – oder auch empören: von den Thesen der Philosophen. „Platon sagt dies“, „Kant sagt das“, „Nietzsche behauptet jenes“. Die Fachphilosophen interessieren sich eher dafür, welche Schlüsse, nämlich Argumentationsweisen, und welche Begriffe ein Autor zur Diskussion beiträgt. Zwar machen zuweilen auch Argumente Epoche wie im Fall des „cogito“, aber im Allgemeinen sind es Begriffe, die die Meilensteine des Denkens markieren: die „Idee“, die „Substanz“, die „Person“ und so fort. Nicht immer sind die neuen Begriffe Werk eines einzelnen Denkers, und häufig liegt die Neuheit darin, dass man an einem alten Begriff erst allmählich die fundamentale Bedeutsamkeit entdeckt, wie etwa im Fall von „Freiheit“. Es kommt aber auch vor, dass ein einzelner Denker einen neuen Begriff von fundamentaler Bedeutung fasst, ihn selbst allerdings noch nicht in seiner ganzen Bedeutsamkeit begreift oder zumindest herausstellt. Dies scheint mir bei Kants „ursprünglicher synthetischer Einheit“ der Fall zu sein.

Die Argumentationsstruktur der transzendentalen Deduktion

Das Erfordernis der Synthesis qua Apperzeption

Diese Einheit ist Kernstück von Kants transzendentaler Deduktion². Diese letztere ist schon so oft interpretiert worden, dass es hier genügt, ihr argumentatives Grundgerüst kurz und grob zu umreißen. Kant geht von der Evidenz aus, dass wir alle unsere Vorstellungen mit der Vorstellung: Ich denke begleiten können – dies ist die Minimalbedingung für alles Bewusstsein, für alles Für-mich-Sein überhaupt, weil dieses nämlich sonst nicht meines sein könnte oder eben *für mich* nichts wäre³. Natürlich vollziehen wir die explizite Ich-denke-Begleitung nicht immer, aber allein schon die Möglichkeit dieser Begleitung⁴ legt den Vorstellungen eine Bedingung auf, nämlich diejenige der Einheit des Bewusstseins⁵. Nun bemerken wir aber, dass das Material

² Ich zitiere die *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* nach AA 03 für die B-Ausgabe (1787) und AA 04 für die A-Ausgabe (1781). Da ich sonst aus keinen anderen Werken Kants zitiere, gebe ich im Folgenden nur Ausgabe und Seitenzahl der KrV nach AA an, also an dieser Stelle: B 129ff, A 94ff. – Ich kann in diesem Aufsatz nicht auf die Unterschiede der B- zur A-Version der Transzendentalen Deduktion eingehen, merke aber an, dass meine Interpretation der B-Version in verschiedenen, z.T. wesentlichen Punkten mit der A-Version inkompatibel ist, dass ich also davon ausgehe, dass Kant – entgegen seinen eigenen Beteuerungen – seine Auffassungen nicht nur in Details revidiert hat. Man beobachtet allgemein, dass viele Denker dazu tendieren, Korrekturen und Brüche in ihren eigenen Auffassungen zu verleugnen oder wenigstens herunterzuspielen. Auch Kant war m.E. nicht völlig frei von dieser Tendenz.

³ B 131f. Hier kann man freilich einwenden: Ist es denn sicher, dass in jedem Bewusstsein *gedacht* wird? Muss man die „Ich denke“-Formel nicht zurücknehmen auf die „Mir ist bewusst“-Formel? Mir selbst scheint es so, aber das ist *zunächst einmal* nicht entscheidend, denn auf jeden Fall bleibt vom Ich-denke der fundamentale erstpersionale Subjektbezug, und um den geht es. Im Übrigen ist zuzugestehen: *Wenn* ich die erstpersionale bestimmte Begleitung meiner Vorstellung *explizit* zum Bewusstsein erhebe, dann bin ich *darin* denkend, und insofern trifft immer dann, wenn ich mir ausdrücklich bewusst bin: „ich denke“, zu, dass ich tatsächlich denke – und deshalb auch, dass die Explikation der impliziten Begleitung des Bewusstseins durch dieses selbst, im „ich denke“ ihre korrekte und naheliegende Artikulation hat.

⁴ Aus verschiedenen Gründen, die ich hier nicht alle darlegen kann, scheint es mir klar, dass die Rede von einer bloßen Möglichkeit der Begleitung nicht dem Bezug auf etwaige unbewusste Vorstellungen geschuldet ist. Schon allein exegetisch sieht man das daran, dass die Vorstellungen ohne die Begleitung „wenigstens für mich nichts sein“ würden (B 132). Es geht also um Vorstellungen, die für mich sind. Ich kann nicht erkennen, wie man dieses „für mich“ anders als im Sinn des Mir-bewusst-Seins deuten könnte. Vgl. auch Peter Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, 422. – Andererseits ist die Darstellung im Folgenden von dieser Frage letztlich nicht abhängig (wenn das Ich-denke jede ausdrücklich bewusste Vorstellung begleiten sollte, dann muss es eben selbst – zunächst – eine beiläufige, implizite, nicht explizit bewusste Vorstellung sein, s.u.).

⁵ Damit eines durch ein anderes begleitet werden kann, muss es sich einheitlich in eine Richtung bewegen. Es mag zwar in sich differenziert sein, aber es muss doch diejenige Einheitlichkeit in sich aufweisen,

zu unserem Bewusstsein, nämlich die Anschauungen, dieser Bedingung nicht entsprechen: Die Sinne liefern uns eine Mannigfaltigkeit von Reizen, die nebeneinander im Raum und nacheinander in der Zeit auftreten, die aber als schiere Erscheinungen noch in keiner Weise zusammengehören (bzw. „auseinandergehören“), also keine distinkte Einheiten, keine numerisch identische Einheiten (Einheiten, die nach klaren Kriterien von allen anderen unterschieden sind) darstellen⁶. Die „Einheitlichkeit“ des Raums und der Zeit selbst, ihre schiere Kontinuität, kommt noch nicht für die erforderliche Einheit auf, denn in dieser Kontinuität kann ja ganz verschiedenes und verschieden vieles auftreten. So garantiert die Kontinuität der Zeit z.B. noch nicht dafür, dass ein Objekt oder eben auch ein Bewusstsein in ihr ein einziges, identisches bleibe. Die Möglichkeit des expliziten Selbstbewusstseins angesichts aller meiner Vorstellungen erfordert aber diese distinkte, numerisch identische Einheit des Bewusstseins *selbst* in der Zeit – und nicht nur die Kontinuität der Zeit. Wenn aber das Bewusstsein in dieser Weise identisch-eines sein muss, dann überträgt sich diese Anforderung auch auf die Vorstellungen, die es begleitet, sonst müsste es ebenso viele Bewusstseine sein, wie es Vorstellungen begleitet.

Selbstverständlich mag die Vorstellung, die das Bewusstsein begleitet, in sich komplex sein und Verschiedenes in ihrer Einheit enthalten. Aber sie muss eben distinkte, identische Einheit aufweisen, damit das Bewusstsein sich eindeutig auf sie ausrichten kann.

Diese Einheit, diese Zusammengehörigkeit haben nun aber die Vorstellungen (die Repräsentationen) qua anschaulich rezipierte nicht an ihnen selbst. Sie sind zwar schon „gemeinschaftlich“ in Raum und Zeit versammelt, aber diese „Gemeinschaftlichkeit“ oder ihre schiere „Synopsis“ ist wie gesagt noch nicht hinreichend zur erforderlichen Einheit. Insofern sind sie als schiere Vorstellungen noch nicht der Möglichkeitsbedingung der Ich-denke-Begleitung gemäß. Also müssen sie ihr gemäß gemacht werden, bevor sie überhaupt irgend *für*

die erforderlich ist, um es auf seinem Weg „zusammenzuhalten“ (die Einheitlichkeit einer Reisegruppe z.B.). Dagegen kann Eines *solches* Verschiedenes, dem diese Einheitlichkeit fehlt, nicht zugleich begleiten, weil es sich dann in seiner eigenen Bewegung nach Verschiedenen zugleich richten müsste. Unterschiedliches, dem die Einheitlichkeit der Bewegung fehlt, kann sich aber jederzeit in unterschiedliche Richtungen bewegen (beim Bewusstsein geht es ja um un abgeschlossene Bewegung, mithin um Begleitung, die noch nicht „weiß“, wohin sie das Begleitete führen wird). Das Begleitende kann sich aber als eines immer nur in eine Richtung zur selben Zeit bewegen. Also erfordert die Bedingung der Möglichkeit der Begleitung die Einheit des zu Begleitenden.

6 Vgl. auch A 107: „Das, was *notwendig* als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden.“ Man mag sich das folgendermaßen verdeutlichen: Wenn wir (gegen Kant) von einem naiven Außenweltrealismus ausgehen, dann gehören die Dinge in der Welt durchaus „durch sich selbst“ zusammen: Alle Teile eines Baumes, die Wurzeln, der Stamm, die Äste, die Blätter, gehören zusammen, bilden zusammen den einen, identischen Baum (identisch hier – wie im Folgenden – im Sinn des leibnizschen Identitätssatzes: der Baum ist von jedem anderen Wesen in mindestens einer Eigenschaft unterschieden, es gibt also klare, distinkte Kriterien für seine Nichtidentität mit allem, mit dem er nicht identisch ist). Wenn aber der Baum visuell wahrgenommen wird, dann wird nicht das in sich identische Baumobjekt in den Gesichtssinn übertragen, sondern dieser empfängt sinnliche Affektionen: verschiedene Grünimpressionen von den Blättern und verschiedene Braunimpressionen von den Ästen und vom Stamm. Außerdem empfängt der Gesichtssinn auch noch z.B. Blauimpressionen vom Himmel über dem Baum und Grünimpressionen von der Wiese, auf der der Baum steht. Als schiere Impressionen aber gehören diese visuellen Eindrücke weder zusammen noch gehören sie getrennt. Das identische Objekt Baum – wenn wir naiv-realistisch davon ausgehen, dass es als solches an sich gegeben ist – „verliert“ diese seine innere Zusammengehörigkeit, wenn es in der Form von sinnlichen Affektionen beim Subjekt „ankommt“. Wenn also das Subjekt seinerseits zu der Auffassung der Zusammengehörigkeit bestimmter dieser Affektionen kommt, wenn es zur Vorstellung ihrer Vereinigung in einem Objekt, nämlich im Bsp. in dem einen, identischen Baum kommt, dann muss diese Einheit aus etwas hervorgehen, das geschieht, *nachdem* die Affektionen empfangen wurden, und nicht in etwas liegen, das ihnen vorausgeht. Denn von dem, was den Affektionen vorausliegt (vom Baum-an-sich) dringt nichts durch zum Bewusstsein als eben die schieren Affektionen: grün, braun, blau etc. (das ist ja das Grundargument für die Unerkennbarkeit des Dings-an-sich). Das Grün eines Blattes ist in der unmittelbaren Wahrnehmung einfach nur ein Grün, es teilt der Wahrnehmung nicht auch noch mit: „Ich komme von einem Blatt“, und weiter: „ich gehöre mit diesen und diesen anderen Grünimpressionen zusammen, die auch von Blättern herkommen, und außerdem mit diesen und diesen Braunimpressionen, die vom Stamm herkommen, weil die nämlich alle zusammen zu einem Baum gehören; wohingegen wir nicht mit jenen und jenen Grünimpressionen zusammengehören, die von Grashalmen herkommen, weil die nämlich nicht zum Baum gehören, sondern zur Wiese.“

mich sein können. Etwas zur Einheit zu bringen ist aber, zu synthetisieren. Diese Synthesis muss ursprünglich sein, denn sie setzt ja nicht Einheiten zusammen, sondern eben Uneinheitliches: schiere unbegriffliche Mannigfaltigkeit. Sie muss im Übrigen ihrerseits bewusst sein, denn sonst könnten wir niemals das Bewusstsein unserer eigenen Tätigkeit im Erkennen haben – nämlich das Bewusstsein „ich denke“ –, sondern immer nur Bewusstsein von fix gegebenen, wenn auch vielleicht in sich differenzierten Einheiten, die wir im Bewusstsein empfangen⁷. Dies wäre aber auch insofern misslich, als unserer Vermögen zu empfangen, eben die Sinnlichkeit ist, wir aber (nach Kant) nicht mit unserer Sinnlichkeit erkennen, sondern mit unserem Verstand. Unser erkennendes Bewusstsein muss also wesentlich (auch) in der Bewusstheit eines Aktes bestehen, und nicht nur in der eines Empfangens. Zu den rezeptiven Perzeptionen der Sinnlichkeit muss also eine Perzeption (ein Perzipieren) hinzukommen – eine Ad-perzeption also –, die nicht wiederum rezeptiv ist, sondern spontan, akthaft ist. Dies ist nun nicht so zu verstehen, dass dieses Bewusstsein einen Akt zum Gegenstand hätte und ihn „betrachtete“, sondern dass es selbst akthaft, dass es Aktbewusstsein ist (dazu unten mehr)⁸.

Nun ist aber die bewusste Tätigkeit des ursprünglichen Synthetisierens in unserm Verstand das Urteilen⁹. Dieses Urteilen vollzieht sich unter bestimmten logischen Funktionen. Diese Funktionen sind also *Bestimmungen* der Synthesis. Insofern nun diese Bestimmungen der Funktionen zu Urteilen sich niederschlagen als diejenigen des im Urteilsakt synthetisierten Mannigfaltigen in einer Anschauung, also des Erfahrungsobjekts, stellen sie die *Kategorien* dar (die also nichts anderes sind als Regeln, etwas zur *bestimmten* objektiven Einheit oder zu Objekteinheit zu bringen)¹⁰. Demnach steht alles, dessen wir uns überhaupt nur bewusst sein können, notwendig unter den Kategorien¹¹.

Die zweite Synthesis

Dieses Resultat ist im § 20 erreicht. Es ist aber damit das Ziel der transzendentalen Deduktion noch nicht vollständig erreicht. Denn wir wissen nun erst, *dass* alle Anschauungen unter den Kategorien stehen, nämlich stehen *müssen*, wir wissen aber noch nicht, *wie* sie

⁷ Wir hätten die Einheiten deshalb auch *nur* als fix gegebene im Bewusstsein, und nicht auch im Bewusstseinsfluss, i.e. im zeitlichen Zusammenhang ihrer Ablösung durcheinander. Denn dieser Zusammenhang ist uns logischerweise nicht durch die Bewusstheit der einzelnen Einheiten gegeben, sondern durch die (beiläufige) Bewusstheit unserer eigenen Aktivität im Bewusstsein dieser Einheiten, die sich im Übergang zwischen den Einheiten fortsetzt. Dazu unten mehr.

⁸ Vgl. Gerd Irrlitz, *Kant Handbuch*, 214. – Dasjenige Bewusstsein, das sich das Aktbewusstsein des Synthetisierens seinerseits zum Gegenstand macht, ist das *explizite* Ich-denke-Bewusstsein. Dieses Bewusstsein erhebt eben den Akt, der ursprünglich beiläufig, nämlich apperzeptiv, in *jedem* Bewusstsein gegeben ist, zu einem *besonderen* Bewusstsein, das nicht in jedem Bewusstsein gegeben ist, nämlich zum expliziten Bewusstsein „ich denke“ – das zunächst als begleitendes (wenn auch explizit-begleitendes) gefasst wird: „Ich denke: ...“, in der Folge (durch einen weiteren Reflexionsschritt) dann auch als Bewusstsein einfachhin von „ich denke“ oder „ich bin“.

⁹ Vgl. B 141: „So finde ich, dass ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen.“ (Man beachte auch das letzte Wort: Es geht um das Urteil als Form einer Handlung – nicht als ein Gegenstand, als eine fertige Proposition, *von der* man Bewusstsein hat.) – Man muss sich die Genialität dieser Argumentation deutlich machen: Kant erklärt uns, *warum* all unser Denken Urteilen ist, er erklärt uns, woher die Urteilsform kommt: aus dem Erfordernis der Synthesis unter der Voraussetzung der Möglichkeit der Ich-denke-Begleitung angesichts der Mannigfaltigkeit der Anschauung. – Auf der anderen Seite ist zuzugeben, dass Kant in diesem Argumentationsschritt „bloß“ an eine unmittelbare, wenn auch für ihn offenbar ganz unabweisbare, offensichtliche und klare Evidenz appelliert. Er *erklärt* nicht *warum* der Akt der Synthesis in unserem Verstand eben das Urteilen ist und nicht auch irgendetwas anderes sein kann als Urteilen. Vermutlich ist an dieser Stelle aber auch kaum eine weitere Erklärung oder auch nur Erläuterung möglich.

¹⁰ Vgl. B 143: „Nun sind aber die Kategorien nichts andres, als eben diese Funktionen zu urteilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist.“

¹¹ Dies letztere ist das erste Argumentationsziel Kants in der Transzendentalen Deduktion. Weil es hier aber um die synthetische Einheit gehen soll und nicht um dieses, ist es hier verhältnismäßig uninteressant und soll deshalb nur kurz erwähnt werden.

darunter kommen, i.e. *wie* sie unter ihnen stehen *können*¹². Denn damit Anschauungen unter einen Begriff fallen können, müssen sie bereits qua Anschauungen bestimmte Bedingungen – nämlich Möglichkeitsbedingungen der begrifflichen Erfassung – erfüllen. Diese Bedingungen sind natürlich keine anderen als die der Urteileinheit samt ihren Funktionen, den Kategorien. Aber wie kommt diese Begriffsgemäßheit, diese „Tauglichkeit“¹³ in die Anschauung selbst?¹⁴ Die Antwort ist: durch die Einbildungskraft¹⁵ – und zwar wiederum durch eine transzendente, spontane Synthesis, nur eben diesmal nicht des Verstandes, sondern der Einbildungskraft¹⁶. Diese

12 Dies wird nicht aus der Überschrift von §20 deutlich, wohl aber aus dem Text des Paragraphen: dort ist an den entsprechenden Stellen beides mal von „notwendig“ die Rede. Nun folgt zwar aus „notwendig“ nach allgemeinem Verständnis „tatsächlich“, aber eben noch nicht „wie“ oder „wodurch tatsächlich“. In Dass-Beweis und Wie-Analyse unterscheidet bereits Peter Baumanns (a.a.O. 419ff) die transzendente Deduktion, allerdings noch mit dem Hinweis auf eine „apperzeptionslogische“ Weiterführung des Dass-Beweises in den §§15-27, die ich hier unterschlage.

13 Vgl. B 160. Anton Friedrich Koch zieht an dieser Stelle den Begriff der „transzendentalen Affinität“ der Erscheinungen aus A 114 zur Erklärung heran, vgl.: ders., Kant, Fichte, Hegel und die Logik, 298.

14 Was in §20 noch nicht dargelegt ist, ist „die Art, wie“ (B 144, zweimal) das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben wird. Dies wird „in der Folge (§26) ... gezeigt werden“ (B 145). Wenn man dann den letzten Halbsatz des Absatzes, „... und dadurch also, dass ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden“, mit der Überschrift von §20 vergleicht, dann findet man als einzigen wesentlichen Unterschied in der Aussage das Wort „erklärt“. Wenn man beides zusammennimmt, dann ergibt sich: §20 konstatiert erst, er *erklärt* noch nicht, er zeigt nämlich noch nicht, *wie* in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird. Oder anders formuliert: Er stellt nur die Einheit dar, unter der alle sinnlichen Anschauungen *notwendig stehen*, also gleichsam als Begriff, dem sie notwendig unterworfen sind, aber noch nicht das Urteil, durch welches sie unter diese Einheit *gebracht werden* (nämlich vermittelt der Einbildungskraft). Das Wie, das noch zu erklären bleibt, muss aber unbestimmt bleiben (nicht überhaupt, sondern „hier“, in §20/21, B 145), solange es erst noch bloß um den Verstand geht, weil der – zumindest der unsrige – eben nicht anschaut. Dieses Wie kann erst seine Erklärung finden, wenn man vom Verstand zur Einbildungskraft übergeht – und umgekehrt muss eben deshalb die Transzendente Deduktion von der Behandlung des (bloßen) Verstandes zu derjenigen der Einbildungskraft übergehen, weil sonst ihre Absicht nicht „völlig erreicht“ wird. §26 bestätigt dies: „Denn ohne diese ihre Tauglichkeit [der Kategorien dazu, der ‚Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben‘, ebd.] würde nicht erhellen, *wie* [Hervorhebung von mir, KU] alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstand allen entspringen.“ Um ein Bild aus dem Bereich des Privatrechts zu bemühen: Es gibt einen Unterschied zwischen Eigentum und Besitz (der Dieb ist z.B. Besitzer seines Diebesguts, aber niemals Eigentümer), durch Kauf erwirbt man z.B. zunächst Eigentum, die Inbesitznahme ist davon zu unterscheiden. §20 stellt nach dieser Analogie erst das Kaufverhältnis der Erkenntnis zu ihren Gegenständen dar, ihr *Eigentum* an ihnen; erst die transzendente Einbildungskraft erklärt das Besitzverhältnis.

15 Mit dem theoretischen Status der Einbildungskraft hat Kant lange gerungen. Selbst noch in der B-Version der *KrV* scheint er zu schwanken, ob sie als ein eigenes Vermögen neben Sinnlichkeit und Verstand zu fassen ist (wie er es in der A-Version m.E. ganz zweifellos tut), oder ob sie bloß ein Vermögen des Verstandes darstellt, nämlich „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“, wie es in B 152 heißt. Denn schon im nächsten Satz (ebd.) sagt er: „Sie ist ... von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden.“ Nach dieser letzteren Formulierung ist die Einbildungskraft ganz offensichtlich etwas Eigenes, das zum Verstand hinzutreten kann, etwas, das nicht zum Verstand selbst gehört. Dieses Ringen setzt sich bei Kant über die *KrV* hinaus fort und scheint dann doch wieder in der Annahme eines dritten Vermögens neben (bzw. zwischen) Sinnlichkeit und Verstand zu enden, nämlich in Gestalt der Urteilskraft, die schließlich eine eigene Kritik gewidmet bekommt. Man spürt, dass Kant hier tatsächlich etwas *der Sache nach* nicht in den Griff bekommt.

16 Die transzendente Synthesis der Einbildungskraft der B-Version vereint die Funktionen der Synthesis der Apprehension und derjenigen der Reproduktion aus der A-Deduktion (A 98ff), die freilich auch schon dort als „unzertrennlich verbunden“ bezeichnet wurden (A 102). Die vollständige Vereinigung ist m.E. aus verschiedenen Gründen ebenso konsequent wie richtig. Insbesondere erscheint es mir richtig, dass Kant in der B-Version auf die Reproduktion verzichtet, weil diese gar nichts hilft (im Gegenteil hinderlich ist) zum Verständnis der durchgängigen synthetischen Einheit des Bewusstseins in der Zeit und zur synthetischen Vereinigung von Anschauungen in der Zeit, z.B. beim Ziehen einer Linie. Allerdings bleibt als Rest der Unterscheidung dieser beiden Synthesen, dass offensichtlich die Synthesis der Einbildungskraft sowohl auf konkrete Anschauung wie auch auf die reine Anschauung von Raum und Zeit gehen kann, vgl. §26, B 160, dass sie sich also zwar nicht bezüglich ihrer Verfassung, aber doch hinsichtlich ihrer möglichen Anwendung in zwei Typen unterscheiden lässt. In der Folge argumentiert Kant dann, dass alle Wahrnehmung unter der Synthesis der Apprehension stehen muss, *insofern sie in Raum und Zeit gegeben ist*, weil deren Anschauungen eben schon figürlich synthetisiert sind. Es ist aber fraglich, ob dieses Argument stärker ist, als das, dass alle Wahrnehmung unter der Synthesis der Apprehension stehen muss, *weil dies die Möglichkeitsbedingung ihres Für-mich-Seins darstellt*. Denn das Argument dafür, dass

„zweite Synthesis“ ist der Genese nach die erste, weil sie nämlich das Material der Sinnlichkeit zur Synthesis der Apperzeption tauglich macht¹⁷. Die Notwendigkeit der transzendentalen Apperzeption erklärt also, dass alle Anschauungen unter die *Begriffe*, nämlich die Kategorien, des Verstandes fallen; die transzendente *Synthesis der Einbildungskraft* erklärt, wie der Verstand der Natur das Gesetz vorschreibt (vgl. B 159 – und Gesetze sind selbstverständlich *Urteile*)¹⁸. Allerdings bleibt die Einheit, die in dieser Synthesis operativ ist – nämlich eben die ursprünglich synthetische Einheit des Bewusstseins –, *dieselbe* wie in der Verstandessynthesis¹⁹. Dies letztere ist ganz wesentlich, diese Selbigkeit ist sozusagen der Angelpunkt der Argumentation. Eben deshalb ist der Begriff der ursprünglich-synthetischen Einheit so zentral. Dieser Begriff muss die Selbigkeit der Einheit – sozusagen die Einheit (oder Einzigkeit) der Einheit – in den beiden Synthesen, die ihrer Art nach grundverschieden sind (einmal intellektual, einmal anschaulich), gewährleisten. Er muss in der Lage sein, über die Differenz von Sinnlichkeit und Verstand, von Rezeptivität und Spontaneität hinweg *alles* zusammenzuhalten bzw. zusammenzubringen. Wenn dies nicht gelingt, dann zerbricht *alles* Bewusstsein – und mit ihm der ganze transzendente Idealismus.

Ursprüngliche Einheit von Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Apperzeption

Die ursprüngliche Einheit als die des Selbstbewusstseins und die des Objektbewusstseins

In dieser Einheit vereinigen sich also Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein, Sinnlichkeit und Verstand, transzendente Apperzeption und transzendente Einbildungskraft. Kant bezeichnet sie als „ursprüngliche synthetische“, wie auch als „ursprünglich-synthetische“. Sie ist also ebenso ursprünglich Einheit – i.e. Einheit, die nicht auf anderes, auch nicht auf andere Einheit(en) zurückgeführt werden kann; wie auch ursprünglich synthetisch, i.e. sie kann nicht auf nicht-synthetische, *andersartige* Einheit zurückgeführt werden. Kant bezeichnet sie sowohl als Einheit des Selbstbewusstseins wie auch als Einheit des Bewusstseins schlechthin. Im ersteren Fall liegt die Betonung auf „synthetisch“, denn es erscheint offensichtlich, dass Selbstbewusstsein Einheit haben muss – ich selbst bin mir in meinem Selbstbewusstsein ja ein einziger. Das Interessante ist also, dass eben diese Einheit, derer wir uns im Selbstbewusstsein gewahr sind, ursprünglich *synthetische* Einheit ist und nicht einfache, unmittelbare, atomare oder elementare.

die Anschauungen von Raum und Zeit selbst unter dieser Synthesis stehen müssen, ist (logischerweise) das letztere. Dieses Argument muss also *ohnehin* in Anspruch genommen werden.

17 In der A-Version der Deduktion finden sich figürliche und intellektuale Synthesis noch in der „natürlichen“, genalogischen Reihenfolge, die man nach dem Modell der juristischen Deduktion (vgl. Dieter Henrich, Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: Gerold Prauss: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Denken und Handeln*, 93-104) erwarten würde: Zunächst wird erklärt, wie der Besitztitel erlangt wurde, dann wird seine Rechtmäßigkeit erhärtet. Zur B-Deduktion kam Kant denn der geniale Einfall, mit der Evidenz der Möglichkeit der Ich-denke-Begleitung zu beginnen. Dies stellte dann aber die Reihenfolge der Darstellung auf den Kopf, woraus sich (*prima vista*) die Frage ergibt, was denn nach §20 überhaupt noch zu zeigen ist.

18 Um das Wie zu erklären, ist die figürliche Synthesis erforderlich, und deshalb ist erst mit ihr die transzendente Deduktion vollständig. Diesem zweiten Teil der transzendentalen Deduktion entspricht dann die Lehre von den Schematismen, denn diese erklärt in concreto und in systematischer Differenzierung eben dies, wie einem Begriff ein Anschauungsbild gegeben werden kann, vgl. B 167: „Wie sie aber die Erfahrung möglich machen ... wird das folgende Hauptstück von dem transz. Gebrauch der Urteilskraft das mehrere lehren“.

19 B 161, „diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein ...“.

Im Fall des Objektbewusstseins dagegen ist die *Ursprünglichkeit der Einheit* des Bewusstseins interessant: Das Bewusstsein muss selbst schon Einheit mitbringen, es muss selbst in Einheit, in eigener Einheit bestehen, es kann diese Einheit nicht von den Objekten empfangen (im Gegenteil empfangen die Objekte nach Kant ihre Einheit aus der Bewusstseinsseinheit; aber dies ist dann eine Folgerung, zunächst muss festgestellt werden, dass das Bewusstsein an ihm selbst Einheit haben muss). Das Bewusstsein kann also nicht bloß wie ein Scheinwerfer sein, der die Objekte ins Licht taucht (in die „Lichtheit des Bewusstseins“), und auch nicht wie ein schierer in sich aufnehmender Blick. Denn beide, der Lichtstrahl wie der Blick, haben – für sich genommen – bloß eine Breite und Dauer, aber keine distinkte Einheit in diesen: die „Vereinigung“ der Vielfalt in ihnen ist ein bloßes Beisammensein in der räumlichen und zeitlichen Kontinuität (in der Synopse), aber kein Zusammenhängen, kein Zusammengehören, nichts, worauf man zeigen und sagen könnte: „dieses da“ und das man als *eines* (einen Gegenstand, eine Erscheinung etc. – einen Baum z.B.) zählen könnte – und insofern, wie oben schon dargestellt, keine Einheit im Sinn der (numerischen) Identität; um in diesem Sinn Eines zu sein, muss etwas in der Kontinuität von Raum und Zeit als ein Eigenes, in sich Zusammengehöriges unterschieden sein. Wenn nun aber – unter der Voraussetzung des transzendentalen Idealismus Kants – das Rezipierte, i.e. die sinnliche Mannigfaltigkeit der Affektion dem Bewusstsein eine solche distinkte, objekthafte Einheit nicht darbieten kann – weil dies eben schon eine *qualifizierte* Distinktion (einerseits) und Zusammenfassung (andererseits) von sinnlichen Eindrücken erforderte, die aber nur das Bewusstsein selbst vornehmen kann²⁰ – dann muss sie aus dem Bewusstsein selbst stammen; und dies macht es erforderlich, dass das Bewusstsein an ihm selbst nicht bloße zeitliche und räumliche *Kontinuität* darstelle, sondern eben qualifizierte, distinkte *Einheit*: Einheit im strengen Sinn, *identische* Einheit. Dazu, dass das Bewusstsein identische Einheit aufweisen kann, ist aber erforderlich (s.u.) dass es in ursprünglicher *synthetischer* Einheit bestehe (die synthetische Einheit ist Bedingung der numerisch-identischen).

Die ursprüngliche Einheit des Bewusstseins als die der Apperzeption

Dementsprechend ist die ursprüngliche synthetische Einheit auch (drittens) diejenige der *Apperzeption*, der Ad-Perzeption: also desjenigen Moments des Bewusstseins, das zur schieren Rezeptivität, i.e. zur (ersten, sinnlichen) Perzeption hinzukommt (das können wir an dieser Stelle schon sagen, ohne dass wir bereits verstehen müssten, worin diese Apperzeption genauer besteht: auf jeden Fall erfordert die distinkte Einheit des Bewusstseins, dass in ihm etwas zur unmittelbaren, rezeptiven Perzeption hinzukomme, denn diese allein bringt noch nicht die erforderliche distinkte Einheit zuwege). Es ist die Apperzeption, welche das Bewusstsein zur Identitäts-Einheit bringt²¹. Allerdings ist diese Einheit dann im Effekt diejenige des Bewusstseins selbst, als ganzen – und nicht nur diejenige eines Moments in ihm. Sonst könnte ja nicht das *Bewusstsein* (nämlich jedes Bewusstsein) von der Ich-denke-Vorstellung begleitet werden. Wenn von der Einheit als derjenigen der Apperzeption gesprochen wird, dann darf man das also nicht so verstehen, als hätte die Apperzeption die Einheit sozusagen für sich gepachtet, als fände sich im Bewusstsein die Einheit nur in seinem Apperzeptionsmoment. Die Einheit ist natürlich diejenige des Bewusstseins selbst – sonst müsste man ja erst noch eine Einheit von Perzeption und Apperzeption herstellen²². Wie zu zeigen sein wird, ist die Einheit des

20 Allerdings ist diese Handlung dann als diejenige der Synthesis zu charakterisieren und nicht ebenso wohl als die des Distinguierens, weil sie die Einheit *überhaupt erst* in die Vorstellungen bringt, wohingegen die Mannigfaltigkeit (wenn auch erst die indistinkte) schon im Material der Anschauung liegt. Die Synthesis bringt zugleich mit der ursprünglichen Einheit *mitfolgend* Distinktion (nicht aber ursprüngliche Unterscheidung) in die Mannigfaltigkeit – das Distinguieren ist bloß die Rückseite des Synthetisierens, der ursprüngliche Beitrag der Spontaneität des Subjekts bleibt die Einheit.

21 Noch genauer: die Apperzeption ist die (transzendente) Perzeption dessen, was das Bewusstsein zur Einheit bringt, nämlich der ursprünglichen Synthesis.

22 Dass die ursprüngliche Einheit diejenige des Bewusstseins selbst ist und sogar die Einheit des Verstan-

Bewusstseins sogar eben diese Einheit von (rezeptiver) Perzeption und Apperzeption. Aber es ist doch die Apperzeption, die die Einheit sozusagen dem Bewusstsein als Ganzem mitteilt – während die (anschauliche) Perzeption ihm die Mannigfaltigkeit mitteilt. Und insofern ist es berechtigt, von der Einheit der Apperzeption zu sprechen. – Die Einheit des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und der Apperzeption ist also *dieselbe* Einheit²³ – nur gewissermaßen aus unterschiedlichem Blickwinkel betrachtet²⁴.

Die Ursprünglichkeit der synthetischen Einheit

Nun ergibt sich weiter: Wenn die Einheit, um die es geht, ursprünglich-synthetisch ist und wenn sie zugleich ursprünglich ist, also nicht auf andere Einheit zurückgeführt werden kann²⁵, dann betrifft die Synthetizität dieser Einheit mit logischer Notwendigkeit nicht Einheiten, die ihr schon vorgegeben wären: Sie ist also nicht so vorzustellen, dass Einheiten, die schon (*ohne* Synthesis) gegeben sind, durch die Synthesis nur noch zusammengesetzt würden – denn dann wäre diese Synthesis nicht ursprüngliche Einheit, sondern nachgeordnete Einheit. Kant spricht ja nicht bloß von ursprünglicher Synthesis oder von der Einheit ursprünglicher Synthesis, sondern von Einheit, die ursprünglich und (ursprünglich-)synthetisch ist. Wir dürfen uns die ursprünglich synthetische Einheit also nicht als „zusammengebaut“ aus anderen Einheiten denken – nicht als *komplexe* Einheit²⁶. Hier kündigt sich bereits die fundamentale

des in der Apperzeption dieser nachgeordnet ist, auch wenn die letztere nicht eine numerisch verschiedene Einheit gegen sie darstellt (sondern nur einen Aspekt oder eine Artikulationsweise derselben Einheit darstellt), geht klar aus B 137 hervor: „Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht“.

23 Vgl. Anm. 18.

24 Die Apperzeption ist natürlich eine Form von Selbstbewusstsein, nämlich ursprüngliches, implizites Selbstbewusstsein. Aber vom „Kontext der Entdeckung“ her ist „Selbstbewusstsein“ das ausdrückliche Ich-Bewusstsein, die Apperzeption dagegen dasjenige, was zur einfachen Perzeption hinzukommen muss, um ihre Phänomenalität oder Transparenz zu erklären.

25 Das Gegenteil hierzu wäre eine Rezeptivität, die zugleich schon über die distinkte Einheit des Rezipierten informieren würde. – Es müssten hierzu z.B. die schwarzen Sinneseindrücke im Gesichtsfeld dem Bewusstsein irgendwie mitteilen: „Wir gehören zusammen, und die weißen Sinneseindrücke gehören nicht zu uns; wir sind nämlich eine Linie!“ (vgl. Anm. 5). Die naive Auffassung geht freilich in diese Richtung: „Man sieht doch unmittelbar, dass da eine Linie auf dem Papier ist, das ist doch nicht etwas, das ich mir erst bilden muss – vermöge der Einbildungskraft!“ Kant würde auch ohne weiteres zugeben, dass das Bewusstsein der Linie „unmittelbar“ im Sinn von „anfänglich“ ist. Dem Bewusstsein der Linie ist nicht ein *Bewusstsein* zeitlich vorgeordnet, das noch nicht „Linienbewusstsein“ wäre. Aber dem figürlichen Bewusstsein der Linie ist ein Akt, eine Synthesis vorgeordnet (bzw. es besteht in diesem Akt), die das *Subjekt* spontan vollzieht und durch die die schwarzen Sinneseindrücke zur Linie vereinigt werden. Denn Sinneseindrücke sind eben nur Sinneseindrücke, sie können nicht auch noch etwas mitteilen, was über die Sinneseindrücklichkeit hinausgeht, nämlich, dass bestimmte Sinneseindrücke zusammengehören und andere nicht.

26 Deshalb ist es unangebracht, Kant einen Sinnesdatenatomismus zu unterstellen, wie das oft geschieht. Atome wären eben distinkte, objekthafte, numerisch identisch Einheiten – und die Synthesis dann eben genau ein solches „Zusammenbauen“ einer Einheit aus vorgegebenen Einheiten (s.u.). Es ist übrigens zuzugeben, dass Kant im Kategorienkapitel in §10 (B 103, A 77, vgl. auch ff) die Synthesis in einer Weise beschreibt, die es zumindest nahelegt, sie als Zusammenbauen aus vorgegebenen Einheiten zu verstehen (die „Elemente zu Erkenntnissen sammlet“, ebd.). Auch sonst finden sich in diesem Paragrafen Aussagen zur Synthesis, die nicht ganz zur B-Version der Transzendentalen Deduktion passen. So wird etwa die „Synthesis überhaupt“ der Einbildungskraft zugeschrieben, der Verstand hat „bloß“ die Funktion, sie „auf Begriffe zu bringen“ (B 104, A 78), welche analytisch ist (ebd.). Eine reine Synthesis ist eine solche, die nach einem Begriff erfolgt, wie etwa das Zählen, das ja in Beziehung auf die transzendente Form der Zeit (nämlich der Sukzession) steht: Das Zählen bedarf – außer der schieren Sukzession – des besonderen Zahlbegriffs oder Zahlbegriffssystems, nämlich z.B. des Dezimalsystems. Der Akt des Bringens unter einen Begriff ist aber analytisch. In ihrer allgemeinen Vorstellung führt nun die reine Synthesis auf die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien (nämlich, wenn man transzendente Logik betreibt). Diese werden erklärt als dasjenige, was „dieser reinen Synthesis Einheit [gibt]“ (B 104, A 78). Sie sind also der Synthesis vorausgesetzt oder stehen zumindest mit ihr im Wechselverhältnis. – Es entsteht so der Eindruck eines gleichgeordneten Verhältnisses von analytischer und synthetischer Einheit, wenn nicht sogar einer Vorordnung der analytischen: hie synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung, dort

Neuheit des Begriffs dieser Einheit an: Die synthetische Einheit setzt nicht andere distinkte, numerisch identische Einheiten voraus, die sie dann in Verbindung bringen würde; und damit gilt natürlich auch: Die synthetische Einheit setzt nicht einen anderen Typ von Einheit, einen nichtsynthetischen Einheitstyp voraus (einen Typ von Einheit, der nicht in Synthese besteht). Im Gegenteil ist Kant der Ansicht, dass alle nichtsynthetische Einheit (wir wollen sie im Folgenden „analytische Einheit“ nennen²⁷) die synthetische voraussetzt. Die synthetische Einheit ist selbst ursprünglich. Wir werden sehen, wie das genauer zu verstehen ist.

Dass man der ursprünglich-synthetischen Einheit keine analytische voraussetzen darf, an der sie operiert, sondern im Gegenteil jegliche analytische Einheit als in der synthetischen fundiert ansehen muss, macht die synthetische Einheit schwer begreiflich: sie sprengt gewissermaßen unser Begreifen, unsere Begriffe. Das kommt aber daher, dass die Gegenstände unseres Begreifens normalerweise Objekte, i.e. analytische Einheiten sind und unser Begreifen für Objekte und deren Zusammenhänge eingerichtet ist. Und so vermögen wir es uns schier nicht zu denken, dass eine Synthesis synthetisieren solle, ohne dass da schon „fertige Einheiten“ wären, die sie zusammensetzte (i.e. wir gehen „natürlicherweise“ davon aus, dass die analytische, numerisch identische Einheit das Ursprüngliche, ohne weiteres Für-sich-selbst-Bestehende sei und die synthetische ihr nachgeordnet sei; dafür gibt es aber keinerlei Grundlage, im Gegenteil ist das ganz unhaltbar). Denn im Bereich der Objekte, des „Objektualen“ vollzieht sich Synthesis immer an (identisch-einheitlichen) Objekten. Aber der Bereich des Objektualen selbst ist eben nur denkbar unter Voraussetzung der ursprünglichen Synthesis, die *nicht* fertige, analytisch-identische Objekte voraussetzt. Wie ist aber dann dasjenige vorstellbar, was durch diese Synthesis synthetisiert wird, die „vorsynthetische Mannigfaltigkeit“? Nun, sie ist in gewissem Sinn gar nicht vorstellbar, weil wir uns eben nur Objekte und Gestalten (einfachhin, direkt *vorstellen* können. Wir müssen etwas annehmen, das nicht unter unsere Kategorien, unter die Begriffe unseres Denkens fällt²⁸ – eben *vorbegriffliche* Mannigfaltigkeit im strengen Sinn, nicht nur als solche, die noch nicht unter Begriffe gebracht worden ist, sondern die schlechterdings nicht unter Begriffen zu fassen ist (der Begriff der „vorbegrifflichen Mannigfaltigkeit“ selbst ist demnach ein Grenzbegriff²⁹).

Das Erfordernis der ursprünglich-synthetischen Einheit

Warum aber müssen wir eine solche ursprüngliche Einheit des Bewusstseins annehmen

analytische Einheit der Urteile in Begriffen. Beiden, Synthese und Analyse, wird aber durch den reinen Verstandesbegriff (qua Funktion) Einheit gegeben (vgl. B 104, A 78f), der also hinter oder über beiden zu stehen scheint. – Auch unter diesem Gesichtspunkt scheint Kant an dieser Stelle (i.e. in der A-Version) noch nicht zur vollen Einsicht in die Ursprünglichkeit der synthetischen Einheit durchgedrungen zu sein – wie das dann in der B-Version der Fall ist. Warum hat er dann aber die A-Version nicht auch an dieser Stelle bei der Neuauflage korrigiert? Kant scheint bei den Korrekturen sehr zurückhaltend (um nicht zu sagen nachlässig) gewesen zu sein und scheint alte Passagen stehengelassen zu haben, sofern sie nur irgendwie auch im Sinn der neugewonnenen Einsicht verstanden werden konnten – und manchmal sogar dann, wenn das eigentlich nicht mehr der Fall war.

27 Es scheint mir systematisch unausweichlich, dass der Gegenbegriff zur „synthetischen Einheit“ die „analytische Einheit“ ist. Kant sagt das zugegebenermaßen nicht ausdrücklich (allerdings indirekt in B 130). Aber wenn er es als eine fundamentale Einsicht herausstellt, dass jede analytische Einheit auf synthetische Einheit zurückgeht – so fundamental, dass diese Einsicht sogar die Logik in ihrer Gesamtheit betrifft, nämlich deren Bedingtheit offenlegt (vgl. B 133, Anm.) –, dann kann die analytische Einheit nicht irgendein Sondertypus von Einheit sein, den es neben vielen anderen Typen von nichtsynthetischer Einheit auch noch gibt – welche dann insgesamt der synthetischen Einheit entgegengestellt wären. Die analytische Einheit muss, wie es ja schon der Wortsinn nahelegt, das Gegenstück zur synthetischen sein. (Im Übrigen gilt: falls dies bei Kant tatsächlich nicht der Fall sein sollte, dann verwende ich eben gegen Kant den Terminus „analytische Einheit“ in diesem Sinn).

28 Gerade deshalb, weil es die Notwendigkeit des Darunterfallens unter die reinen Verstandesbegriffe erst etabliert.

29 Es gibt demnach auch gar nicht wirklich eine *schiere* Mannigfaltigkeit *im Raum* und insbesondere *in der Zeit*, sondern bereits die Zeit (als der innere Sinn) ist als solche kategorial vorstrukturiert, vgl. Anm. 15. Vgl. auch P. Baumanns, a.a.O. 428.

und was soll es bedeuten, dass sie ursprünglich synthetisch ist? Wie schon dargestellt ergibt sich das Erfordernis der Synthesis aus der (evidenten) Einheit des Selbstbewusstseins einerseits und der (evidenten) Mannigfaltigkeit der Anschauung andererseits sowie der (evidenten) Asymmetrie, dass letztere der ersteren gemäß sein muss, weil die Erstpersonalität oder Egozentrität des Bewusstseins unaufhebbar ist, weil sie nämlich das Bewusstsein konstituiert: Bewusstsein ist *Mir-sein*. Würde die Mannigfaltigkeit der Anschauung nicht der Einheit des Selbstbewusstseins gemäß gemacht, dann könnten die Anschauungen nicht *für mich* sein. Wenn sie dennoch bewusst sein sollten, dann wäre dies ein völlig anderes Bewusstsein, als *ich* es kenne. – Das Gemäßmachen der Mannigfaltigkeit zur Einheit ist aber die Synthese. Um das Lieblingsbeispiel Kants aufzugreifen: Ich habe *ein* Bewusstsein einer Linie, die ich schwarz auf einem weißen Blatt Papier sehe; ich habe nicht (unendlich) viele Bewusstseine der (unendlich) vielen Punkte der Linie. Die Sinnlichkeit als schiere Rezeptivität liefert mir aber für sich genommen nichts als eine unqualifizierte, indistinkte Mannigfaltigkeit von Farbeindrücken an mannigfaltigen Raumpositionen³⁰. Sie informiert mich (als schier rezeptive) nicht auch noch dazuhin, dass die schwarzen Farbeindrücke (der Linie) zusammengehören und die weißen Farbeindrücke (des Hintergrunds, des weißen Blatts Papier, auf dem die Linie gezeichnet ist) nicht dazugehören. Dieses Zusammenfassen der schwarzen Farbeindrücke unter Ausschluss der weißen muss das Bewusstsein selbst, muss *ich selbst* vornehmen (wenn auch freilich nicht in einem überlegten, geplanten, willentlich gesteuerten Akt, sondern unmittelbar-unwillkürlich).

Aber warum nehme ich *überhaupt* ein solches Zusammenfassen vor, weshalb nehme ich *immer*, unmittelbar und unwillkürlich solches Zusammenfassen vor, wenn ich bewusst bin (so unweigerlich und selbstverständlich, dass mir dieses Zusammenfassen als solches normalerweise gar nicht in den Blick kommt – sondern bloß die Resultate dieses Zusammenfassens, die distinkten, analytisch-einigen Objekte, nämlich etwa die Linie)? Eben – so Kant – weil dies erforderlich ist, damit mein Bewusstsein der Einheit meines Selbstbewusstseins gemäß sei. Würde Bewusstsein *nicht* in einem Synthetisieren der perzeptiven Mannigfaltigkeit bestehen, dann müsste es in so vielen „Bewusstseinen“ bestehen, als ich (in einem gegebenen Moment) Sinneseindrücke habe³¹. Nun ist aber evident (von dieser Evidenz geht Kants Argumentation aus), dass ich alle meine Vorstellungen mit dem ausdrücklichen Ich-denke-Bewusstsein begleiten *kann* (wiewohl ich das selten ausdrücklich tue). Also muss *jede* Vorstellung in meinem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Begleitung gemäß sein. Also muss *jedes* Bewusstsein in *jeder* Vorstellung in ursprünglicher Synthesis bestehen, weil erst durch solche Synthesis die sinnliche Mannigfaltigkeit der Einheit des Selbstbewusstseins gemäß gemacht wird. Die Evidenz der Möglichkeit der Ich-denke-Begleitung aller meiner Vorstellung erweist, dass mein Bewusstsein in ursprünglichem Synthetisieren bestehen muss³².

30 Also strenggenommen noch nicht einmal einzelne, für-sich-individuierte, identische Punkte – die Rede von den Punkten war bereits unscharf.

31 Wie gesagt ist das „pluralisierte Bewusstsein“ eine absurde Vorstellung, die hier (bzw. durch Kant) allein im Zuge einer *reductio ad absurdum* ins Spiel gebracht wird. Es muss bzw. kann daher nicht die Frage sein, wie ein solches „pluralisiertes Bewusstsein“ konkret aussehen müsste, was etwa seine kleinsten Einheiten sein sollten, ob es deren unendlich viele geben müsste oder ob diese Einheiten sozusagen gequantelt sein könnten in kleinstmögliche Einheiten. Das „pluralisierte Bewusstsein“ ist nicht eine reale Gegebenheit, die dann dadurch überwunden wird, dass die vielen, pluralen Bewusstseine durch Synthesis in ein einziges Bewusstsein vereinigt würden. Es ist ein rein hypothetisches Konstrukt, das allein dazu dient, evident zu machen, dass es absurd ist. Dem synthetischen Bewusstsein ist auch nicht ein solches *plurales* Bewusstsein vorgeordnet, sondern allein *vorsynthetisch Mannigfaltigkeit* im oben darstellen Sinn – von der man eben gerade nicht sagen kann, aus welchen Untereinheiten sie besteht, weil sie schlechthin „uneinheitlich“ ist.

32 Dazu ist zu beachten: Dies ist nicht ein Beweis dafür, dass Bewusstsein (metaphysisch oder nomologisch oder in anderer Weise) *notwendig* so sein muss, sondern allein der Beweis dafür, dass es tatsächlich so beschaffen *ist* (das „muss“ im obigen Satz gilt allein im epistemischen Sinn – wie etwa in: „Der Mörder muss der Gärtner gewesen sein“). Das Bewusstsein ist nicht ursprünglich-synthetisch *damit* wir Selbstbewusstsein haben können. Eine solche Zielsetzung in der Gestaltung des Bewusstseins können wir aus dem dargestellten Zusammenhang nicht erheben. Sie müsste, wenn es sie denn gäbe, auch nicht im Bewusstsein bzw. in uns, sondern außerhalb liegen, etwa im Willen Gottes: „Ich möchte gerne“, so würde sich Gott überlegen, „dass die Menschen alle ihre Vorstellungen mit der Vorstellung ‚ich denke‘ begleiten

Die erforderliche Synthesis kann nicht (unmittelbar) Objekt im Bewusstsein sein

Nun könnte man sich die Sache natürlich so vorstellen, dass es da irgendeinen Mechanismus, einen Datenverarbeitungsprozess gibt, der die Mannigfaltigkeit der Anschauung zu Einheit verarbeitet. Und dann wird diese Anschauungseinheit dem Bewusstsein präsentiert, und dieses nimmt sie (rezeptiv, anschauend) auf – und kann dann ggf. auch noch explizit selbstbewusst sein im Bewusstsein dieser Anschauungseinheit, wenn es das denn möchte. Dass dies nicht funktionieren kann, erkennt man folgendermaßen: Wenn das Bewusstsein nur Anschauungseinheiten (oder sonst irgendwelche Einheitsvorstellungen) *präsentiert* bekäme, dann könnte es nicht von einer solcher Einheit zur einer anderen *übergehen*, sie also nicht (aktiv) *begleiten*, denn dann hätte es in diesem Übergehen eine Zweiheit von Einheiten. Das Bewusstsein könnte also nur von einer (Re-)Präsentation (bzw. deren Perzeption) zur anderen springen – ohne sich im Bewusstsein der einen der anderen zu erinnern, denn das wäre ja auch schon Zweiheit (nämlich der Erinnerungsvorstellung *neben* der aktuellen Perzeptionsvorstellung). Man müsste sich das so vorstellen wie ein Bewusstsein, das nach jedem Eindruck in den Tiefschlaf fällt und alles vergisst, dann wieder aufwacht, einen (einzigen) Eindruck aufnimmt, wieder in den Tiefschlaf fällt usf. Man könnte vielleicht sogar annehmen, dass dieses Bewusstsein auch zeitlich ausgedehnte Einheiten aufnehmen könnte, etwa eine Bewegung. Aber es könnte sie nur als Ganzes, am Stück sozusagen aufnehmen³³, also als ein Abgeschlossenes – es könnte sie nicht *verfolgen* (oder eben: *begleiten*). Denn im Verfolgen von Bewegung und Veränderung hat Übergang vom Einen zum Anderen statt und in diesem Übergang Bewusstsein von Mannigfaltigkeit, die noch nicht in einer geschlossenen Einheit zusammengefasst ist (sondern erst in Synthesiseinheit steht). Das Bewusstsein könnte also z.B. nicht im Hören einer Melodie begriffen sein, sondern könnte diese Melodie erst dann erfassen, wenn sie als ein Ganzes abgeschlossen wäre³⁴ – Das wollen wir schon an dieser Stelle festhalten: Veränderung können wir nicht im Bewusstsein *verfolgen* oder *begleiten*, wenn wir sie uns als ein fertiges Ganzes, am Stück sozusagen vorstellen.

Argument aus der Spontaneität des Selbstbewusstseins

Aus Kants Perspektive gibt es wie schon erwähnt noch ein einfacheres Argument gegen

können. Also werde ich das Bewusstsein so einrichten, dass sie diese Möglichkeit haben.“ Eine derartige Zielsetzung in der Einrichtung unseres Bewusstseins zu unterstellen, gibt uns aber die Evidenz unseres Bewusstseins natürlich keinerlei Anlass. Wir können nur feststellen, dass es *de facto* so ist, dass wir alle unsere Vorstellungen mit dem Ich-denke begleiten können. Also steht all unser Bewusstsein (epistemisch) notwendig unter der Bedingung dieser Möglichkeit (so wie sich aus den Indizien notwendig ergibt, dass der Gärtner der Mörder war – aber nicht, dass der Gärtner real notwendig der Mörder sein musste, i.e. dass für ihn die Notwendigkeit bestand, den Mord zu begehen). Die Bedingung dieser Möglichkeit ist aber die Einheit. Die Einheit des Selbstbewusstseins ist deshalb – im strengen Sinn verstanden – auch nicht der *Grund* dafür, dass das Bewusstsein allgemein ursprünglich-synthetisch ist (das ist dann – mutatis mutandis – bei Fichte der Fall). Es ist nicht erst das Selbstbewusstsein da und dann fordert es sozusagen von allen Vorstellungen, dass sie ihm gemäß seien. Wäre dem so, dann wäre die Einheit des Selbstbewusstseins das erste, absolute Prinzip (wie eben bei Fichte – oder auch z.B. nach der – m.E. unzutreffenden – Kantinterpretation von P. Baumanns, a.a.O. 421, nach der die numerische Einheit des Selbstbewusstseins für Kant die höchste Einheit ist), und die synthetische Einheit des Bewusstseins in allen seinen (sonstigen) Vorstellungen wäre daraus abgeleitet. Aber das ist (bei Kant) nicht der Fall – oder zumindest haben wir (nach Kant) keine Veranlassung, zu unterstellen, dass dies der Fall sei. Die Möglichkeit der Ich-denke-Begleitung ist allein der Indikator dafür (wenn auch ein infallibler Indikator), dass all unser Bewusstsein ursprünglich-synthetisch sein muss (noch einmal: „muss“ im Sinn epistemischer Notwendigkeit). Das Ursprüngliche ist aber eben diese synthetische Einheit des Bewusstseins selbst – und nicht ein Selbstbewusstsein, aus dem diese abgeleitet wäre oder das sie hervorbringen würde. – Das ist unter verschiedenen Gesichtspunkten, die allerdings nicht zur hier verhandelten Frage gehören, sehr wesentlich.

33 Als komplexe Einheit also, nämlich etwa so, wie ich einen Filmstreifen vor mir ausgebreitet als komplexes Ganzes betrachten kann.

34 Bzw. jedes einzelne Melodiestück, nachdem es abgeschlossen wäre. Das Beispiel des Melodiehörens verwendet auch Karen Gloy, wenn auch in etwas anderer Absicht, vgl. dies. *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, 128.

diese Art und Weise, dem Bewusstsein seine Einheit zu sichern: nach ihr wäre das Bewusstsein bloß rezeptiv. Es würde die Einheiten, die irgendein Prozess aus der Anschauungsmannigfaltigkeit hergestellt hätte, bloß aufnehmen. Es würde sich diese Einheiten sozusagen wie im (kartesischen) Theater vorführen lassen. Das widerspricht der Spontaneität des Selbstbewusstseins: der Tatsache, dass nach Kant das Selbstbewusstsein aus sich selbst heraus seinen Anfang nimmt und nicht durch anderes bewirkt wird, also nicht durch Affektion empfangen wird (wie die Sinneseindrücke³⁵). Aber warum sollen wir Kant in diesem Argument folgen? Warum sollen wir ihm glauben, dass das Selbstbewusstsein mit Spontaneität verbunden sein muss?

Kant erklärt dies nicht ausführlich, aber es ergibt sich aus der Sache selbst: Rein rezeptives Bewusstsein kann niemals zum Selbstbewusstsein erhoben oder (von sich aus) mit Selbstbewusstsein verbunden werden. Ein reflexives Bewusstsein dieses Bewusstseins wäre wiederum nur rezeptives Bewusstsein, dem nicht bewusst sein könnte, dass dasjenige Bewusstsein, von dem es (rezeptives) Bewusstsein hat, sein eigenes bzw. es selbst ist. Auch ein Bewusstsein eines (objektiv vorgestellten) Selbst zusammen mit dem (objektstufigen) Bewusstsein, das dieses Selbst hat, kann nicht Selbstbewusstsein darstellen, weil es bloß Bewusstsein von (irgend-) einem Selbst samt dessen Bewusstsein wäre (das ist absurd, aber wir probieren hier ja nur die Möglichkeiten aus). Es wäre aber nicht Bewusstsein des Selbst desjenigen Bewusstseins selbst, das von diesem Selbst Bewusstsein hat (bzw. ist)³⁶. Dass Selbstbewusstsein möglich sei, stellt daher an dasjenige Bewusstsein, aus dem es möglicherweise erhoben wird, die Bedingung, dass in diesem Bewusstsein Spontaneität involviert sei. Es stellt die Bedingung, dass dieses Bewusstsein in irgendeinem Sinn in sich selbst oder aus sich selbst heraus *anfange* – auch wenn es in einem anderen Sinn rezeptiv sein mag (bzw. muss). Wenn das Bewusstsein nicht einen Anfangspunkt in sich selbst hat, dann hat es keinen Anhaltspunkt für eine Reflexion, die es selbst als sein eigenes, i.e. die es selbst in erstpersonalem Bewusstsein erheben könnte. Diejenige Reflexion, die das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein erhebt, i.e. die aus dem Bewusstsein selbst das „Ich denke“ erhebt, muss sich aus eben diesem Bewusstsein selbst erheben³⁷. Wenn die Reflexion nur *über* das Bewusstsein reflektiert, wie z.B. ein Mathematiker über seine Gleichungen oder ein Richter über einen komplizierten Verbrechenfall reflektiert, dann könnte sie niemals zur Einsicht in die Meinigkeit dieses Bewusstseins gelangen, weil nämlich Wissen (oder Bewusstsein) *de re* niemals von sich aus Wissen *de se* hervorbringen kann³⁸. Derjenige Verstandesakt also, der sich *auf* das Bewusstsein bezieht, muss selbst in diesem Bewusstsein seinen Ursprung haben, er muss einen Actus der Spontaneität dieses Bewusstseins *selbst* darstellen, damit das Bewusstsein von diesem Bewusstsein (überhaupt irgendwie³⁹) Selbstbewusstsein sein könne. Und er muss deshalb einen Actus der *Spontaneität* dieses Bewusstseins darstellen, i.e. er muss in diesem Bewusstsein selbst seinen Ursprung haben. Denn wenn das nicht der Fall ist, wenn der Actus Wirkung von etwas Außerbewusstem ist, dann hat er ja eben nicht mehr seinen Ursprung in dem Bewusstsein selbst, sondern in einem anderen. Dann ist aber der Bezug dieses Actus auf dieses Bewusstsein nicht mehr Bezug dieses Bewusstseins auf sich selbst, sondern einer außerbewussten Ursache

35 Das Bewusstsein kann mit sich selbst nicht über eine Affektion bekannt gemacht werden, weil diese ihm außer dem Gehalt der Vorstellung auch noch mitteilen müsste, dass dieser Gehalt eben es selbst, das Bewusstsein, zur Darstellung bringt; aber um solch eine Mitteilung verstehen zu können, müsste das Bewusstsein ja schon um sich selbst wissen – sonst könnte es nicht verstehen was die Mitteilung mit „es selbst“ bzw. „du selbst“ meint.

36 Vgl. G. Irrlitz a.a.O., 215.

37 Diese Einsicht in das Erfordernis der Spontaneität zum Selbstbewusstsein hat Fichte dann zu seine „Tathandlung“ gebracht, in der das Ich sich selbst setzt. Damit hat er – wie das so oft geschieht – eine ganz fundamentale, bisher unbemerkte (und auch von Kant ungenügend eingesehene oder wenigstens ungenügend explizierte) Evidenz auf den Punkt gebracht, sie zugleich aber einseitig überhöht bzw. exklusiv gesetzt: *Das ganze* Selbstbewusstsein bzw. Bewusstsein erklärt sich nach Fichte aus Spontaneität. Das ist freilich falsch.

38 Vgl. Manfred Frank, *Ansichten der Subjektivität*, 359-368.

39 Wir verhandeln hier wohl gemerkt nur die Bedingungen eines möglichen Selbstbewusstseins, nicht die Frage, wie explizites Selbstbewusstsein tatsächlich aus nicht explizit selbstbewusstem Bewusstsein hervorgeht – diese Frage ist ungleich komplizierter, und sie beschäftigt Kant nur am Rande (ich halte seine diesbezüglichen Andeutungen für unzutreffend).

auf dieses Bewusstsein. Damit das Bewusstsein in einem Bezug *auf sich selbst bezüglich* sein kann, muss dieser Bezug seinen Ursprung in diesem Bewusstsein selbst haben. Das Bewusstsein muss nicht nur *de facto* in diesem Bezug zu sich selbst stehen – wie etwa eines in der Relation der Identität zu sich selbst steht. Denn selbst wenn dieses Faktum unmittelbar *bewusst* sein sollte, wäre es doch nur das Faktum, *dass* ein Bewusstsein in einem Bezug zu sich selbst steht. Aus diesem Faktum ergäbe sich dem Bewusstsein noch nicht, dass dieses Bewusstsein, das da in Bezug zu sich selbst steht, es selbst ist⁴⁰. Der Bezug, den das Bewusstsein auf sich selbst hat, kann also nicht bloß *de facto* gegeben sein. Das Bewusstsein muss *in actu* Bezug auf sich selbst *nehmen*. Der *Bezug* selbst muss seinen Ursprung im Bewusstsein haben, er muss aus dem Bewusstsein entspringen, er muss das Sich-Beziehen des Bewusstseins selbst (auf sich selbst) sein⁴¹.

Es muss ursprünglich-spontane Bewusstheit geben – nicht nur rezeptive

Dadurch ergibt sich ein ganz wesentlicher Gesichtspunkt für die Erfassung des Bewusstseins selbst: Bewusstsein ist *als solches* nicht nur empfangend – es kann nicht so sein, dass es bloß rezeptive Bewusstheit gibt⁴². Bewusstsein muss es (ebenso) geben als ursprüngliche Bewusstheit von oder *in* spontaner Aktivität, nämlich in solcher, die aus eben diesem Bewusstsein selbst entspringt – so wie die Rezeptivität des Bewusstseins ja auch in ebendiesem Bewusstsein ihr Ziel hat⁴³. Wir dürfen uns Aktbewusstsein nicht so vorstellen, dass da ein Akt in uns realisiert wird, den wir dann rezeptiv aufnehmen. Denn aus diesem „Zuschauen“ bei der Aktivität könnten wir niemals das Bewusstsein gewinnen, dass dieser Akt unser eigener im Sinn der Auktorität ist⁴⁴. Bewusstheit muss also auch in der Variante der Aktbewusstheit oder der Spontaneitätsbewusstheit eintreten können, nicht nur in der der Gegebenheitsbewusstheit oder der Rezeptivitätsbewusstheit. Nach Kant (wie auch der Sache nach) muss Bewusstsein sogar *immer* in der (synthetischen) Einheit von beidem, Spontaneitätsbewusstheit und Rezeptivitätsbewusstheit bestehen – diese beiden können gar nicht je für sich alleine *Bewusstsein* darstellen; und dennoch muss im Bewusstsein sowohl Spontaneität wie Rezeptivität *bewusst* sein. Bewusstsein ist also immer komplex, oder besser: Es ist stets synthetische Einheit von rezeptiver und spontaner Bewusstheit.

40 Das klassische Beispiel hierfür ist das von Ernst Mach (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 34), der nach einem anstrengenden Arbeitstag in den Bus einsteigt und dabei beobachtet, wie im selben Moment eine Person von der anderen Seite her einsteigt. „Was ist das für ein herabgebrachter Schulmann!“, denkt er sich. Erst im nächsten Moment bemerkt er, dass er sich selbst sieht – auf der anderen Seite des Einstiegs ist ein Spiegel angebracht. – In der schieren epistemischen Bezogenheit eines Subjekts auf sich selbst als solcher liegt noch kein Selbstbewusstsein.

41 Ganz ähnlich argumentiert Dieter Henrich in: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion*, 60. Vgl. dazu die Kritik von Wilfried Hinsch, *Erfahrung von Selbstbewusstsein. Zur Kategorienduktion bei Kant*, 27-30, nach der der Selbstbezug ein „logisch irreduzibler Akt“ ist. Dies verträgt sich aber durchaus mit dem Argument, wie es hier dargestellt wurde, denn *offensichtlich* ist der spontane Akt der ursprünglichen Synthesis logisch irreduzibel, da ja nach Kant die Logik insgesamt ihm nachgeordnet ist.

42 Wenn man die philosophische Literatur zum Bewusstsein von den Anfängen bis heute durchsieht, dann findet sich darin fast ausschließlich die Vorstellung von Bewusstsein als Rezipierend-Sein – und das Bewusstsein von eigenem Wollen und Handeln als *Rezeption* des eigenen Wollens und Handelns (des eigenen Begehrens, der eigenen Motivationen, der eigenen Triebe, der eigenen Zielvorstellungen, der eigenen sog. propositionalen Haltungen, der eigenen Körperbewegungen etc.). Diese einseitige Vorstellung vom Bewusstsein ist falsch, bewusste Spontaneität kann nicht in der Weise gegeben sein, dass ein Spontan-Sein oder ein spontanes Wirken ins Bewusstsein *rezipiert* wird.

43 Das Bewusstsein nimmt ja die Eindrücke nicht auf wie ein Kunde am Marktstand die Äpfel, die er nur entgegennimmt um sie dann in seinen Einkaufskorb zu legen; das Bewusstsein ist *selbst* das „Ende“ des Empfangens – ebenso wie es der „Anfang“ seiner Akte ist.

44 Allenfalls könnte er im rezeptiven Sinn meiner sein, nämlich da er *für mich* Gegenstand ist – aber das Für-mich-Sein selbst setzt eben schon die Spontaneität voraus.

Die Beiläufigkeit (Implizitheit) des spontanen Bewusstseinsmoments im Erkennen

Das ursprüngliche spontane Bezugnehmen des Bewusstseins (im Erkennen) kann allerdings noch nicht *explizit* als ein Ichbewusstsein oder Ich-Denke-Bewusstsein bewusst sein, es stellt noch kein explizites Selbstbewusstsein dar – denn es ist ja begleitend, es ist Apperzeption. Es bedarf immer einer Perzeption, zu der es hinzutritt. Das Bewusstsein kann sich nicht „rein begleiten“, weil es an ihm selbst nichts, keine Vorstellung und kein Objekt darstellt, auf welches sich der Bezug richten könnte⁴⁵. *Unmittelbar* steht im Bewusstsein das Objekt, das durch die Perzeption-Apperzeption konstituiert wird. Erst mittelbar, durch nachgeordnete Reflexion, kann das Bewusstsein den Akt der Apperzeption als solchen erheben, nämlich zum Bewusstsein (zur bewussten Vorstellung) „ich denke“. Durch diese Reflexion wird der spontane Actus der Apperzeption (der ja ein denkerischer, ein intellektueller ist⁴⁶) seinerseits zum expliziten Bewusstsein erhoben. Aber ursprünglich ist dieser Akt nicht *Gegenstand* des Bewusstseins, sondern er ist – im Bewusstsein von *jedem* Gegenstand – beiläufig (oblik) oder eben *apperzeptiv*⁴⁷. Es gilt allerdings: Damit explizites Ich-denke-Bewusstsein *möglich* sei, und zwar in Bezug auf jegliches Bewusstsein, muss jegliches Bewusstsein *implizit* selbstbezüglich sein, nämlich in der Apperzeption (bzw., wie zu sehen sein wird, zunächst und vor allem in der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft), in der es sich selbst in einem spontanen Actus auf sich selbst, auf sein eigenes Perzipieren bezieht, i.e. durch aktive Bezugnahme auf sich selbst, die in ihm selbst ihren Ursprung hat.

Aus dem vorigen Abschnitt erinnern wir noch einmal, dass dieses oblique, apperzeptive Bewusstsein genuin akthafes Bewusstsein, dass es eben Spontaneitätsbewusstsein ist – und nicht rezeptives Bewusstsein eines (objekthaft gegebenen) spontanen Aktes. Dadurch ist zugleich gewährleistet, dass Perzeption und Apperzeption genuin – ursprünglich und unverwechselbar – *unterschieden* sind. Das Bewusstsein hat nicht zwei Anschauungen, zwei rezeptive Perzeptionen nebeneinander, die in irgendeinem Bezug (z.B. der Begleitung) zueinander stünden. Dann käme es selbst ja als ein Drittes, als Beobachter oder „Anschauer“ der beiden Perzeptionen samt deren Bezug mit hinzu, und wiederum wäre es unmöglich (weil es in den Vermittlungsregress führen würde), dass das Bewusstsein etwas von dem Angeschauten mit sich selbst identifizieren sollte. Das Bewusstsein hat nur *eine* rezeptive Perzeption, und diese begleitet *es selbst* durch einen spontanen Akt. Da dieser Akt aber ein solcher des Bewusstseins selbst ist, *ist er eben* (auch) Bewusstsein, nämlich eben Spontaneitätsbewusstsein: Apperzeption. Es stellt sich deshalb nicht mehr die Frage, wie oder worin sich Perzeption und Apperzeption *für das Bewusstsein* unterscheiden. Die Apperzeption ist gar nicht für das Bewusstsein *gegeben* als eine Gegebenheit, die es aufnimmt (rezipiert). Das Bewusstsein selbst *unterscheidet sich* in ein rezeptives und ein spontanes Moment, in rezeptive und in spontane Bewusstheit. Es selbst ist deren synthetische Einheit. *In* dieser Einheit sind die beiden Momente allerdings nicht gleichgeordnet, sondern „ungleichgeordnet“: Das spontane Moment begleitet das rezeptive, es ist diesem nachgeordnet und ist bezüglich auf dieses (zumindest im kognitiven Bewusstsein, das in KrV zur Verhandlung steht, im volitiven ist es umgekehrt). Die Einheit beider ist *ungleichseitige* Einheit.

45 Dies sieht Fichte freilich anders, er konzipiert die Tathandlung des Ich als eine voraussetzungslose Reflexion, als ein Setzen, das sich auf nichts als sich selbst bezieht, vgl. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), 91-100. Das erscheint mir nicht überzeugend, aber darauf kann ich hier nicht eingehen. Ich möchte mit der Erwähnung von Fichte nur zugeben, dass es in diesem Punkt auch alternative Konzeptionen zu der von Kant gibt.

46 Zumindest bei Kant.

47 Das Bewusstsein des apperzeptiven Actus kann ja für sich gar nicht (unmittelbar) explizit-gegenständlich sein, weil explizit-gegenständliches Bewusstsein eben in der (synthetischen) Einheit von Perzeption-Apperzeption besteht.

Die Synthesis als Bewusstseinsakt selbst

Halten wir also fest: Diejenige Synthesis, um die es Kant eigentlich geht, ist nicht diejenige, die der Verstand oder die Einbildungskraft oder ein sonstiges mentales Vermögen bewerkstelligt um *dann* dem „Bewusstseinsblick“ das Ergebnis vorzustellen⁴⁸. Die fundamentale, ursprüngliche Synthesis ist eine, die sich im Bewusstsein selbst vollzieht, und zwar nicht nur im Sinn eines Bewusstseinsgegenstands, nämlich so, dass das Bewusstsein dabei zuschauen würde, wie diese Synthesis sich vollzieht. Die fundamentale, ursprüngliche Synthesis *ist* eben das Bewusstsein selbst (sein „Seinsakt“)⁴⁹. Das Bewusstsein selbst ist, seiner Form nach, synthetische Einheit. Das Bewusstsein ist nicht ein begleitender passiver Blick, sondern ein Vollzug, und dieser Vollzug hat die Gestalt einer Synthesis. Dementsprechend ist also auch das Urteil bzw. eben das Urteilen, mit dem Kant die Bewusstseins-synthesis im Erkennen identifiziert, nicht ein Gegenstand des Bewusstseins (zumindest nicht ursprünglich und in erster Linie): Das Bewusstsein hat nicht ein Urteil vor sich, das es in sein Bewusst-Sein aufnimmt – und zu dem es dann ggf. auch noch eine Haltung, nämlich eine propositionale Haltung einnimmt. Das Bewusstsein *selbst* ist im Urteilen begriffen, es ist Urteilend-Sein⁵⁰. (Und dieses Urteilend-Sein impliziert eine „Haltung“, die aber eigentlich nicht eine statische Haltung, sondern eben eine „Verhaltung“ ist: Das Für-wahr-Halten ist die immanente Verhaltensweise des Urteilsaktes selbst.⁵¹) Nur so ist es erklärbar, dass das Bewusstsein *im* Urteilen einen Gegenstand hat, ein Objekt⁵². Der Bezug des Bewusstseins im Urteilen (sein Bewusstseinsobjekt) ist nicht das Urteil, denn dieses ist ja sein eigener Actus, dasjenige, worin es besteht bzw. sich vollzieht. Der Bezug des Bewusstseins *im* Urteilen ist das Objekt⁵³. Wäre dem nicht so, wäre das Bewusstsein auf

48 So wird die Synthesis oft fälschlich verstanden: als ein Prozess, den der Verstand anstellt mit dem Material, das er von der Sinnlichkeit erhält: Er baut sozusagen aus diesem Material ein Objekt zusammen. Und dann präsentiert er dieses Objekt dem Bewusstsein und das Bewusstsein nimmt dieses Objekt auf. Aber dieses Verständnis ist falsch. Kant selbst leistet diesem Missverständnis Vorschub, weil er nämlich ebensolche Prozesse beschreibt, die ganz klar in vielen Fällen, wenn nicht sogar im Normalfall *vor* unserer bewussten Aufnahme stehen: Normalerweise ziehen wir nicht im Bewusstsein eine Linie, sondern wir erfassen sie mit einem Blick. Das wurde vielfach an Kant kritisiert, und diese Kritik ist selbst dann noch berechtigt, wenn man unterstellt, dass Kant mit *dieser* Synthesis gar nicht die Sache selbst herausstellen wollte, um die es ihm ging, sondern sozusagen nur deren Symptom.

49 Ähnlich Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction*, 341: „Otherwise expressed, the consciousness of synthesis is not another thing that one does when one is thinking (a second-order thinking that one is thinking); it is rather an ineliminable component of the first-order activity itself.“ Vgl. auch K. Gloy a.a.O. 133ff. Siehe auch KrV B 133: „Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption ... enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich.“ – „Bewusstsein dieser Synthesis“ darf hier nicht so verstanden werden, als habe das Bewusstsein neben seinem Erkenntnisgegenstand auch noch seine eigene Synthesis zum Gegenstand – daraus würden sich verschiedene unüberwindliche Probleme ergeben, u.a. dasjenige des Regresses der Reflexion. Es muss so verstanden werden, dass es diese Synthesis ist, in der das Bewusstsein besteht, dass das Bewusstsein selbst durch Synthetizität gekennzeichnet ist.

50 Das in jedem Objektbewusstsein beiläufige Bewusstsein, urteilend zu sein, ist also dasjenige *Bewusstsein der Synthesis*, das in jedem (erkennenden) Bewusstsein präsent ist – und dann zum expliziten Bewusstsein „ich denke“ erhoben werden kann, i.e. das zur Ich-denke-Begleitung die Möglichkeit bereitstellt. (Genauer müsste man eigentlich sagen: Das Bewusstsein, urteilend zu sein, ist das Bewusstsein der Synthesis *im diskursiven Bewusstsein*. Grundsätzlicher ist es das Bewusstsein der Synthesis des Bewusstseins überhaupt, nämlich seiner Selbstfortsetzung, seines Sich-Anschließens an sich selbst. Dieses Bewusstsein schlägt im erkennenden Bewusstsein als das Urteilsbewusstsein aus; im anschauenden Bewusstsein schlägt es als Bewusstsein des Erfassens eines figürlichen Eindrucks aus.)

51 Es ist deshalb unangebracht, das (ursprüngliche) Urteilsbewusstsein in zwei *Anteile* zu trennen, nämlich in einen propositionalen Gehalt und eine propositionale Haltung. Weder hat das Urteilsbewusstsein einen Urteilsgehalt vor sich, es *ist* im Urteil *begriffen*; noch hat es eine Haltung *zu* diesem Gehalt, i.e. zu diesem Gehalt *hinzu*, sondern es vollzieht im Urteilsakt eine Wendung, nämlich eine Wendung zum Objekt hin. Man kann formulieren: Es *hat* nicht eine *Haltung*, sondern es *verhält sich*.

52 Vgl. dazu auch die Argumentation von B. Baumanns, a.a.O. 423, nach der für Kant das Objekt nicht identisch ist mit dem Begriff, den wir uns von ihm machen. Der Begriff, den wir uns vom Objekt machen, ist aber eben Teil des *Urteils*, in dessen Akt wir uns auf das Objekt beziehen. – *Eben weil* er vom Objekt unterschieden ist, kann er dem Urteil angehören, in dessen Akt wir uns auf das Objekt beziehen.

53 *Urteilend* ist das Bewusstsein auf *Gegenstände* bezogen. Es ist selbst im Urteilen begriffen, es selbst ist

das Urteil bezogen, dann wäre nicht erklärbar, wie es *auch noch* auf das Objekt bezogen sein könnte. Und es wäre nicht erklärbar wie das Urteil – für das Bewusstsein – objektive Gültigkeit haben könnte; es könnte zwar ggf. *im* Bewusstsein als notwendig, als unwillkürlich gegeben sein, aber das könnte für das Bewusstsein nicht die Bedeutung haben, dass *etwas* unabhängig vom Bewusstsein (nämlich bei Kant: in der empirischen Welt) *so ist* – und nicht nur: dass eine Erscheinung (das Urteil) unwillkürlich und notwendig in meinem Bewusstsein auftritt.

Synthetische und analytische Einheit

Die Einheit der ursprünglichen Synthesis ist also nicht diejenige, die durch die Synthesis *hergestellt* wird, i.e. die resultierende Einheit: die Objekteinheit (bzw. die fertige figürliche Einheit). Die ursprünglich-synthetische Einheit ist diejenige des Vollzugs, des Synthetisierens selbst, oder eben des Bewusstseinsvollzugs selbst – *anschaulich*: die Einheit des Bewusstseins durch die (Ereignis-)Zeit hinweg⁵⁴. Diese Einheit wird landläufig oft der „Bewusstseinsstrom“ genannt, und das ist nicht geradewegs falsch. Aber diesem Wort fehlt das aktive, spontane Moment, das Kant herausstellt: Der Bewusstseinsstrom kann nicht durch schiere, faktische Kontinuität zusammenhängen. Seine Einheit muss aktiv bestimmt sein, und sie kann dies nur durch das Bewusstsein selbst sein. Das Bewusstsein selbst muss Aktivität oder besser Effektivität sein, und zwar spontane. Das Bewusstsein ist „ursprünglich synthetische Einheit“, dies ist seine Realisationsweise, die Weise wie es ist, wie es sich vollzieht – nicht nur etwas, ein Merkmal, eine Eigenschaft, die es hat. Bewusst zu sein ist ursprünglich zu synthetisieren, und zwar zunächst nicht etwas, sondern *in erster Linie* das Bewusstsein selbst.

Objekt- und Gestaltsynthese

Allerdings ergibt sich dann die objektive Synthesis bzw. zunächst: die gestalthafte Synthesis unmittelbar aus der Bewusstseins-synthesis: Indem das Bewusstsein sich selbst an sich selbst anschließt, verknüpft es automatisch auch seinen Gehalt. Ein gutes Beispiel ist das schon angeführte des Hörens einer Melodie: Wenn man eine Melodie zum ersten Mal hört, dann kennt man sie noch nicht als Ganzes. Man synthetisiert sie fortwährend im Hören, man hört sie in eben diesem Synthetisieren selbst – und nicht erst dann, wenn die Synthesis zu Ende gekommen ist und sie einem das fertige Produkt, die Melodie als Ganzes, als Eines-Ganzes vorstellt. Das „Zusammensetzen“ der Töne zur Melodie ist aber nichts Anderes, i.e. es stellt

Urteilsvollzug, aber sein Bezug ist nicht Urteil (bzw. *genau deshalb* ist sein Bezug nicht Urteil), sondern Gegenstand. Das ist ganz unvermeidlich: Es kann ja nicht seinen eigenen Vollzug zum Gegenstand haben, nämlich formal deshalb nicht, weil dieser Vollzug, da er ja unabgeschlossen ist (synthetische Einheit ist), nicht Objekt (nicht analytische Einheit) sein kann; und material, weil das Bewusstsein dann ja immer nur Selbstbewusstsein, Bewusstsein seines eigenen Vollzugs sein müsste und niemals Gegenstands-bewusstsein von Fremdem sein könnte. Der *Bezug* des urteilenden Bewusstseins sind also die Objekte: dasjenige, was dem Erkennen begegnet, sind in erster Linie die *Dinge* (die empirischen Gegenstände). Die Dinge begegnen dem Bewusstsein *in ihren Eigenschaften*, nämlich im Zusammenhang der Urteilssynthesis, durch die ihnen diese Eigenschaften zugesprochen werden. Natürlich kann sich das Bewusstsein *dann* auch – reflektierend – den Eigenschaften selbst zuwenden und diese zum Objekt machen. Ebenso kann es sich in weiterer Reflexion Relationen, Sachverhalte und Gesetze zum Gegenstand machen. Es kann sich durch weitere Reflexion Begriffe, Schlüsse und eben auch *Urteile* zum Gegenstand machen. – Aber das so zum Gegenstand gemachte *Urteil* ist immer *gegenständliches* Urteil, Urteil in *analytischer* Einheit, es ist eine Proposition *für* das Bewusstsein – es ist niemals das Urteilen des Bewusstseins selbst, diejenige ursprünglich-einheitliche Synthesis, in der es begriffen ist, in der es sich selbst vollzieht. Die Proposition *im* Bewusstsein, als Bewusstseinsgegenstand, ist niemals das Urteilen *des* Bewusstseins. Damit werden alle Theorien hinfällig, die Bewusstsein (als solches) als das Haben von Propositionen (nämlich z.B. als mentalen Gehalt) fassen – ggf. noch im Verein mit einer Haltung zu diesen Propositionen, s.o.

54 Diese unmittelbare Vollzugeinheit oder Ereignisseinheit des Bewusstseins muss aber unbedingt unterschieden werden von derjenigen diachronen Einheit des Ichs, die in der „Widerlegung des Idealismus“ besprochen wird (B 274ff). Diese letztere betrifft das „empirisch bestimmte ... Bewusstsein meines eigenen Daseins“ „als in der Zeit bestimmt“ (B 277). Freilich steht dieses *empirische* Selbstbewusstsein mit der *transzendentalen* Apperzeption in Zusammenhang, es ist nämlich von dieser letzteren abhängig, aber darauf einzugehen ist hier nicht der Platz.

keinen anderen Akt dar als eben das Sich-Fortsetzen des Bewusstseins selbst, in dem die Töne bewusst sind⁵⁵.

Freilich liegt die besondere *Bedeutung* dieser Synthesigestalt als Melodie noch nicht in der Bewusstseins-synthese als solcher. In der transzendentalen Bewusstseins-synthese liegt noch nicht, dass der synthetisierte Gehalt eine Melodie darstellt und was für eine besondere Melodie er darstellt – das sind ja auch ganz *empirische* Bestimmungen (der Apprehension, vgl. B 159ff), die gar nicht in der Synthese qua *transzendentaler* liegen können. Es ist nicht nur empirisch-kontingent, was für eine Gestalt synthetisiert wird (eine visuelle Gestalt, eine tonale etc.), auch was sich in der Fortsetzung einer besonderen Synthese ergibt, bleibt kontingent. So kann z.B. in der Bewusstseins-synthese der Melodie ein plötzliches Sirenengeheul eintreten, das die Melodiefortsetzung unhörbar macht und sie so im Bewusstsein abricht. Aber dann hat diese Bewusstseinsfortsetzung eben die Bedeutung, dass die Melodie abgebrochen ist, dass das, was jetzt kommt, nicht mehr zur Melodie gehört, sondern etwas anderes ist: eben Sirenengeheul. Natürlich unterstellt auch die Erfassung als Abbruch der Melodie, dass die Bewusstseins-synthese selbst sich fortsetzt. In der Fortsetzung dieser Synthese hat der Gehalt des Bewusstseins automatisch eine Bedeutung – dies (und allein dies) ist der apriorische Aspekt (der selbstverständlich rein *formal* ist): dass dieser Gehalt unweigerlich (*überhaupt*) *gestalthafte* Bedeutung hat, dass er die Form der Gestalthaftigkeit hat (*welche* Gestalt er hat, ist dagegen eine empirische Frage – umgekehrt gilt allerdings: jede transzendente Synthese muss sich empirisch oder zumindest anschaulich konkretisieren oder, wenn man so will, „inkarnieren“; es gibt im konkreten Bewusstseinsvollzug keine transzendente Synthese allein für sich). Diese Bedeutung mag durch Kontinuität oder durch Diskontinuität gekennzeichnet sein, das hängt von den Umständen ab. Aber *dass* der Gehalt in diesem Sinn Bedeutung hat, dass er *Gestalt* hat, setzt schon die Bewusstseins-synthese voraus.

Kants eigene Beispiele aus der räumlichen Anschauung (B 154 u.ö.), auf denen er ständig insistiert, scheinen, wie oft bemerkt, unglücklich gewählt. Denn es ist doch phänomenal ganz offensichtlich, dass wir nicht in allen Fällen eine Linie *ziehen*, einen Zirkel *schlagen* etc., sondern dass wir im Gegenteil zuallermeist selbst hochkomplexe Figuren wie ein menschliches Gesicht *mit einem Mal* erfassen. Zudem kann man solche räumliche Gestalthaftigkeit allenfalls metaphorisch auf nichträumliche wie etwa eben die einer Melodie übertragen: nämlich indem man der Melodie z.B. einen „Tonraum“ als Möglichkeitsbedingung unterstellt. Selbst wenn man eine solche „Räumlichkeit“ plausibel findet, dann ist sie doch ganz offensichtlich unterschieden von der Räumlichkeit des äußeren Sinns, dem Raum im normalen Sinn – und man hätte plötzlich zusätzliche transzendente Formen der Sinnlichkeit (das möchte man ja doch nicht).

Der wesentliche Punkt ist aber auch gar nicht, dass wir uns in *jedem* Erfassen einer räumlichen Gestalt der Synthese *dieser Gestalt* bewusst sind. Das Wesentliche ist: Wir sind uns in jedem Bewusstsein einer *Synthese überhaupt* bewusst, nämlich der Bewusstseins-synthese als solcher, der Fortsetzung oder des Fortwährens unseres Bewusstseins – unseres (aktiven) Bewusstseins-erlebens, wenn man so will. Wir sind uns selbst dann, wenn wir völlig fix einen und denselben Gegenstand betrachten (z.B. eine homogen weiße Fläche, die vollständig unser Gesichtsfeld ausfüllt), des Verlaufs oder eben des Sich-Vollziehens dieses Betrachtens bewusst (vgl. B 131 Anm.) – sonst müssten wir ja vom Anfang bis zum Ende des Betrachtens denselben, fixen „Bewusstseinszustand“ haben und uns also gar keiner Dauer dieses Betrachtens bewusst sein können (wir würden nach dieser Betrachtung sozusagen wieder neu starten, und es wäre für uns bis dahin subjektiv gar keine Zeit vergangen, unser Bewusstsein wäre „eingefroren“ gewesen). Diese *Synthese überhaupt* des Bewusstseins (die – *allein* – die transzendente ist), oder eben, dass Bewusstsein in sich selbst aktuos ist, bringt aber die Gestalthaftigkeit im Bewusstsein überhaupt erst hervor: dass das ins Bewusstsein Rezipierte überhaupt Gestalt hat.

⁵⁵ Kant argumentiert sozusagen aus der Gegenrichtung, aber mit dem gleichen Resultat: „... folglich die Synthesis des Mannigfaltigen ..., wenn wir ... bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den *inneren Sinn* seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor“ (B 155).

Die Argumentation im Ausgang vom Gestalthaften in unserem Bewusstsein⁵⁶ muss also folgendermaßen verlaufen: 1. Wir erfassen in vielen Fällen (nicht immer) die Gestalt von etwas im Verlauf des Bewusstseins (Hören einer Melodie, Nachverfolgen einer Linie, die über unser Gesichtsfeld hinausgeht). 2. Unser Bewusstsein muss also so beschaffen sein, dass es etwas in seinem Verlauf verfolgen (begleiten) kann. 3. Dazu muss das Bewusstsein in sich selbst zusammenhängend sein. 4. Dieser Zusammenhang kann nicht fix als eine bestehende Einheit vorgegeben sein, er muss im Sich-Anschließen des Bewusstseins an sein vergangenes (oder gerade eben vergehendes) Bewusstsein oder eben im (aktiven) Sich-Fortsetzen des Bewusstseins bestehen. Als solcher ist dieser Zusammenhang ursprünglich-synthetische Einheit. 5. In dieser ursprünglich-synthetischen Einheit gewinnt das im Bewusstsein Rezipierte automatisch Gestalt, es wird „figuriert“ bzw. es figuriert sich selbst. 6. Da dies die Weise ist, wie Gestalthaftigkeit ursprünglich ins Bewusstsein tritt, ist a) alles, was ins Bewusstsein tritt gestalthaft (es gibt kein Bewusstsein ohne spontane Synthesis der Einbildungskraft, kein rein rezeptives Bewusstsein); und ist b) *diese* Gestalthaftigkeit – und keine andere – eben diejenige des Bewusstseins: etwas hat im Bewusstsein Gestalt immer und immer nur in der ursprünglichen Synthesis des Bewusstseins selbst, in seiner Selbstfortsetzung – auch dann, wenn die Erfassung dieser Gestalt sich dem Bewusstsein „im nu“, „in einem einzigen Augenblick“ vollzieht. Wenn ich eine Linie mit einem Blick erfasse, dann hat sie ihre Gestalthaftigkeit doch darin, *dass* ich sie erfasse, und dass dieses Erfassen einen Unterschied macht: Ich sehe eine Linie, die ich vorher nicht gesehen habe, ich sehe etwas Neues, Eigenes, Identisches (entweder, weil ich meinen Blick bzw. meine Aufmerksamkeit von etwas anderem auf die Linie gewandt habe, oder weil ich die Linie erst jetzt in dem komplexen Bild, das ich vor Augen habe, entdecke). Aber dass ich etwas Neues, Eigenes erfasse, dessen kann ich mir natürlich nur in der Fortsetzung des Bewusstseins bewusstwerden, in welcher eben etwas ins Bewusstsein tritt, das vorher nicht darin war. Und so erfordert auch – und gerade – das instantane Erfassen von Gestalt die ursprüngliche Synthesis des Bewusstseins.

Eben dies, dass sich die erfasste Figur im Bewusstseinsverlauf abhebt als etwas Neues, Eigenes einerseits und dann als ein Selbiges in der fortgesetzten Aufmerksamkeit auf sie andererseits, eben dies schlägt sich dann auch in der räumlichen Gestalthaftigkeit nieder: dass nämlich z.B. die Linie sich abhebt von ihrem Hintergrund und in sich als dieselbe, eine Linie, als Identisches zusammenhängt. Allerdings ist es gerade eben dazu erforderlich, dass es gestaltlose, schlechthinnige Mannigfaltigkeit, also schiere räumliche Mannigfaltigkeit gebe bzw. eben, dass es rezeptive Bewusstheit gebe – auch wenn es sie niemals im Bewusstsein bzw. als Bewusstsein *für sich* gibt, weil dieses immer schon figürlich ist, wohl aber eben solche Mannigfaltigkeit voraussetzen muss – andernfalls es sich selbst nicht als *synthetische* Einheit begreifen könnte.

Differenzierung von synthetischer und analytischer Einheit

Nun ist es ganz wesentlich, zu erfassen, dass die (ursprünglich) synthetische Einheit etwas grundlegend anderes ist als die analytische Einheit. Im normalen Leben und auch in der Philosophie (zumindest bis Kant) geht es aber stets um analytische Einheit, nicht um synthetische⁵⁷. Denn die analytische Einheit ist diejenige, die wir in den Objekten finden, mithin diejenige, die wir überhaupt objektiv (oder objektual) vorfinden. Die synthetische Einheit finden wir nicht vor, sondern wir „befinden“ uns in ihr, wir vollziehen uns in ihr: unser Bewusstsein vollzieht sich in ihr oder eben *als* diese Einheit⁵⁸. Die analytische Einheit ist also die

56 Dieses *phänomenale* Argument ist allerdings keineswegs das einzige und selbstverständlich auch nicht das wichtigste für das Erfordernis der transzendentalen Synthesis. Das erste Argument ist eben das aus der Notwendigkeit der Möglichkeit der Ich-denke-Begleitung.

57 Allenfalls wurde der Begriff der synthetischen Einheit andeutungsweise erfasst, etwa im Gedanken der Drei-Einigkeit in der christlichen Theologie.

58 Insofern ist die analytische Einheit die objektive oder genauer die *objektuale*. Dagegen ist die synthetische Einheit *nicht* gegenständlich, denn sie ist gerade diejenige, in der bzw. durch die dem Bewusstsein der Gegenstand gegeben ist. Aber natürlich ist in einem anderen Sinn auch sie *objektiv* bzw. gerade sie ist

kategoriale Einheit⁵⁹, die durch numerische Identität gekennzeichnet ist: Die Einheit, unter der die Objekte wie auch die Gestalten stehen. Wenn Kant sagt, dass die ursprünglich synthetische Einheit nicht diejenige der Kategorie der Quantität sei (sondern dieser wie auch allen übrigen kategorialen Bestimmungen vorausgesetzt sei),⁶⁰ dann ist das nicht nur so zu verstehen, dass das Gleiche, nämlich „Einheit“, zweimal vorkommt, nämlich auf zwei verschiedenen Ebenen, der kategorialen und der „subkategorialen“. Es ist so zu verstehen, dass diese Einheiten radikal *ungleich* sind. Analytische Einheit ist Einheit in Differenzierung gegen anderes und damit in sich selbst gleichförmige Einheit: identische Einheit⁶¹.

objektiv, da sie die Objektivität (unter der dann der Gegenstand erkannt wird) *konstituiert*. Sie (die Urteileinheit) ist aber eben nicht *objektual*, sie stellt selbst kein Objekt für das Bewusstsein dar (zumindest nicht in demjenigen Bewusstseinsakt, in dem sie vollzogen wird – natürlich kann sie dann durch Reflexion zum Gegenstand gemacht werden). Vgl. auch §18: Die transzendente Einheit der Apperzeption heißt „objektiv“, „weil durch sie alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“. Wenn sie die Einheit ist, *durch die vereinigt wird*, dann ist sie aber natürlich nicht diejenige Einheit, die aus dieser Vereinigung hervorgeht. Diese *hervorgehende* Einheit ist also eine andere als die (synthetische) der Apperzeption: sie ist *analytische* Einheit.

59 Genauer: *bei Kant* ist dies die „kategoriale“ Einheit. In der traditionellen Metaphysik es dies nicht die „kategoriale“, sondern die „transzendente“ Einheit, wobei „transzendental“ aber natürlich nicht im kantischen Sinn zu verstehen ist, sondern in dem Sinn, dass diese Einheit allem Seienden kategorial-übergreifend oder -übersteigend (und deshalb „kategorien-transzendental“) zukommt. Es gilt aber auch in diesem Fall, dass eben alles *kategorial* bestimmte Seiende (i.e. bei Kant: alle *Objekte*) diese Einheit aufweist, i.e. diese Einheit ist verbunden mit der *Kategorialität* (als solcher) und in *diesem* Sinn „kategoriale“ Einheit.

60 Vgl. B 131.

61 Nämlich *insofern* die Ausdehnung dieser Einheit, so sie ausgedehnt sein sollte, von allem anderen unterschieden ist – die Linie mag an unterschiedlichen Stellen unterschiedlich gefärbt sein, aber *insofern* alle ihre Punkte zur Linie gehören, *insofern* sind sie alle gleich, nämlich gleichmäßig differenziert von allen Punkten, die *nicht* zur Linie gehören; wenn die Einheit unausgedehnt ist, z.B. als reiner geometrische Punkt, dann ist sie ohnehin in sich gleichförmig. – Soweit für die anschauliche, also die figürliche analytische Einheit. Die begriffliche analytische Einheit (also diejenige, die wir in den Objekten im engeren kantischen Sinn antreffen) ist in sich gleichförmig im einfachen Sinn der Identität des Begriffs oder seiner Klarheit: ein Begriff ist eben der Begriff, der er ist, er kann sich nicht verändern, jede „Änderung“ am Begriff ergibt einen neuen Begriff. In diesem Sinn hat bereits Platon die Selbstgleichheit der Begriffe (nämlich der Ideen) herausgestellt. Dagegen liegt die Distinktheit der Begriffe in ihrer (analytischen) Differenz: nämlich a) in der allgemeinen, abstraktiven Differenz gegen ihre (ursprüngliche) Eingebundenheit in Urteile und damit: gegen ihren (möglichen) Bezug auf Objekte; b) in der besonderen, artikulativen Differenz gegen Über-, Neben- und Unterbegriffe („blau“ gegen „farbig“; „blau“ gegen „grün“, „gelb“ usw.; „blau“ gegen „himmelblau“, „ultramarinblau“ etc.); c) in der individuellen Differenz gegen alle anderen Begriffe überhaupt (wenn man will: als die individuelle Position im Universum des Diskurses, rein für sich). Kant erörtert a) in B 133 Anm. – nämlich darauf hin, dass solche analytisch-abstraktive Einheit die ursprüngliche synthetische immer voraussetzt. Die Interpretation dieser Anmerkung als ganzer bedürfte eines eigenen Artikels. Um meine Deutung der analytischen Einheit bei Kant zu stützen will ich dazu hier nur sagen, dass Kants Aussage „die analytische Einheit des Bewusstseins hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an“ zum ersten nicht über analytische Einheit überhaupt, sondern eben des Bewusstseins spricht, i.e. über die *identische* Einheit des Bewusstseins (die es *auch* hat, nämlich in der Reflexion auf sich selbst) – im Unterschied zu seiner synthetischen. Und zwar ist die Stoßrichtung nicht die, dass nun die analytische Einheit *der Begriffe* erklärt werden soll, sondern dass die analytische Einheit *des Bewusstseins* erklärt werden soll, und dass dazu diejenige der Begriffe herangezogen wird, da deren Beispiel in gewissem Sinn einfacher zu erfassen ist, weil es uns geläufiger ist. (Vgl. dazu auch M. Zobrist, *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie*, 148, gegen Klaus Reich.) Daher ist die Anm. m.E. nicht so zu verstehen, als hänge die analytische Einheit *ausschließlich* den gemeinsamen Begriffen an und nichts sonst (nämlich z.B. nicht auch den empirischen Objekten). Dies wird m.E. schon an der Interpunktion „ , als solchen,“ deutlich: Sie hängt den Allgemeinbegriffen *insofern* an, als sie als solche genommen werden. Wenn die analytische Einheit exklusives Besitztum der Begriffe sein sollte, dann müssten *zumindest einmal* diese Kommata wegfallen. (Nach meiner Interpretation geht Kants Erklärungsabsicht hier auch gar nicht auf die *Bestimmung* der analytischen Einheit, weder des Bewusstseins noch der gemeinsamen Begriffe, sondern auf das notwendige Erfordernis der synthetischen Einheit zur analytischen. Was den *Verstandesgebrauch* angeht, hängt dieses Erfordernis allerdings unmittelbar mit den „gemeinsamen Begriffen“ zusammen, weil eben der Gebrauch des Verstandes sich im Urteilen vollzieht, das sich durch *Begriffe* artikuliert – Kant behauptet damit also, dass das Urteilen qua ursprünglich synthetische Einheit den Begriffen [logisch] vorgängig ist.) – Die „gemeinsamen Begriffe“ haben allerdings *insofern* einen grundlegenden Bezug zur analytischen Einheit, als die numerische Identität, welche diese Einheit kennzeichnet, sich an Objekten immer nur unter Begriffen artikuliert. Man kann eines nur *als etwas Bestimmtes* zählen – oder anders: wenn man es überhaupt als Eines fasst, hat man es implizit schon

Synthetische Einheit dagegen ist nicht in sich selbst gleichförmig und sie ist nicht-ausschließend. Sie ist *nichtidentische* Einheit. Sie ist nicht dadurch konstituiert, dass sie von anderem abgegrenzt und in sich selbst gleich ist, sondern dadurch, dass sie unterschiedliches verbindet. Sie hat sozusagen ihre „Grenze“ nicht an ihren Außenseiten, sondern in ihrer Mitte: Sie ist der Anschluss des einen an das andere. Sie ist also tatsächlich dadurch gekennzeichnet, dass sie eines mit anderem *verbindet* (und nicht abgrenzt) und in sich selbst *ungleich* (und nicht gleich) ist, nämlich einen Übergang oder ein Übergehen darstellt. Kant argumentiert also nicht nur dafür, dass das Bewusstsein *Einheit* haben muss und dass diese Einheit durch Synthesis *gekennzeichnet* sein muss. Kant gelangt aus dem Erfordernis dessen, wie das Bewusstseins zu erfassen ist, zu einer Einheit von grundsätzlich anderem Typus als wir ihn bisher kennen, nämlich als einer solchen, die *synthetisch ist* und nicht nur „Synthetizität“ (im herkömmlichen Sinn, als nachträgliche Zusammensetzung, i.e. als *Komplexität*) als ihre Eigenschaft hat. Eine Linie ist qua (fertiges) Objekt eine „synthetisch Einheit“ im sekundären Sinn, da sie aus Strecken und Punkten zusammengesetzt ist: ich kann kürzere Strecken und Punkte in ihr *unterscheiden*. Sie ist deshalb Einheit von Unterschiedenem (oder Unterscheidbarem – aber was unterscheidbar ist, das ist ja tatsächlich unterschieden, zumindest abstrakt) und damit „zusammengesetzte Einheit“, komplexe Einheit, synthetische Einheit *im sekundären Sinn*. Sie ist aber als solche *analytische* Einheit: Einheit, die durch Abgrenzung von anderem konstituiert ist, und deren Zusammengesetztes, die Strecken und Punkte, ihrerseits durch Abgrenzung von anderem konstituiert ist. Die *ursprünglich* synthetische Einheit dagegen ist nicht solche Zusammensetzungseinheit, sie ist nicht analytische Einheit, die die Eigenschaft hat, Vielheit (i.e. seinerseits gegeneinander Abgegrenztes) in sich zu befassen, sie ist nicht einfach nur *komplexe* Einheit. Sie ist Einheit, *die darin besteht*, zu synthetisieren, sie ist „Synthesiseinheit“. Kant erweist das Erfordernis dieser Einheit aus den Möglichkeitsbedingungen des Erkennens. Aber sie ist nicht bloß ein transzendentallogisches Erfordernis. Sie ist ein logisches Erfordernis: analytische Einheit kann es schlechterdings nicht geben als „unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen*“ (B 133) – nicht bloß analytische Einheit *der Apperzeption*, s.u.

Das Erfordernis der ursprünglich-synthetischen Einheit zur analytischen im Bewusstsein

Es gilt also: Die ursprünglich-synthetische Einheit ist diejenige *im* Synthetisieren, im aktualen Vollzug; und jegliche Einheit, die Produkt dieses Vollzugs sein mag, also die fertiggestellte „Synthese(-produkt-)einheit“, ist immer *analytische* oder *objektive* (genauer eigentlich: *objektuale*) Einheit. Dies erkennt man daran, dass die Produkteinheit – mit logischer Notwendigkeit – erst dann gegeben ist, wenn das ursprüngliche Synthetisieren *zu Ende* ist. Zu Ende kann es aber im Zusammenhang des Bewusstseins nur unter zwei Bedingungen sein: Entweder das Bewusstsein bricht ab, z.B. weil man einschläft. In diesem Fall ist einem aber gerade nicht das Syntheseprodukt im Bewusstsein gegeben. Wer während einer Symphonie einschläft, der hat nicht das Bewusstsein der Symphonie als eines Ganzen (sondern – zunächst jedenfalls – überhaupt kein Bewusstsein mehr; erst, wenn er wieder aufwacht, mag er sich des gehörten Teils der Symphonie erinnern – aber gerade ohne genau angeben zu können, bis wohin [bis zu welchem Ton] dieser Teil reicht). Der *besondere* Synthesizusammenhang (der Melodie) kann aber auch dadurch sein Ende finden, dass im Bewusstsein festgestellt wird, dass dieser Zusammenhang nun beendet ist und ein neuer beginnt. Das mag z.B. der Fall sein, wenn der letzte Akkord einer Symphonie verklingt und der Applaus einsetzt. Dann hat sich im Bewusstsein aber in jedem Fall eine *Unterscheidung* vollzogen: Das Bewusstsein hat den Übergang von der Symphonieaufführung zum Klatschen mitvollzogen und in der aktuosen

als *etwas*, unter einem Begriff gefasst. Ohne den Begriff bleibt es unbestimmt, was bzw. wie zu zählen ist. So kann man z.B. eine bestimmte empirische Gegebenheit als einen (1) Wald zählen oder als 3.557 Bäume, eine andere bestimmte empirische Gegebenheit als einen (1) Baum oder 11.761 Blätter plus Äste, Stamm und Wurzeln. *Ohne* Begriff dagegen kann man *gar nichts* zählen. – Allerdings geht Kant selbst auf *diese* grundlegende Bedeutung der Begriffe für die analytische Einheit in B 133 nicht ein.

Synthese (i.e. im bewussten Übergang) dieser beiden Verläufe einen Unterschied festgestellt. Dazu, dass ein derartiger Abschluss in der Zeit *festgestellt* wird, ist es also immer erforderlich, dass die Bewusstseinsynthese über diesen Abschluss *hinausgeht*. Dieser Unterschied zwischen dem nun Beendeten und dem nun Einsetzenden, der selbstverständlich analytisch ist, schließt die Symphonie zu einem Ganzen ab: Nun hat der Zuhörer die Symphonie als ganzes Werk gehört, er kennt sie jetzt – und kann z.B. über sie Aussagen treffen. Eben die so erreichte analytische Einheit (im Bsp. der Symphonie) ist aber nur auf der Grundlage einer synthetischen möglich, nämlich desjenigen synthetisch-einheitlichen Aktes, in dem das Bewusstsein sich über das Ende der Symphonie hinaus fortsetzt (desjenigen Aktes also, in dem das Bewusstsein das Ende der Symphonie feststellt, sie zum identischen Objekt abschließt).

Das logische Erfordernis der ursprünglich-synthetischen Einheit

Eine „Synthese-Produkteinheit“ ist also nicht *ursprünglich-synthetische* Einheit, sondern in diesem grundsätzlichen Sinn *analytische* Einheit, wenn auch *komplexe* analytische Einheit. Nun muss man sich verdeutlichen, dass es komplexe Einheit *überhaupt* nicht ohne ursprünglich-synthetische Einheit geben kann. Die ursprünglich-synthetische Einheit ist (wie bereits angedeutet) nicht nur ein transzendentallogisches Erfordernis, eines der Bedingung der Möglichkeit unseres Erkennens, sie ist ein logisches-begriffliches Erfordernis schlechthin. Verbindung kann in letzter Instanz nicht durch analytische Einheit oder Objekteinheit statthaben. Analytische Einheit ist per definitionem in sich abgeschlossen – denn sie ist ja durch ihre Losgelöstheit von anderem konstituiert. Nun mögen zwar einer solchen analytischen Einheit andere analytische Einheiten in irgendeiner Weise inhärieren: als Teile, als Momente, als Mitglieder, als Elemente. Wenn aber diese Teile etc. ihrerseits analytische Einheiten sind, dann sind sie ihrerseits in sich abgeschlossen. Sie sind nicht an ihnen selbst schon mit der übergeordneten Einheit (und miteinander) verbunden, sonst wären sie ja synthetische Einheiten, nämlich sich-verbindende oder sich-anschließende Einheiten, und nicht in sich abgeschlossene. Also ist ein Weiteres erforderlich, um die Verbindung zwischen der übergeordneten Einheit und den untergeordneten herzustellen. Diese Verbindung fasst man nun gewöhnlich als Relation: als die Relation Teil-Ganzes, als Relation Moment-Ganzes, als Relation der Mitgliedschaft oder der Elementschaft etc. Wenn nun die Relation ihrerseits eine analytische Einheit sein soll, dann benötigt man weitere Einheiten, um sie mit den Relata zu verbinden – und so fort ad infinitum. Wenn sie dagegen keine analytische Einheit sein soll, dann muss sie synthetische Einheit sein.

Charakterisierung der ursprünglich-synthetischen Einheit

Mitte und Bezüglichkeit

Die synthetische Einheit hat gegenüber der analytischen „merkwürdige“ Charakteristika – die aber nur deshalb sonderbar erscheinen, weil wir landläufig nur mit der analytischen zu tun haben. Die ursprünglich synthetische Einheit ist wie gesagt nicht von Außengrenzen her bestimmt, sondern von der Mitte, nämlich der Mitte des Übergangs vom einen zum anderen oder des Anschließens des einen ans andere. Sie ist also sozusagen „mittige“ oder vermittelnde Einheit (zentrische Einheit). Weiter ist sie dadurch gekennzeichnet, dass sie das eine an das andere anschließt, dass sie eben dieses Anschließen ist. Sie ist also anschließende Einheit, nicht ausschließende. Dies bedeutet aber, dass sie selbst zu dem einen und dem anderen, welche sie aneinander anschließt, nicht im Verhältnis des Ausschlusses, der Differenz oder eben demjenigen einer analytischen Einheit gegen eine andere stehen kann, denn dann müsste sie ja selbst erst noch mit diesen synthetisiert werden. Der Zusammenhang der synthetischen

Einheit kann nicht einer sein, der erst noch hergestellt werden müsste, denn sonst wäre eine komplexe Über-Einheit erforderlich, in der die synthetische Einheit mit demjenigen, was sie synthetisiert, vereinigt würde⁶². Aber dann wäre wiederum danach zu fragen, was diese Über-Einheit synthetisiert (s.o.). Die synthetische Einheit muss eben *ursprünglich* synthetisch sein, und das bedeutet, dass man sie sich nicht vorstellen kann als eine Einheit, die da für sich gegeben ist (etwa als vorgegebene Einheit eines transzendentalen Subjekts), *und dann* schließt man dasjenige, was sie synthetisieren soll, an sie an;⁶³ sondern diese Einheit ist eben dieses Synthetisieren, *sie selbst* schließt das eine ans andere an und damit *sich selbst an beide*. Wenn man diesen Aspekt der ursprünglich synthetischen Einheit benennen möchte, dann kann man sie als *bezügliche* Einheit bezeichnen – im Gegensatz zur analytischen, die eben durch ihre „Unbezüglichkeit“ ihr Nichtzusammenhängen mit anderem konstituiert ist. Die ursprünglich synthetische Einheit ist also *vermittelnd-bezügliche* Einheit (oder, in Fremdwörtern, zentrisch-direktionale⁶⁴ Einheit)⁶⁵.

62 Diese Einsicht muss man sozusagen in ihrer ganzen Tiefe erfassen: Die synthetische Einheit darf nicht nur „realiter“ kein weiteres erfordern, sie darf auch „kategorialiter“ oder „begrifflich“ kein weiteres erfordern – nämlich (z.B.) nicht noch zu ihrem Synthetisieren hinzu eine Relation, die dieses Synthetisieren mit dem zu Synthetisierenden verbindet. Die synthetische Einheit muss „selbstverbindend“, „selbstsynthetisierend“ oder eben *ursprünglich* synthetisierend sein, ohne *andere* Verbindung (real oder begrifflich differente Verbindung, wie etwa die Relation) vorauszusetzen. Dies, und damit die Dynamizität der synthetischen Einheit (siehe den folgenden Abschnitt), wird aus der Formel „a unity of many in one“ für die synthetische Einheit (im Gegensatz zu „a one in many“ für die analytische) zu wenig deutlich, die Allison im Ausgang von der A-Deduktion fasst (a.a.O. 228 – schon allein der Eindruck der Symmetrie der Gegenüberstellung, der sich aus diesen Formeln ergibt, ist falsch, wie ja Kant selbst ganz ausdrücklich sagt). Allerdings lässt sich die Dynamizität durchaus auch aus dieser Formel *entwickeln*: Zunächst kann eine Vielheit in einer Einheit dann, wenn sie *ursprünglich* sein soll, nicht eine Vielheit involvieren, die aus Einheiten, nämlich aus Einheiten in einer Vielheit besteht, denn dann würde sie und damit die synthetische Einheit auf analytische Einheit zurückgehen. Sie muss also „voranalytische“ Mannigfaltigkeit darstellen. Die ursprüngliche synthetische Einheit kann deshalb auch nicht einfach komplexe Einheit sein, denn diese setzt ja eben analytische Einheiten voraus, die sie in einer Übereinheit zusammenfasst (s.o.). Deshalb ist solche komplexe Übereinheit dann auch nur im uneigentlichen Sinn synthetisch, eigentlich ist sie analytisch, denn wenn sie durch analytische Einheiten konstituiert ist, dann gilt auch für sie, dass sie in erster Linie durch das Ausschlussverhältnis gegen alles andere bestimmt ist, das jede der in ihr enthaltenen analytischen Einheiten für sich kennzeichnet (die analytische Einheit ist durch numerische Identität gekennzeichnet, i.e. dadurch, dass sie sich von allem anderen, das numerisch identisch ist, in mindestens einer Eigenschaft *unterscheidet*). Sie ist Zusammenschluss von Ausschlussverhältnissen. Zu diesem Zusammenschluss ist zwar tatsächlich dynamische synthetische Einheit erforderlich, weil er sonst nämlich nicht zustande kommen könnte. Aber wenn er einmal da ist, i.e. wenn die komplexe Einheit konstituiert ist, dann definiert sie sich genauso durch Ausschluss alles von ihr Verschiedenen wie diejenigen analytischen Einheiten, durch die sie konstituiert ist. Sie definiert sich zwar scheinbar durch die in ihr enthaltenen Einheiten; aber da diese ihrerseits sich allein durch Ausschluss definieren, kann sich die komplexe Einheit letztlich ebenfalls durch nichts anderes definieren. Die analytischen Einheiten, die sie enthält, geben ja sonst nichts her als Einheit-in-Ausschluss. Wenn die Synthetizität der komplexen Einheit allein in der formellen Vereinigung dieser analytischen Einheiten besteht, dann kann auch sie nichts als Einheit-in-Ausschluss sein. Die eigentliche, ursprüngliche synthetische Einheit kann also nicht komplexe Einheit sein, i.e. man darf die Formel „Vielheit (besser: Mannigfaltigkeit) in einer Einheit“ in Anwendung auf sie, wenn man sie überhaupt verwenden will, nicht im Sinn der komplexen Einheit verstehen, sondern man muss die ursprünglich synthetische Einheit so verstehen, dass die analytische überhaupt erst aus ihr hervorgeht. Dann bleibt aber nur, dass man sie im Sinn zentrisch-direktionaler oder eben dynamischer Einheit versteht.

63 Ein solches Missverständnis scheint etwa bei P. Baumanns, a.a.O. 424 gegeben zu sein.

64 „Direktional“ wird man ein solches nennen müssen, das bezüglich ist, dessen Bezüglichkeit sich aber nicht von einem (vor-)gegebenen Ziel her bestimmt: einem Ort oder Gegenstand oder Objekt des Bezugs oder einem was sonst auch immer des Bezugs. Eine solche nicht-zielbestimmte Bezüglichkeit ist eben *gerichtete* Bezüglichkeit, ist das Gerichtetsein oder das Eine-Richtung-haben (im Unterschied zum Ein-Ziel-haben). Nun ist aber das Bewusstsein z.B. im Hören einer Melodie in diesem Sinn „gerichtet“: es richtet sich aus auf die „kommenden Töne“, auf die hin es sich aber noch nicht richten kann, weil sie ja noch gar nicht da sind. Die offene Gerichtetheit, die noch nicht „weiß“ oder der nicht als Bestimmung impliziert wird, wo sie ankommt oder ankommen soll, ist eben die Gerichtetheit im ursprünglichen Sinn oder die hier gemeinte „Direktionalität“.

65 Das bedeutet freilich, dass die synthetische Einheit, wiewohl grundlegend für alle analytische, zugleich unselbständig ist, weil sie nämlich für sich nichts ist, keine Einheit-für-sich darstellt – sondern eben nur Vereinigung von anderem (bei Kant: von vorsynthetischer Mannigfaltigkeit). Dies passt zu der Intuition Kants und vieler anderer, dass das Bewusstsein immer einen Bezug hat, es gibt nicht Bewusstsein rein für

Dynamizität

Zum dritten ist diese Einheit dynamisch, das hat sich ja daraus (oder: in der Gestalt) ergeben, dass die Bewusstseins-synthese aktuos ist. Aber was bedeutet das genauer? Man kann sich die Zeit – wie es in der Physik geschieht – einfach als eine weitere Dimension zusätzlich zu denen des Raumes vorstellen. Dann ist ein Vorgang in der Zeit schlicht eine Einheit, die nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit ausgedehnt und in dieser in sich differenziert ist (ein „Prozess“). Es gibt unter dieser Vorstellung keinen Grund, einen fundamentalen Unterschied zwischen dynamischer und nichtdynamischer Einheit zu sehen – wie es ja auch keinen Grund gibt, einen fundamentalen Unterschied zwischen einer drei- und einer vierdimensionalen Figur zu sehen⁶⁶. Dieser Unterschied wird aber dann wesentlich, wenn die Einheit gar nicht als abgeschlossene, als eine-ganze besteht, sondern wenn diejenige Einheit, um die es geht, gerade der Übergang von einem zeitlichen Zustand zu einem anderen ist, ohne dass dieser Übergang schon perfekt, definitiv wäre und mithin ohne dass der Folgezustand als ein Abgeschlossenes, Determiniertes gegeben wäre. Mithin ist aber der Übergang selbst (noch) nicht als ein Abgeschlossenes (als ein determiniertes Prozess-ganzes) gegeben, sondern er ereignet sich gerade jetzt. Wenn es also keine ursprünglich dynamische, sondern nur nichtdynamische Einheit geben sollte (wie uns die Physik weismachen möchte), dann gibt es nur *abgeschlossene* Übergänge, nur „Prozesse“ – es kann nichts *im Übergang begriffen* sein. Nun ist aber das Bewusstsein wie dargestellt eben gerade „Übergehend-Sein“ oder eben synthetische Einheit.⁶⁷ Eine abgeschlossene, eine analytische Einheit kann nur eine solche sein, *von* der das Bewusstsein Bewusstsein ist, sie kann nur dessen Objekt sein – aber sie kann nicht die Einheit des Bewusstseins selbst sein (eben *weil* das Bewusstsein *von Objekten* ist oder zumindest sein kann).

Eine unabgeschlossene, sich anschließende Einheit muss aber eine solche sein, die durch eine zeithafte, dynamische (nicht in Linearität aufhebbaren) Differenz gekennzeichnet ist: Die von einem zum anderen oder die von der Vielheit zur Einheit übergeht. Dieses Übergehen muss eine Richtung haben, denn wenn das eine und das andere bzw. die Vielheit und die Einheit *zugleich* in der Einheit gegeben wären, dann wären ja beide gleichermaßen oder gleichgeltend *in* dieser Einheit *zusammen* gegeben. Dann wäre diese Einheit aber *eo ipso* *komplexe* Einheit im oben dargestellten Sinn, nämlich Einheit, die Untereinheiten in sich befasst, und gerade keine ursprünglich-synthetische mehr. Sie wäre also (komplexe) *analytische* Einheit⁶⁸. Ursprünglich-

sich. (F. Brentano, E. Husserl, und viele andere meinten, dieser Bezug müsse immer *Objekt*bezug sein, i.e. sie explizierten sich die Grundintuition der Bezüglichkeit des Bewusstseins *relational*, als Intentionalität. Das ist begrifflich nicht erforderlich und es ist sachlich falsch. Aber darauf kann ich hier nicht eingehen.).

66 Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass Kant selbst einen Grundunterschied zwischen „mathematisch“ und „dynamisch“ ansetzt, nämlich in der Gruppierung der Kategorien in zweimal zwei (B 110). Er geht also offensichtlich ebenfalls davon aus, dass Dynamizität im eigentlichen, ursprünglichen Sinn nicht auf analytische, i.e. auf mathematisch verhandelbare Einheit reduzierbar ist: als etwas, das einfach durch Hinzunahme einer weiteren *Größe*, nämlich eben einer zeitlichen, erfassbar wäre.

67 Und im Übrigen braucht man diese Einheit, um *überhaupt* Übergang und Verbindung ursprünglich denken zu können; und man muss sie ursprünglich denken, weil analytische Einheiten in letzter Instanz nicht durch analytische Einheit verbunden sein können – dies führte wie dargestellt in den Regress. Allerdings erscheint es „noch deutlicher“, dass der ursprüngliche Übergang, der nicht „in Wahrheit“ schon in Prozessualität aufgehoben ist, *zumindest* bezüglich des Bewusstseins vorkommen muss. Man kann sich nämlich (zunächst einmal) ausdenken, dass der Weltverlauf einschließlich aller Bewusstseinsverläufe in ihm bereits als ein Prozess-ganzes fix und fertig gegeben ist, nämlich etwa nach der Vorstellung der möglichen Welten im logischen Raum (oder im Geiste Gottes vor der Schöpfung). Dann wäre die Unabgeschlossenheit meines Bewusstseinsverlaufs nur ein Eindruck, der meiner Unwissenheit über das Prozess-ganze geschuldet ist. Dennoch gilt auch bzw. gerade dann, dass in der Subjektperspektive meines Bewusstseins, i.e. in der „Bewusstseinsperspektive“ meines Bewusstseins oder eben der Perspektive dieses meines Bewusstseins *selbst* dieses Bewusstsein *jetzt im Moment* im unabgeschlossenen Übergehen begriffen ist und in diesem Sinn *keinen* Prozess darstellt. Zumindest also für das (Selbst-)Begriffen des Bewusstseins (aber das Bewusstsein kann ja nur selbst sich begreifen – es kann nicht objektual begriffen werden) ist die ursprüngliche Dynamizität erforderlich, die nicht „eigentlich, in Wahrheit“ Prozessualität darstellt.

68 Dies ist der Fehler der allermeisten Versuche, die Aktuosität des Bewusstseins bzw. die Zeitlichkeit des Bewusstseins bzw. das Zeitbewusstsein zu erklären. Es wurde ja durchaus erkannt, dass das Bewusstsein dazu eine besondere Art von Einheit darstellen muss – nämlich z.B. eine, die Reflexivität oder zumindest

synthetische oder vermittelnd-bezügliche Einheit zu sein ist *eben* dynamische Einheit zu sein. Es handelt sich um *dieselbe* begriffliche Bestimmung – auch wenn diese unter dem ersteren Terminus eher formal-geometrisch vorgestellt wird, unter dem letzteren eher zeitlich-konkret. Das Erfordernis der ursprünglich-synthetischen Einheit bringt uns also geradewegs auf das Erfordernis „wesentlicher Dynamizität“, oder es ist eben dieses Erfordernis⁶⁹.

Wir müssen uns hier nicht dadurch verunsichern lassen, dass die Physik solche „wesentliche Dynamizität“ nicht kennt. Es ist ja zugestanden, dass jede synthetische Einheit dann, wenn die Synthesis abgeschlossen ist, sich identifizieren und analysieren, i.e. in analytischer Einheit einfassen lässt. Nur ist das eben immer erst *ex post* möglich (bzw. aus dem Blickwinkel einer Projektion, die einen *möglichen* Prozess als *bereits abgeschlossen* ins Auge fasst). Die analytische Einheit setzt jederzeit ursprünglich-synthetische, nicht-abgeschlossen-identische Einheit voraus – auch wenn ursprünglich-synthetische Einheit immer in analytische überführt werden kann – und sich recht besehen sogar selbst überführt (zumindest im Bewusstsein): nämlich dem Bewusstsein ein *Objekt*, mithin Objekteinheit, mithin analytische, kategoriale Einheit vorstellt. Das *Ergebnis* der synthetischen Einheit ist immer Objekteinheit.⁷⁰ Aber das Ergebnis setzt das ursprüngliche Sich-Ergeben, das Sich-Vollziehen oder Sich-Ereignen von ursprünglicher, ursprünglich-einheitlicher Synthesis voraus. Wer auf der Ebene der Objekte verbleibt (wie die Physik und die anderen objektiven Wissenschaften), der wird immer nur Objekteinheit, i.e. analytische Einheit finden. Aber wer transzendental reflektiert, erkennt, dass es Möglichkeitsbedingungen der Objektivität selbst gibt (bei Kant: im Bewusstsein; nach der hier angedeuteten Argumentation: überhaupt). Und diese Möglichkeitsbedingungen machen die synthetische Einheit erforderlich.

Die Einheit von intellektueller und figürlicher Synthesis

Das Verständnis der synthetischen Einheit ist unerlässlich, um die Argumentation der transzendentalen Deduktion bis zu ihrem Ende nachvollziehen zu können. Wie Kant

so etwas wie „präreflexive Selbstheit“ impliziert. Aber dann wurde diese Einheit doch wieder unter dem Paradigma der analytischen Einheit zu erklären versucht. Ein schönes Beispiel ist die Erklärung der Dauer des Bewusstseins nach der Metapher der Blase in eine Wasserwage. Diese wandert nicht als ein Punkt, sondern eben als eine Ausdehnung das Rohr entlang. Aber eine Blase stellt eine analytische Einheit dar, sie definiert sich dadurch, dass sie von der Flüssigkeit abgegrenzt ist, und sie ist (als solche) in sich gleichförmige, gleichgültige Kontinuität. Durch eine solche Vorstellung gleichgültiger Ausdehnung bekommt man aber keinen Fluss ins Bewusstsein. Die Blase mag zwar im Rohr hin und her fließen. Aber in der Blase oder durch sie hindurch fließt nichts.

69 Wenn man die Dynamizität der ursprünglichen Synthesis tiefer reflektiert, als das hier geschehen kann, dann bemerkt man, dass wir sie uns zwar nur unter Verhältnissen der Zeit erklären können (weshalb auch die Argumentation den „Umweg“ über die zeitliche Verhältnismäßigkeit nehmen muss oder wenigstens kann – auch Kant selbst argumentiert ja im Ausgang von anschaulichen Beispielen wie etwa dem Ziehen einer Linie), dass sie aber selbst nicht von der transzendentalen Form der Zeit abhängig sein kann. Sie ist also als „prätemporale Dynamizität“ zu fassen, die wir uns freilich nicht mehr anschaulich machen können, weil wir dazu die Zeit benötigen. Umgekehrt wäre die Zeit in einem „System der reinen Vernunft“ (B 108, A 82) aus der Dynamizität der ursprünglichen synthetischen Einheit in der figürlichen Synthesis zu entwickeln (und der Raum aus ihrer Zentrizität), wie der Begriff überhaupt aus der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption zu entwickeln wäre (ähnlich P. Baumanns, a.a.O. 422f). Aber dieses Projekt, das Kant selbst nicht ausgeführt hat, kann noch viel weniger hier in Angriff genommen werden.

70 Der „Effekt“ der ursprünglichen Urteilssynthesis ist das Objekt – und das Objekt kann (im Bewusstsein) nur gegeben sein als Effekt von ursprünglicher Urteilssynthesis, weshalb es eben von vornherein unter den Kategorien als den Funktionen zu Urteilen steht. Dieses „Effizieren“ der objektiven (objektualen) Einheit ist eben *genauer* die Handlung des *Verstandes*, im Unterschied zur ursprünglichen Synthesis *überhaupt*, auch wenn diese Handlung in dieser Synthesis ihren Grund hat (da sie ja den „Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauch, enthält.“ B 131): nämlich die „Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen [...] zur Einheit der Apperzeption zu bringen“ B 145. In der spontanen Effektivität des *Verstandes* fließt also sozusagen die ursprüngliche Synthesis des Bewusstseins in objektuale Einheit aus – während sie in der spontanen Effektivität der *Einbildungskraft* in figürliche Einheit ausfließt.

selbst sagt, ist das Ziel dieser Deduktion erst dann erreicht, wenn gezeigt ist, *wie* der Verstand seine Gesetzgebungsbefugnis nicht nur in seinem eigenen Bereich, nämlich dem Bereich des diskursiven Denkens ausübt, sondern auch in dem der Anschauungen. Dass er sie überhaupt ausüben kann, erfordert, dass es auch in diesem Bereich Spontaneität gebe und nicht nur Rezeptivität: dass es auch dort eine Synthesis gebe. Diese ist wie gesagt die gestalthafte Synthesis, die transzendente Synthesis der Einbildungskraft.

Es genügt aber noch nicht, dass diese Synthesis überhaupt aufgewiesen wird. Es muss auch erklärt werden, wie der Verstand durch diese Synthesis gesetzgebend sein kann, nämlich wie es sein kann, dass durch sie auch die anschaulichen Vorstellungen – und nicht nur die begrifflichen – unter den Kategorien stehen. Dies ist aber eben deshalb erklärungsbedürftig, weil die Synthesis der Einbildungskraft eine andere ist als die der Apperzeption und weil sie nicht in derselben Weise eine Synthesis des Verstandes ist wie die letztere.

Kants Erklärung ist schlicht und einfach die, dass die *Einheit* in beiden Synthesen dieselbe ist⁷¹. Tatsächlich ist diese Erklärung vollkommen hinreichend: Es gibt weiter gar nichts zu erklären, als dass es sich gar nicht um verschiedene Einheiten handelt, die in diesen Synthesen operativ sind. Deshalb sind notwendigerweise die *Formen* der Einheit in der einen Synthesis (i.e. die Kategorien) auch die in der anderen.

Was aber einer Erklärung bedarf, ist die Frage, wie in zwei Synthesen dieselbe Einheit operativ sein kann. Eben dies erklärt uns die synthetische Einheit. Allein diese Art von Einheit kann in zwei Synthesen dieselbe sein. Analytische Einheit kann wie dargestellt durchaus komplex sein. Wenn wir aber die Synthese des Verstandes und die der Einbildungskraft von solcher komplexen Einheit her verstehen wollten, dann könnten wir nicht begreifen, wie diese Einheit in beiden Fällen dieselbe sein sollte – oder andersherum: wir könnten dann nicht begreifen, wie beide unterschieden sein sollten, wenn ihre jeweilige Einheit doch dieselbe sein muss. Denn komplexe Einheit ist durch das bestimmt, was zu ihr gehört (sei es als Element, Eigenschaft, Relation oder was auch immer), was sie (zu einem bestimmten Zeitpunkt) umfasst⁷². Wenn zu einer Einheit A (zum selben Zeitpunkt) anderes gehört als zur Einheit B, dann können A und B nicht dieselbe Einheit sein.

Die Synthesis des Verstandes und die der Einbildungskraft haben wie dargestellt komplexe Einheiten zum Ergebnis, und diese Einheiten sind ganz eindeutig voneinander unterschieden. Das Ergebnis der Synthesis der Einbildungskraft ist eine Gestalt, das derjenigen des Verstandes ein begrifflich bestimmtes Objekt. *Dieselbe* ist in beiden Synthesen nicht die Einheit der Ergebnisse, welche analytische Einheiten darstellen, sondern die Einheit des Synthetisierens selbst, die synthetische Einheit.

Wie das der Fall sein kann, mag man sich zunächst einmal an einer Metapher verdeutlichen – unter dem Vorbehalt, dass anschauliche Metaphern im Bereich fundamentaler apriorischer Strukturen von vornherein missverständlich sind: Jemand befestigt in seinem Keller eine Glühbirne samt Fassung direkt an den beiden Kabeln, die oben aus der Decke ragen. Er stellt dadurch in einem einzigen Akt zwei funktional unterschiedliche Verbindungen her: Er befestigt die Lampe an der Decke, i.e. er fixiert sie mechanisch; und er schließt sie an den Stromkreis an, er verbindet sie elektrisch. Unter analytischem Gesichtspunkt sind die so gestifteten Einheiten

⁷¹ Diese Selbigkeit der synthetischen Einheit in ihrem Akt bringt uns in gewisse terminologische Schwierigkeiten, da wir die synthetische Einheit schon als „nichtidentische“ bezeichnet haben, nämlich im Sinn des Leibniz'schen Identitätssatzes. Wenn man die Selbigkeit der synthetischen Einheit terminologisch fassen möchte im Unterschied zur Identität in diesem engeren Sinn, dann bietet sich eine Anleihe bei der klassischen indischen Philosophie an: Diese hat mit „advaita“ (in etwa „Nichtdualität“) einen Terminus geprägt, der hier gut passt.

⁷² Gruppen wie etwa die Beatles oder das deutsche Volk können nach landläufigem Verständnis zu verschiedenen Zeitpunkten verschiedene Individuen umfassen – allerdings nicht zum selben Zeitpunkt. Weil es hier um die Selbigkeit der synthetischen Einheit in einem jeweiligen Akt geht, also zu einer einzigen Zeit, kann die Frage der diachronen Identität komplexer Einheiten außer Betracht bleiben.

verschieden, denn die erstere ist die Verbindung der Glühbirne mit der Decke, die letztere ihre Verbindung mit der Stromquelle (die schon allein räumlich von der Decke unterschieden ist). Aber der Akt des Verbindens ist ein einziger.

Wenn man von solcher Anschaulichkeit abgeht, dann wird die Sache komplizierter und erscheint weniger offensichtlich. Was sich noch recht einfach verdeutlichen lässt, ist das Erfordernis, dass die Einheit in der Synthesis des Verstandes und der Einbildungskraft dieselbe sein *muss*, dass es nicht numerisch verschiedene Einheiten sein können – denn sonst könnte ich, das Subjekt des Bewusstseins, ja nicht im Bewusstsein beider derselbe sein. Ich wäre dann aufgeteilt in zwei Ichs: Das Ich, das sich der gestalthaften Anschauungen bewusst ist, und das Ich, das sich der begrifflich erfassten Objekte bewusst ist.

Dieses Erfordernis erklärt uns aber noch nicht, wie es denn *möglich* ist, dass die Einheit in beiden Synthesen dieselbe sei. Als erste Erklärung dieser Möglichkeit bietet sich an: Die synthetische Einheit ist ja wie oben dargestellt gar keine identische Einheit, keine Einheit, die durch Identität im Sinn des leibnizschen Identitätssatzes bestimmt ist. Also kann sie auch nicht im Verhältnis der Nichtidentität zu einer anderen derartigen Einheit stehen. Diese Erklärung erscheint aber des Guten zu viel zu liefern, denn demnach könnten wir ja überhaupt keine synthetischen Einheiten voneinander unterscheiden, also auch nicht mein Synthetisieren jetzt im Moment von meinem Synthetisieren vor zwei Stunden oder mein eigenes Synthetisieren von dem einer anderen Person.

Die Individuation synthetischer Einheit

Wie also ist synthetische Einheit individuiert? Sie kann weder begrifflich noch gestalthaft individuiert sein, denn Begriffe und Gestalten ergeben sich ja erst durch sie. Sie kann auch nicht durch die schiere vorbegriffliche Mannigfaltigkeit individuiert sein, die sie synthetisiert, denn die ist als solche absolut indistinkt und gibt deshalb keine Distinktion her. Aber was bleibt dann noch, wodurch oder worin die Synthesis individuiert ist? Sie ist individuiert durch Raum und Zeit, nämlich dadurch, dass es jeweils die hier und jetzt aktual vollzogene Synthesis ist. Das erscheint unmittelbar evident: In seiner Aktualität ist mir mein Bewusstseinsvollzug unmittelbar meiner, und zwar als eben der konkrete, den ich gerade vollziehe. Es besteht keinerlei Gefahr, dass ich ihn mit einem vergangenen oder zukünftigen oder gar mit dem Bewusstseinsvollzug einer anderen Person (an einem anderen Ort) verwechsle.

Nun kann es allerdings nicht so sein, dass ich diese Raum-Zeit-Position (implizit) an Eigenschaften dessen festgemache, was an dieser Raum-Zeit-Position gegeben ist;⁷³ noch kann ich sie an seinen Verhältnissen zu anderen Raum-Zeit-Punkten festgemachen, denn dazu müssten solche Raum-Zeit-Punkte in irgendeiner Art ausgezeichnet sein; aber dazu müsste ich ihnen wiederum Eigenschaften zuschreiben, die hinausgehen über die relationalen Eigenschaften dieser Raum-Zeit-Punkte zum meiner Jetzt-Hier-Position⁷⁴. Deshalb bleibt als einzige Möglichkeit der Individuation der Jetzt-Hier-Position, dass sie eben die Jetzt-Hier-Position *der Aktualität der Synthesis* ist, die raumzeitliche Position meines Bewusstseins in seinem konkreten Bewusstseinsakt. *Für mich* ist sie individuiert eben durch die (beiläufige, begleitende) Bewusstheit meiner spontanen Apperzeption: Ich begleite eben diese Perzeptionen jetzt hier mit der Aktperzeption (der effektiven Bewusstheit im Unterschied zur rezeptiven, s.o.) meines Synthetisierens. Damit *weiß* ich mein Bewusstsein unmittelbar als *meines jetzt hier*. Eine solche

⁷³ Das ist schon allein deshalb unmöglich, weil dann die Individuation des Bewusstseins von empirischen Bedingungen abhängen würden – das wäre völlig absurd.

⁷⁴ Aus diesem Grund ist die Individuation der synthetischen Einheit nichtidentifikativ – und sie bleibt somit nichtidentische Einheit im angegebenen Sinn: Sie wird nicht durch Eigenschaften oder Relationen individuiert. – Dies ist auch deshalb wesentlich, weil eine Individuation der Jetzt-Hier-Stelle von Raum und Zeit über Relationen zu in irgendeiner Weise ausgezeichneten anderen Raumzeitpunkten unausweichlich *empirisch* sein müsste. Die Jetzt-Hier-Position muss aber selbstverständlich apriorisch ausgezeichnet sein. Dies kann sie nur, wenn sie nichtidentifikativ ausgezeichnet ist.

Individuation nennt man passenderweise eine zentrische, nämlich genauer egozentrische: die Hier-und-Jetzt-Position ist genau dadurch ausgezeichnet, dass sie das Zentrum meines aktuellen Bewusstseins (meines Bewusstseinsakts) darstellt. Die synthetische Einheit ist also dadurch individuiert, dass sie zentrische Einheit im oben dargelegten Sinn ist. Genauer nennen wir sie „egozentrische“, weil die Zentrität in diesem Fall eine selbstbewusste ist.

In einem Zentrum können sich nun aber verschiedene Verbindungen kreuzen. Wenn wir uns also die synthetische Einheit als zentrische Einheit denken, dann kann sie in-eins die Einheit verschiedener Synthesen sein, und sie kann dennoch eindeutig individuiert sein durch die raumzeitliche egozentrische Positioniertheit ihres Akts⁷⁵.

Die Zweiheit der Synthesen und die Einheit des Synthesisakts

Könnte es dann aber nicht noch viel mehr Synthesen geben als nur die des Verstandes und der Einbildungskraft?⁷⁶ Dies ist deshalb nicht möglich, weil die transzendente Synthesis nicht nur einfach ein Zentrum darstellt, sondern einen Akt, einen Übergang: weil sie nicht bloß zentrische Einheit darstellt, sondern zentrisch-direktionale, dynamische Einheit. Das Zentrum ist eben der Ort des Aktes, es ist nicht eine örtliche Gegebenheit, die erst für sich festgestellt wird, und dann wird etwas an ihr veranstaltet. Das Zentrum gibt es überhaupt nur als eben den Ort des Übergangs im Akt. Wenn man aber den Übergang als das Ursprüngliche zugrundelegt – und nicht den (mehrdimensionalen) Raum, in dem dann der Übergang veranstaltet wird – dann gibt es nicht unendliche viele mögliche Richtungen in ihm, sondern bloß zwei: die nach vorn und die zurück. Mit anderen Worten: die Direktionalität der synthetischen Einheit, die oben dargelegt wurde, schlägt sich nun darin nieder, dass die Synthesis in ihrer Aktualität nur eine Ausrichtung hat und nicht beliebig viele. Insofern die Direktionalität die Ausrichtung des Bewusstseins *auf das Objekt* darstellt, kann man sie auch „Intentionalität“ nennen. Bewusstsein ist nach dieser Terminologie egozentrisch-intentional verfasst. Allerdings muss man beachten, dass die Intentionalität zwar die Ausrichtung des Bewusstseins darstellt, dass es aber innerhalb dieser Ausrichtung zwei Seiten oder Richtungen gibt: die nach vorn und die zurück. Insofern ist der Ausdruck „intentional“ missverständlich, weil er hier nicht die normale, philosophisch gebräuchliche Bedeutung hat, nach der das Bewusstsein jederzeit *ausschließlich* objektorientiert ist. Das Bewusstsein hat nach der hier entwickelten Systematik innerhalb seiner *Direktionalität* zwei mögliche *Orientierungen*, zwei mögliche „Stoßrichtungen“ seines Synthesisakts.

So gibt es aber auch zwei mögliche Synthesen, die sich im Zentrum der apriorischen Synthesiseinheit „kreuzen“ oder „überschneiden“ können (bzw. müssen): nämlich diejenige, die nach vorn gerichtet ist, in die Zielrichtung der Ausrichtung (der Direktionalität, i.e. der „Intentionalität“) hinein und weg von dem, was das Vorausgesetzte der Synthesis ist; und diejenige, die entgegen der Ausrichtung der Intentionalität zurückgerichtet ist auf das, was das Vorausgesetzte der Synthesis ist. Auf der anderen Seite gibt es aber auch *nur* zwei mögliche Synthesen, weil innerhalb eines Ausgerichtetseins oder einer Direktionalität nur zwei Bezugsrichtungen möglich sind: diejenige in Richtung des Abzielens des Ausgerichtetseins (nach „vorn“) und diejenige in die Gegenrichtung („zurück“), auf ihr Herkommen oder ihr

⁷⁵ Bedeutet das dann aber nicht, dass die Individuation der transzendentalen Synthesis von Raum und Zeit (qua transzendentalen Formen) abhängig ist? – Es ist gerade andersherum: Raum und Zeit stellen die Möglichkeit der *Vielheit*, der Mannigfaltigkeit bereit. Ohne sie – wenn das denn denkbar wäre – wäre die Synthesis „automatisch“ dadurch individuiert, dass es gar keine Vielheit geben könnte. Die transzendente Einheit der ursprünglichen Synthesis ist nicht von Raum und Zeit abgeleitet, sondern sie „erhält“ sich in diesen als deren Zentrum: sie stellt sich *dann, wenn* sie in Raum und Zeit auseinandergelegt wird bzw. sich selbst in diesen artikuliert dar als deren Zentrum, als deren Hier und Jetzt. Dies bedeutet: es gibt keinen unzentrierten Raum und keine unzentrierte Zeit. Diese apriorisch notwendige Zentriertheit von Raum und Zeit schlägt sich *anschaulich* (nämlich apriorisch-anschaulich, i.e. [schon] in der *reinen* Anschauung) nieder als Hier und Jetzt.

⁷⁶ Die oben angeführte Metapher legt das nahe – und ist insofern irreführend (diese Missverständlichkeit ist eben Konsequenz ihrer Anschaulichkeit).

Vorausgesetzte hin.

Das Vorausgesetzte der Synthesis ist wie dargestellt die vorsynthetische Mannigfaltigkeit der Anschauung. Also gibt es eine Synthesis, die auf diese Mannigfaltigkeit der Anschauung (also auf das ihr selbst Vorausgesetzte) zurückgerichtet ist, die an ihr operiert, die *anschaulich* synthetisiert: eben die figürliche Synthesis der Einbildungskraft; und es gibt eine Synthesis, die von dieser vorausgesetzten Mannigfaltigkeit weggerichtet ist und diese verwandelt oder hinübersetzt in etwas, das nicht mehr vorbegriffliche Mannigfaltigkeit ist, sondern eben begriffliche Einheit. Dies ist die Synthesis des Verstands, die das diskursiv bestimmte Objekt zum Ergebnis hat. Es darf an dieser Stelle offenbleiben, ob das gestalthaft-anschauende Bewusstsein auch ohne das begrifflich-diskursive vorkommt oder immer nur in Einheit mit diesem. Auf jeden Fall lassen sich beide Bewusstseinsformen zumindest als Momente in unserem Bewusstsein unterscheiden. Weil aber Anschauen bzw. Wahrnehmen (Apprehension) und Begreifen der Art nach grundverschieden sind, deshalb muss es auch verschiedene Arten von Bewusstseinsvollzügen, nämlich von Synthesen geben, in denen sie vollzogen werden. Für dieses Erfordernis kommt Kants Theorie von der Synthesis der Einbildungskraft und der Synthesis des Verstandes auf, als die beiden gegensätzlich orientierten Synthesen innerhalb der intentionalen Direktionalität des Bewusstseins.

Wenn dies nun die beiden Akte oder Aktmomente sind, in denen das Bewusstsein sich vollzieht, dann gilt, dass wir im Bewusstsein niemals mit der vorsynthetischen Mannigfaltigkeit als solcher zu tun haben (s.o.). Im Bewusstsein haben wir immer nur synthetisierte Mannigfaltigkeit, also Gestalten und Objekte. Die Voraussetzung der schieren, vorbegrifflichen Mannigfaltigkeit der Anschauung erschließen wir uns als Erfordernis der Synthesis, weil eben die Synthesis etwas synthetisieren muss, weil sie nicht zugleich auch noch das (aus dem Nichts) erschaffen kann, was sie synthetisiert⁷⁷. Wir müssen von der Evidenz ausgehen, dass wir in unserem Bewusstsein Objekte und Gestalten haben. Das Erfordernis der schieren, vorsynthetischen Mannigfaltigkeit der Anschauung ergibt sich aus dem Bemühen um das Erklären oder um das Begreifen dieser Evidenz.

Es ist also keine *petitio principii*, wenn Kant zuerst dem begrifflich erfassten Objekt die vorbegriffliche Mannigfaltigkeit voraussetzt und dann das begrifflich erfasste Objekt dadurch erklärt, dass die vorbegriffliche Mannigfaltigkeit apperzeptiv synthetisiert wird. Es soll ja nicht bewiesen werden, dass wir überhaupt Objekte in unserm Bewusstsein haben, im Gegenteil ist dies eine Evidenz, von der auszugehen ist – zusammen mit der Evidenz, dass wir diese Objektvorstellungen (wie auch die figürlich-anschaulichen) mit dem Ich-denke begleiten können⁷⁸. Es soll bloß (in einem ersten Schritt) erklärt werden, wie die Objekte für uns Objektivitätscharakter haben können, obwohl sie doch in einem grundlegenden Sinn „unser Werk“ sind, nämlich Resultat einer Synthesis, die wir selbst vornehmen, wenn auch unwillkürlich.

Eben dies erklärt aber die transzendente Apperzeption. Die transzendente Synthesis der Einbildungskraft dagegen erklärt (im zweiten Schritt der Deduktion), wie es geschehen kann, dass auch unsere Anschauungen in einem grundlegenden Sinn „unser Werk“ sind: insofern sie nämlich figürlich geformte Anschauungen sind, also solche, zu denen wir aktiv etwas beigetragen haben (wenn auch wiederum unwillkürlich), denen wir nämlich Gestalt gegeben haben. Nur solche figurierten Anschauungen stehen aber in unserem *Bewusstsein*. Nichtfigürliche „Anschauungen“ oder besser: nichtfigürliches Anschauungsmaterial ist ein Abstraktionsprodukt, das wir unserer figürlichen Synthesis voraussetzen müssen als dasjenige, woran sie operiert, das aber niemals als solches in unser Bewusstsein tritt, weil unser Bewusstsein eben im Akt der Synthesis besteht.

⁷⁷ Deshalb kann man diese Mannigfaltigkeit auch nur negativ charakterisieren als *vorbegriffliche* oder *vorsynthetische* – also in (dynamischer) Gegensatzung zu dem, was wir im intentionalen Bewusstsein haben.

⁷⁸ Vgl. Karl Ameriks, *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument*, 85.

Die *synthetische Einheit* aber erklärt den Zusammenhang von intellektueller und figürlicher transzendentaler Synthesis, nämlich dadurch, dass sie in diesen beiden *dieselbe* ist: die zentrisch-direktionale oder egozentrisch-intentionale Einheit des Bewusstseins. Damit ist aber unmittelbar erklärt, weshalb die Ordnungen dieser Einheit, die sich in den Objekten niederschlägt, auch bis auf die Anschauung durchschlagen, nämlich auf die *figürliche* Anschauung – aber eine andere als die figürliche haben wir ja niemals in unserem Bewusstsein. So ist schließlich *erklärt, wie es sein kann*, dass auch unsere Anschauungen unter den Kategorien stehen: Das Ziel der transzendentalen Deduktion ist *vollständig* erreicht.

Zusammenfassung: Die ursprünglich-synthetische Einheit als Prinzip

Fassen wir abschließend zusammen, in welcher Weise die ursprünglich-synthetische Einheit als Prinzip gekennzeichnet ist und was an diesen Kennzeichnungen neu oder zumindest ungewöhnlich ist. Die Arten von Prinzipien, die herkömmlich im philosophischen Denken auftauchen, lassen sich sehr grob klassifizieren nach den vier Ursachen des Aristoteles. Da gibt es zunächst die ersten, effizienten Prinzipien, die am Anfang stehen, dem Prinzipiierten voraus und dieses hervorbringend. Das paradigmatische Beispiel ist der Schöpfergott, aus dessen Schöpfungsakt die Welt hervorgeht. Dann gibt es die End- oder Zielprinzipien. Das paradigmatische Beispiel für sie ist der unbewegte Bewegter des Aristoteles, nach dem als dem *ens perfectissimum* alles andere strebt „wie nach einem Geliebten“⁷⁹ und sich deshalb bewegt. Dann gibt es formale, nämlich begriffsförmige oder gesetzhafte Universalprinzipien wie beispielsweise die Naturgesetze oder auch die Gesetze der Logik. Manche Philosophen meinen, es genüge, wenn wir diese Art von Prinzipien (eines schönen Tages) vollständig kennten, es gäbe dann nichts mehr sonst zu erklären. Und schließlich gibt es Einzel- oder Elementarprinzipien wie die aristotelischen Substanzen mit ihren notwendigen Eigenschaften oder die subatomaren Teilchen der modernen Physik – ebenfalls mit ihren notwendigen Eigenschaften – aus denen sich (ggf. zusammen mit den Universalprinzipien) das Verhalten aller komplexeren Erscheinungen erklären soll.

Kants ursprünglich-synthetische Einheit steht ihrer Prinzipiiierungsweise nach in der Mitte dieser vier Prinzipien. Sie vermittelt Rezeptivität (Empfangen von einem Vorausgegebenen, Effizierenden her), Spontaneität (Bewegung auf ein selbstbestimmtes Ende hin), universale Formen (transzendente Formen und Begriffe) und materiale Individuation (aus der Mannigfaltigkeit der Anschauung) im Erkenntnisakt. Damit gibt sie diesen vier Prinzipien ihren Ort und Zusammenhang – und setzt sie zugleich zu nachrangigen, nichtursprünglichen Prinzipienformen herab. Das einzige ursprüngliche Prinzip kann nur die ursprüngliche Synthesis selbst sein, aus der die anderen, voneinander losgelösten (abstrakten) Prinzipien entspringen und auf die diese hingeordnet bleiben. Dies letztere formuliert Kant nur für die universalen Formprinzipien ausdrücklich, aber vermutlich deshalb, weil die Unselbständigkeit der anderen Prinzipien (im Erkenntnisakt) ohnehin offensichtlich ist: Es gibt keine Erkenntnis als von Gegenständen der Erfahrung oder möglicher Erfahrung (vgl. B 166). Die Erfahrung vollzieht sich aber im Akt der ursprünglichen Synthesis (sie ist deren paradigmatischer Fall).

Zugleich zeigt Kant, dass die Suche nach *unbedingten*, i.e. vom Zusammenhang des Erkenntnisakts (i.e. des Akts der Synthesis) *losgelösten* Prinzipien im Sinn der *herkömmlichen* Prinzipientypen aussichtslos ist⁸⁰. Es ergibt sich aber, dass solche unbedingten Prinzipien auch gar nicht erforderlich sind für das, was tatsächlich gegeben ist, nämlich (bei Kant) für unsere Erfahrungserkenntnis (und darüber hinaus: unsere mathematische und logische Erkenntnis sowie Moral, Ästhetik und anderes mehr). Dafür kommt vollständig die *ursprüngliche Synthesis*

⁷⁹ Met. XII 7, 1072b3.

⁸⁰ Vgl. Kants „Transzendente Dialektik“, B 350-731.

auf. Zwar ergibt sich, dass wir diese ursprüngliche Synthesis immer nur unvollständig begreifen, weil sie sich eben nicht ihrerseits noch einmal (vollständig) unter einen Begriff bringen lässt – das würde ja bedeuten: einem universalen Formprinzip unterordnen lässt. Aber diese unvollständige Begreiflichkeit oder diskursive Erfassbarkeit bedeutet eben gerade nicht, dass es ein Anderes jenseits der ursprünglichen Synthesis gäbe oder auch nur geben könnte, welches diese scheinbare Defizienz beheben könnte, nämlich der Synthesis das an Begreiflichkeit ergänzen könnte, was ihr an ihr selbst mangelt. Die scheinbare Defizienz ist gar keine, zumindest nicht eine der Synthesis. Sie ist in Wahrheit die Defizienz der Prinzipform der formalen Universalprinzipien: dass diese eben nur unvollständig für die Wirklichkeit (bei Kant: für die empirische Welt) aufkommen können. Wenn Begriffe die Wirklichkeit nur unvollständig erklären können, dann ist es logisch, dass dasjenige, was die Wirklichkeit über ihre begriffliche, nämlich formal-universale Bestimmtheit hinaus erklärt, durch Begriffe nur unvollständig erklärt und begriffen werden kann. Hinter dieser unvollständigen begrifflichen Erfassbarkeit steht kein Erfordernis eines weiteren Erklärungsprinzips – und erst recht kein mystisches Geheimnis. Es ist vollkommen klar und einsehbar, dass die ursprüngliche Synthesis nicht vollständig diskursiv aufklärbar ist.

Nun sind wir freilich in unserem gewöhnlichen und auch im gewöhnlichen philosophischen Denken den vier Prinzipiiierungsweisen (oder wenigstens einigen oder auch bloß einer von ihnen) verhaftet. Unter deren Blickwinkel betrachtet stellt sich die ursprüngliche Synthesis als „unvollständig“, nämlich als unvollständig determiniert und fundiert dar. Daraus entsteht das Bedürfnis nach Metaphysik, das nach Kant der Vernunft unabweisbar ist. Gegen Kant meine ich, dass sich dieses Bedürfnis durchaus auflöst, wenn man einsieht, dass die ursprüngliche Synthesis und allein sie das Prinzip ist und dass allein ihre Prinzipiiierungsweise die grundlegende ist, nämlich sein kann. Die Unabweisbarkeit des Bedürfnisses nach der Metaphysik des Unbedingten besteht allein darin, dass wir den herkömmlichen Vorstellungen von den Prinzipiiierungsweisen verhaftet sind und uns nicht von ihnen lösen können. Aber diese Prinzipiiierungsweisen können gar nicht für sich allein vollständig erklären, vollständig determinieren und fundieren (so weit zumindest war auch schon Aristoteles gekommen), auch dann nicht, wenn alle vier zusammengenommen werden. Wenn man sich von der Vorstellung löst, dass es *unbedingte* erste Anfangsprinzipien oder letzte Endprinzipien oder alles bestimmende allgemeine Formprinzipien oder alles konstituierende materiale Einzelprinzipien geben muss, wenn man nämlich einsieht, dass es all diese gar nicht (als unbedingte) geben kann, weil nämlich die jeweiligen Prinzipiiierungsweisen je für sich unselbständig und unvollständig sind, dann sieht man unmittelbar ein, dass diejenige Art von Prinzip, die bei Kant durch die ursprüngliche Synthesis vertreten ist, vollständig genügt. Es fehlt nichts⁸¹.

In eigener Sache möchte ich abschließend noch kurz bemerken, dass die grundlegende Einsicht Kants in die Prinzipiiierungsweise der ursprünglichen Synthesis nach meiner eigenen Überzeugung noch von der transzendentalidealistischen Durchführung dieses Prinzipgedankens bei ihm zu befreien ist. Diese Befreiung ergibt sich m.E. konsequent, wenn man den Gedanken der ursprünglichen Synthesis zu Ende führt. Aber darauf kann ich hier nicht mehr eingehen. Ich möchte damit auch nur andeuten, dass wir nicht an Kants philosophische Position im Ganzen gefesselt sind, wenn wir seiner Einsicht in die ursprüngliche synthetische Einheit folgen.

81 Auf der anderen Seite sieht man allerdings auch ein – dies kann ich hier freilich nicht mehr ausführen – dass auch nicht *weniger* als dasjenige Prinzip, das Kant als die ursprünglich synthetische Einheit artikuliert, genügt. Alle Formen von Relativismus, Fragmentarismus, Nihilismus, Holismus, Antifundationalismus (in dem Sinn, dass es *gar keine* ursprünglichen Prinzipien gibt) und so fort sind unzureichend. Es gibt das ursprüngliche Prinzip, es muss dieses Prinzip geben. Nur prinzipiiert es eben unvollständig: Es fundiert und determiniert unvollständig. Es ist kein unbedingts-ursprüngliches Prinzip, sondern bedingt-ursprüngliches, es ist Prinzip des bedingten Entspringens oder des *konditionierten Originierens* (nämlich bei Kant: unserer Erkenntnis bzw. unseres Bewusstseins überhaupt).

Literaturverzeichnis

AMERIKS, K. Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument. In: KITCHER, Patricia, ed. *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, p. 85-102, 1998.

ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*. Oxford: 2015.

BAUMANN, P. *Kants Philosophie der Erkenntnis: Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg, 1997.

FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: Als Handschrift für seine Zuhörer (1794/95)*. Leipzig, 1794.

FRANK, M. *Ansichten der Subjektivität*. Frankfurt a.M., 2012.

GLOY, K. *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*. Würzburg, 1990.

HENRICH, D. Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: PRAUSS, Gerold. *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Denken und Handeln*. Köln, p. 93-104, 1973.

HENRICH, D. *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion*. Heidelberg, 1976.

IRRLITZ, G. *Kant Handbuch: Leben und Werk*. Stuttgart, Weimar, 2002.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.

KOCH, A. F. Kant, Fichte, Hegel und die Logik. Kleine Anmerkungen zu einem großen Thema, in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*. Berlin, p. 289-314, 2014.

HINSCH, W. *Erfahrung von Selbstbewusstsein: Zur Kategorienduktion bei Kant*. Hamburg, 1986.

ZOBRIST, M. *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie: Eine Studie zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und des Daseinsbewusstseins (Kantstudien Ergänzungshefte 163)*. Zürich, 2010.