

philosophy @ LISBON

International eJournal
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

n. 2 | 2012



ISSN 2182-4371

www.centrodefilosofia.com

philosophy @ LISBON

EDITOR

Carlos João Correia (Universidade de Lisboa, Portugal)

ASSOCIATE EDITOR

Filipa Afonso (Universidade de Lisboa, Portugal)

EDITORIAL COMMITTEE

Ana Paula Loureiro de Sousa
Ana Rita Ferreira
Bruno Peixe Dias
Elisabete de Sousa
Pedro Galvão
Rui Lopo
Vasco Marques

ADVISORY BOARD

António Moreira Teixeira (Universidade Aberta de Lisboa, Portugal)
Catarina Belo (The American University in Cairo, Egypt)
Christian Hamm (UF de Santa Maria, RS, Brasil)
Deepak Sarma (Case Western Reserve University, Cleveland, USA)
Diogo Sardinha (Collège International de Philosophie, Paris, France)
Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra, Portugal)
Gabriele Tomasi (Università di Padova, Italia)
Herman Siemens (Univ. Leiden, Niederland)
Katia Hay (Universität Freiburg, Deutschland)
Marco Sgarbi (Università di Verona, Italia)
Maria Gabriela Castro (Universidade dos Açores, Portugal)
Markus Gabriel (Universität Bonn, Deutschland)
Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)
Paulo Licht dos Santos (UF de São Carlos, SP, Brasil)
Stephen Zimmermann (Universität Bonn, Deutschland)
Teresa Castelão-Lawless (Grand Valley State University, Allendale, USA)
Teresa Marques (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal)
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP-Marília, SP, Brasil)
CFUL Scientific Committee

Published by © Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

ISSN 2182-4371

philosophy @ LISBON

Table of contents

Editorial5

History of Philosophy

Leonel Ribeiro dos Santos
Kants Naturästhetik und seine Bedeutung für das ökologische Bewusstsein11

Jorge Vieira Rodrigues
Para uma Analítica dos Dispositivos. Exploração do texto O que é o dispositivo? de Giorgio Agamben25

Language Mind and Cognition

Luís Estevinha Rodrigues
Quais as fronteiras da mente? Brevíssima introdução à Teoria da Mente Estendida.....39

Ana Cristina Serralheiro Falcato
O paradoxo Céptico das Investigações Filosóficas47

Philosophy of Action and Values

Igor Caldeira
Nozick versus Hayek. Why Nozick is wrong and a libertarian state should dare to do more...69

Maria José Varandas
Estética Natural e Ética Ambiental, que relação?.....93

Yuan Zhang
Dissimilation from the original meaning to the translated versions of Lao Zi's Philosophical Book "Dao De Jing".....103

Submissions.....117

Our next issue submission deadline is September 29th 2012.

philosophyatlisbon@centrodefilosofia.com

philosophy @LISBON

Editorial

The first issue of the periodical *philosophy@lisbon* has deserved a very positive reception, confirmed by the atypical number of articles submitted to the editorial board, a fact that, to a great extent, explains the two-month delay in the edition of issue number two. Yet, the interest shown by our readers allows the present number of *philosophy@lisbon* to feature some excellent essays.

Within the domain of the History of Philosophy, two articles are published. The first is authored by Leonel Ribeiro dos Santos and analyzes the relevance of the aesthetics of nature in Kant's philosophy, as well as its importance for ecological conscience. According to L. R. dos Santos, the representation of nature that we have today is indebted to critical philosophy, in particular, to the Critique of Judgment. The organic idea of nature, where finality is never external, being instead intrinsic to each natural being, is unmistakably expressed in the way Kant perceives the teleological judgment of nature. On the one hand, the latter finds its fundament in the idea of a finality without an end external to itself, and in the dependence of how the critical philosopher posits the aesthetic judgment; in turn, his way of thinking the rhythm of natural development roots his thought in an organic vision that transcends any kind of mechanistic view of the world. Jorge Vieira Rodrigues is the author of the second article in the section History of Philosophy, centered on the notion of *dispositif* (apparatus) in Giorgio Agamben. The origin of the concept goes back to the thought of Foucault; hence, the author of the article revisits Foucault's work to account for the meaning of the concept. In short, the notion of *dispositif* in Foucault translates the articulation of discursive and non-discursive practices on a certain social-historical moment. As underscored in the article, this concept crosses the notions of Hegelian positivism – especially, under the light of Jean Hyppolite's reading of Hegel – and 'disposition' (*Gestell*) in Heidegger. Moreover, as Vieira highlights, Foucault translates Heidegger's term by 'dispositif.' Modern technique 'disposes' nature as its object, and in this act, it composes a set of theoretical principles, which are linked both to institutions and to specific practices of manipulation. The article shows the novelty of Agamben's thought on the *dispositif*, since for the Italian philosopher there is something that lies beyond the *dispositif*, namely, subjects that refuse to be subdued, as for language, it is presented

as the most ancient dispositif, since it guides and controls our own behavior and discourse.

The section Language, Mind and Cognition also contains two articles. The first, by Luis Estevinha Rodrigues, analyzes the ‘theory of the extended mind,’ proposed by Andy Clark and David Chalmers in an essay published in *Analysis* back in 1998. According to this celebrated text, the objects of our everyday life can be seen as extensions of the mind, as long as they preserve information and can be re-used later. Hence, it becomes arbitrary to consider that the information contained in the brain is the only information that may be assigned the quality of being mental. As stressed by L. E. Rodrigues, this thesis immediately brings about epistemological implications, by assuming that there may be processes of cognitive nature in the external world. But it also encourages metaphysical implications, not commonly taken into consideration, which have to do with the view that the authors of this theory express on the mind of the mind, as expressed by the authors of this theory. L. E. Rodrigues also aims at reflecting on the hypothesis that the theory of the extended mind might include other mental processes, e.g., emotional ones. This way, one could posit a radical transfer of the personal mind to new physical entities. In this case, the author concludes, this assumption would take us to a new revisiting skepticism. The second article, by Ana Falcato, is entitled “O Paradoxo Céptico das Investigações Filosóficas” (The Skeptical Paradox in Philosophical Investigations) and analyses an interpretation of Wittgenstein’s work by Saul Kripke in *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982). Kripke’s claim emphasizes the relevance of the skeptical paradox as formulated in § 201 of *Philosophical Investigations*, where it is stated that a rule cannot determine a form of action, since any form of action can be conciliated with the rule. According to Kripke, this is the key-problem in *Philosophical Investigations*; instead of a simple solution of the paradox, the philosopher defended a solution for the paradox, which in turn was skeptical, just as Hume’s paradoxes are. In Kripke’s view, the non-viability of a private language, founded on the idea that to follow a rule is already a public act, has its paradoxical moment in that paragraph. Any fact – or form of action – can confirm or invalidate a rule. As underscored by A. Falcato in her reading of *Philosophical Investigations*, it is *prima facie* that same rule which has apparently been emptied of its content. For Kripke, the skeptical paradox takes place because two visions of truth, one in *Tractatus* and one in *Philosophical Investigations* have been illegitimately crossed. The article by A. Falcato concludes by showing that the scope and the limits of Kripke’s interpretation, taking into account that despite the difficulty that lies in defending that the skeptical argument is the core problem concerning private language, nonetheless remains crucial to the understanding of the *Investigations*.

Three articles are included in the third and last section of philosophy@lisbon, dedicated to the Philosophy of Action and Values. The first, by Igor Caldeira, with title “Nozick versus Hayek. Why Nozick is wrong and a libertarian state should dare to do more,” discusses different configurations of the libertarian vision of society which range from the more radical forms, such as Rothbard’s, to more classic ones, like Friedrich Hayek’s; according to I. Caldeira, are still the most adequate to assure individual freedom. The second article, written by Maria José Varandas, is entitled *Estética Natural e Ética Ambiental, que relação?* (Natural Aesthetics and Environmental Ethics – what relation between the two?), argues for the privileged position of aesthetics in the area of environmental ethics, due to the crucial role it plays in the defense of the conservation of nature. Having in mind the claims of Aldo Leopold and of Allen Carlson, M. J. Varandas shows the existing contiguity between environmental aesthetics and ethics. Yuan Zhang authors the third and last article in the present issue of philosophy@lisbon; the object of Zhang’s article is to analyze the multiple translations of the great classical work in Chinese philosophy, *Dao De Jing*. It is here demonstrated how the usual translation of Wu Wei as non-action perverts the understanding of this key-concept, thus casting a shadow over the ways according to which Chinese culture was understood in the West.

The next number of philosophy@lisbon is scheduled for December 2012. All who are interested in submitting articles are requested to send their proposals until September 29th 2012.

Carlos João Correia, July 22th 2012.

History of Philosophy @LISBON

Para uma Analítica dos Dispositivos

Exploração do texto *O que é o dispositivo?*

de Giorgio Agamben

Jorge Vieira Rodrigues

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa

Resumo

O artigo pretende explorar o conceito de dispositivo, que constitui um dos termos mais recorrentes das últimas décadas nas vulgarmente chamadas Ciências Sociais e Humanas. Para tal, utilizaremos como fonte fundamental o recente texto de Giorgio Agamben (2006), «O que é o dispositivo?»¹. Pela incontornável dívida a Foucault no que concerne à teorização de dispositivo, começamos por rever as primeiras ocorrências da utilização consistente do termo, analisando o seu uso na obra foucaultiana e a sua genealogia. A par deste aspecto, abordamos o contributo que Agamben introduz e, para um aprofundamento da questão, recorremos a Heidegger como uma das fontes principais e simultaneamente ambíguas do surgimento de um pensamento da composição.

Keywords

Dispositivo, Agamben, Profanação, Economia.

I. Revisitando Foucault: para uma reactualização do conceito “Dispositivo”

Propondo-se definir o que é dispositivo (*apparatus*) passadas três décadas do seu uso corrente instituído por Michel Foucault no discurso académico, Agamben começa por partir do pressuposto que «as questões terminológicas são importantes»² (2006:5). Na esteira de Heidegger, filósofo que marcou incontornável e assumidamente o percurso do filósofo italiano, a proposta neste texto é de, a partir de uma aventura filológica, restituir sentido a esse termo tão pouco preciso.

1. Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Editora Nottempo, Roma, 2006.

2. No original: «La questioni terminologiche sono importanti in filosofia.»

Numa entrevista de 1977³, da qual Agamben se serve, Foucault é directamente confrontado com a pergunta sobre a definição de dispositivo que A.Grosrichard coloca nos seguintes moldes: «*Tu parles, toi, d'un "dispositif de sexualité". Quel est pour toi le sens et la fonction méthodologique de ce terme: "dispositif" ?*» (1977:299). Em lugar de o definir, Foucault baliza as suas funções e traços gerais, que passamos a enumerar: 1) «*[E]nsemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques (...)*»; 2) «*entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions (...)*»; 3) «*une sorte -disons- de formation*». Estamos perante aspectos que definem mais a pertinência do termo dispositivo do que a sua essencialidade: conjunto ou formação *heterogénea, mutável, funcional*, constituída por virtualmente todos os aspectos da experiência humana e que visa dar resposta às urgências das épocas. Perante esta definição, Agamben conclui que o termo «dispositivo» se apresenta como uma espécie de «*universaux*» no pensamento do autor que o antecede, o único e não assumido, já que Foucault se recusava a tratar universais abstractos como o Estado, o Belo ou a Lei, sendo que «dispositivo» é o que «*toma o lugar dos universais na estratégia foucaultiana*⁴» (2006:13).

Semelhanças conceptuais entre dispositivo e heterotopia

É possível interceptar inegáveis semelhanças entre o termo «dispositivo» e o termo «heterotopia» (*heterotopie*) que Foucault utilizava em 1967⁵ para definir os espaços marginais da sociedade. Arriscamos que o primeiro termo representa, de certa forma, um esquisso do segundo.

Foucault estabelece o conceito de Heterotopia como englobando os espaços «*qui contradisent pourtant tous les autres emplacements*». ⁶ Mas que tipo de contradição apresentam as heterotopias? Em suma, os lugares que revelam as utopias implícitas de uma sociedade. Michel Foucault procede a uma analogia com espelho e imagem espelhada: a heterotopia materializa o olhar que a própria sociedade tem sobre si, é sintoma do seu projecto implícito.

3. Foucault, Michel, «Le jeu de Michel Foucault (entretien sur *l'Histoire de la sexualité*)» in *Dits et Écrits*, vol. III (1976-1979), Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp.298-329.

4. No original: «I dispositivo sono, appunto, ciò che nella strategia foucauldiana prende il posto degli universali (...)

5. Foucault, Michel, «*Des espaces autres*» in *Dits et Écrits*, vol. IV (1980-1988), Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp.752-776. Apesar de a conferência ter sido pronunciada em 1967, Foucault autoriza a sua publicação apenas em 1984.

6. *Idem*, p.756.

Os espaços heterotópicos configuram-se segundo cinco princípios que Foucault enumera. Por um lado são universais, isto é, estão presentes em toda a civilização enquanto efeito necessário da representação que esta faz de si própria. Por outro lado, podem diferir consoante a morfologia funcional de um espaço na mesma civilização, como Foucault exemplifica com diferentes concepções do cemitério, da *idade pré-clássica* e da *idade clássica*, nas sociedades europeias: se na primeira o cemitério se configurava como espaço fragmentado no interior das cidades, enterrando-se os mortos entre os vivos, a segunda congrega os corpos mortos e leva-os para a periferia das cidades, prestando-lhe um culto totalmente diferente, complexificando a ritualização, já que ir ao cemitério corresponderá à entrada num local sagrado, outrora interdito. Um terceiro princípio associará a heterotopia a um corte temporal: o arquivo (biblioteca, pinacoteca, cinema, etc.) enquanto espaço, suspende o tempo, que continua a sua voragem brutal nos espaços para lá dele. Finalmente, toda a heterotopia inclui sistemas de abertura e fechamento, rituais que permitem a entrada no espaço e mecanismos do seu encerramento em relação aos demais, como se uma cortina lhe conferisse um estado de excepção na morfologia de uma sociedade.

A inovação de Foucault está, contudo, na concepção destes espaços enquanto denúncia do espaço utópico, que serve de horizonte ao colectivo. O autor toma como exemplo as sociedades puritanas inglesas fundadas na América e as colónias jesuítas na América do Sul:

Je pense par exemple, au moment de la première vague de colonisation, au XVIIIème siècle, à ces sociétés puritains que les Anglais avaient fondées en Amérique et qui étaient des autres lieux absolument parfaits. Je pense aussi à ces extraordinaires colonies de jésuites qui ont été fondées en Amérique du Sud : colonies merveilleuses, absolument réglées, dans lesquelles la perfection humaine était effectivement accomplie. (1984:761)

O Mundo Novo perfila-se então como tela da velha Europa, onde as ambições de construir essa interpretação do reino de deus na terra podem finalmente ter lugar: há maior *verdade* nestes espaços, enquanto espelhos de um projecto ideológico complexo, que no continente de onde provêm. Talvez hoje em dia possamos considerar o centro comercial como uma das heterotopias fundamentais: espaço que pára o tempo, cuja arquitectura é orientada num sentido muito preciso: permitir, com a maior facilidade e sedução possível, o acto da compra, do investimento enquanto tal, para lá do produto e da necessidade.

A semelhança com o conceito de dispositivo é clara: se heterotopia designa um local ou um conceito concretizado, o dispositivo será o conjunto de forças que permitiram e mobilizaram não só essa concretização, mas todas as dimensões históricas humanas efectivadas, isto é, toda a ex-

periência, já que o carácter radicalmente historial da filosofia foucaultiana propõe trabalhar os entes enquanto produtos e produtores de dispositivos históricos. Tanto dispositivos quanto heterotopias são: universais, isto é, existentes em toda a sociedade humana; passíveis de assumir diferentes funções e usos e, finalmente, fundadores de temporalidades, já que, tanto religiões, como técnicas impõem temporalidades díspares que podem remeter para tempos de salvação ou de origem. Apenas o quinto aspecto das heterotopias (os seus sistemas de abertura e fechamento) é especificamente espacial e não pode, portanto, ser reapropriado para o conceito de dispositivo, que inclui e ultrapassa a espacialidade. Se os dispositivos apresentam um certo tipo de abertura, ela é-o sob a forma de um convite sempre estendido: não há recusa por parte dos dispositivos, já que o seu objectivo é precisamente tratar o intratável, até à mais ínfima parcela de carne, incluindo-a.

Agamben intercepta também a via pela qual Michel Foucault adquire a matéria de pensamento que servirá para forjar a noção em questão. É por via do seu mestre, Jean Hyppolite, por sua vez inspirado em Hegel, que o uso do conceito aparece pela primeira vez na obra foucaultiana (1960), sobre a forma de positividade (*positivité*), já aparentada etimologicamente com «dispositivo» (Agamben, 2006:9). Hyppolite depreende que o conceito de positividade em Hegel se relaciona com o pensamento da história, o seu «elemento histórico» sendo que este é, simultaneamente, o responsável pelo constrangimento do humano e o alvo a apontar, de modo a harmonizar a Razão com a História. Uma positividade representará assim todas as forças que moldaram a experiência humana: seja a revolução francesa, a religião, os retratos das máquinas fotográficas, a estética. Daqui se depreende o carácter radicalmente historial da obra foucaultiana: deixando de lado a pergunta pelo que é, no sentido de uma ontologia, responde ao que esteve em jogo na representação das coisas, ao que sujeitou os existentes ao nome. Positividade será assim apresentada por Agamben (*idem*:12) como «o conjunto de instituições, de processos de subjectificação e regras nas quais as relações de poder devieram concretas»⁷.

II. O Contributo Agambeniano

Ao apresentar o seu próprio sumário do que são dispositivos, Agamben (*idem*:7)⁸ inclui «virtualmente tudo, linguístico e não linguístico» acrescentando, já nos últimos passos do texto, «prisões, sanatórios, esco-

7. No original «(...) l'elemento storico, intendo con questo termine l'insieme delle istituzioni, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretizzano le relazioni di potere.»

8. Na versão consultada: «È un insieme eterogeneo, che include virtualmente qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico allo stesso titolo: discorsi, istituzioni, edifice, leggi, misure di polizia, proposizioni filosofiche ecc.»

las, confissão, fábricas, disciplina, medidas jurídicas (...) a caneta, escrita, literatura, filosofia, agricultura, cigarros, navegação, computadores, telefones⁹» (*idem*:22). Uma das questões centrais é portanto demonstrar que não são os componentes do dispositivo que são relevantes, mas precisamente a capacidade de aglomerar realidades absolutamente díspares e nivelá-las discursivamente, sendo que, onde existe homem, existe o pulular de economias, de disposições gerais dos elementos caoticamente intratáveis da realidade. O objectivo de qualquer disposição ordenada de elementos é também o seu controlo. Daí que, como Agamben enfatiza (*idem*:13-14), as dimensões mais marcantes dos dispositivos são precisamente aquelas que constam na definição que o dicionário francês delas dá: a *jurídica*, a *tecnológica* e a *militar*. Agamben pretende estabilizar o conceito de dispositivo, apresentando como que uma espécie de ponto de situação, numa época em que os estudos em Filosofia e Ciências Sociais e Humanas já tanto dele dispuseram que os seus limites e funções são mais visíveis do que quando Foucault neles mergulhou.

O peso teológico na concepção de dispositivo ou Cristianismo como problema de arrumação

O que poderíamos considerar como a actualização do texto de Agamben no que se refere a um contributo para uma investigação mais aprofundada do termo «dispositivo» começa no §4 do seu texto (*idem*:15). Caracterizando o seu trabalho mais recente (discutivelmente, diríamos grande parte da sua obra), Agamben invoca a sua preocupação com o estudo do que chama «genealogia teológica da economia» («*genalogia teologica dell'economia*»). O período em que esta questão se funda é o início do Cristianismo, por uma razão essencial que muito perturbou os doutores da igreja e cuja actual estabilidade é enganadora: como estabelecer uma hierarquia, ou uma *com-posição*, dos vários elementos da Santíssima Trindade? E qual o papel da virgem Maria nessa disposição? As reacções eram demasiado ambíguas e tinham de ser niveladas: «existia, como se pode imaginar, uma resistência poderosa por parte de pessoas mentalmente razoáveis na Igreja que estavam horrorizadas com a perspectiva de reintroduzir politeísmo e paganismo na fé cristã» (*idem*:16)¹⁰.

Mesmo que o cinismo moderno pós-secular considere as questões

9. Na versão consultada: « (...) le prigionieri, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche (...) la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari (...)».

10. No original: « Quando, nel corso del secondo secolo, si cominciò a discutere di una trinità di figure divine, il Padre, il Figlio e lo Spirito, vi fu, come c'era da aspettarsi, all'interno della Chiesa una fortissima resistenza da parte di persone ragionevoli che pensavano con raccapriccio che, in questo modo, si rischiava di reintrodurre il politeismo e il paganesimo nella fede cristiana.»

religiosas dispensáveis e/ou ridículas, as positivities da história denunciavam rios de sangue corridos em torno do problema e uma marca destas disputas absolutamente presente, como que subtextual, na configuração de todos os séculos que se seguiram à morte de Cristo. É que a «economia cristã», o seu *oikos*, não é de todo evidente a partir de uma interpretação literal das escrituras. Aliás, a própria Bíblia é fruto de decisões demasiado humanas, variando de concílios a concílios e de pontífices a pontífices, fruto de hermenêuticas que se pretendiam sempre legítimas e de certo modo finais. Definir quais as escrituras a incluir e qual a interpretação dessas mesmas escrituras era um problema intimamente ligado ao poder crescente da Igreja Cristã. A forma de representar Cristo seria também alvo de polémica, já que o seu estatuto *entre/nem humano/divino* tornaria perigosas determinadas formas de representação, principalmente na transição do dispositivo icónico para a perspectiva. Agamben caracterizará a própria economia mutável do pensamento teológico como um «dispositivo» que visa resolver a questão da trindade: «(...) *Oikonomia* deveio assim um dispositivo através do qual o dogma da Trindade e a ideia de uma providência divina que governa o mundo foram introduzidas na fé cristã» (*idem*:10¹¹). É também neste ponto que se funda a cesura entre Deus enquanto ser e prática, ontologia e *praxis*, que o autor considera um legado «esquizofrénico» para toda a civilização Ocidental (*ibidem*).

O Sagrado como centro gravitacional das Economias

No mesmo gesto em que uma economia se estabelece, funda-se uma hierarquia: Cristo pode assumir tal importância que a valorização da Virgem Maria não é possível; O Espírito Santo pode ter o papel de um simples efeito menor da vinda de Deus à terra ou assumir-se como destino coletivo da humanidade. Perante o estabelecimento de uma totalidade do ser das coisas, existe sempre aquilo que é valorativamente mais que o outro. No cristianismo, associou-se esta hierarquia das coisas à sua distância e raridade – Deus seria sempre o ente mais distante e único de entre as coisas, abarcando-as simultaneamente. As marcas destas formulações são patentes na experiência Ocidental em todas as suas dimensões, sendo que a obra de Arte demonstrou um decalque particularmente fiel, como demonstrou Walter Benjamin¹². É que também as obras de Arte foram sagradas, na medida em que muitas vezes distantes do olhar de todos, em caves privadas

11. No original: «I teologi si abitarono a poco a poco a distinguere fra un “discorso – o logos – della teologia” e un “logos dell’*economia*” e *l’oikonomia* divenne così il dispositivo attraverso cui il dogma trinitario e l’idea di un governo providenziale del mondo furono introdotti nella fede cristiana».

12. Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*. Volume I, Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (ed.), Editora Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, p. 471–508.

onde só a elite as podia contemplar, reflectindo a ordem das coisas. A fotografia apresentar-se-á como factor altamente perturbador desta economia, já que disseminará as imagens do que antigamente era restrito por todos os olhos e uma impressão a tinta por todos os dedos.

Sacralizar algo é tentar pôr ontologia em prática: atribuindo uma qualidade metafísica a um objecto, a única possibilidade é retirá-lo da circulação livre e restringir quem e quando pode ser acedido. Agamben considera que «desta perspectiva, pode-se definir religião como aquilo que remove coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e as transporta para uma esfera separada.¹³» (2006:18) – trata-se da esfera do sagrado.

III. A Etimologia como problema

Come ha detto una volta un filosofo per il quale ho il piú grand rispetto, la terminologia è il momento poetico del pensiero.

Giorgio Agamben (2006:5)

A problemática da economia está portanto intrinsecamente ligada à questão do dispositivo. *Dis-pôr* elementos no caos da realidade é simultaneamente estabelecer um *locus* de homogeneização do heterogéneo, relacionar o díspar, tratar o intratável. O §5 do texto de Agamben (idem:11-12) alude à dimensão etimológica da palavra, apresentado o latim *dispositio* como a tradução do grego *οἰκονομία*, a gestão do lar. Neste prisma, a economia cristã procede a uma simulação e estabelece o próprio mundo como a gestão *do lar de Deus*. Não esqueçamos a variante germânica *stellen*, que originou o substantivo *Gestell*, do qual Heidegger procede para analisar a estrutura da técnica moderna, termo do qual o próprio Foucault beberia para desenvolver o seu *dispositif*. Em vez de revisitar a interpretação agambeniana, propomos antes a nossa própria breve abordagem.

Num ensaio de 1955, A questão da técnica (*Frage nach der Technik*) Heidegger estabelece as diferenças entre a técnica moderna e pré-moderna, com consequências já nomeadas para toda a filosofia posterior.

A partir do conceito de «trazer-aqui-à-frente» (*Hervorbringen*), o filósofo sublinha a característica fundamental da técnica que precede a Modernidade: até então, o homem captava as forças da natureza sem nunca as enclausurar, utilizando-as como fontes de energia ou outros recursos sem penetrar no seu funcionamento. O exemplo que oferece ao leitor é o do moinho de vento: por ele passa o ar, que acciona o mecanismo produtor, sem contudo reter essa massa. Já a técnica moderna funciona numa lógica de desafio, requisição (*Herausforderung*): o homem, dispondo de novos dis-

13. No original: «Si può definire religion, in questa prospettiva, ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata.»

positivos técnicos, incentiva, força, desafia a natureza (*φύσις*) a produzir. O exemplo dado para ilustrar esta diferença é a barragem, que não se limita a estar no caminho do ciclo de um rio, mas requisita, prende, domina a água para que esta produza energia. A exploração da terra (*Erde*), da potência por revelar, é assim desocultada, fazendo mundo (*Welt*), potência actualizada, efectividade, através de um acto de domínio. Esse acto pressuporá um recorte no Real, um *emolduramento*, a criação de um *locus* delimitado a partir do qual a força sobre a natureza se possa exercer (por exemplo, a delimitação de um volume de água para a construção da barragem, a delimitação do espaço para o tornar exclusivamente dedicado ao exercício – ginásio.)

Se Heidegger definiu *Gestell* (emolduramento, colocação, disposição, *com-posição*) como princípio organizador da Modernidade, Foucault traduzirá o termo por *emplacement* (1967) e, numa segunda fase, *dispositif* (1977), contrariando a tradução até então corrente em França de *arraisonement*.

Michel Foucault apoiar-se-á tacitamente nesta linha de pensamento, para pensar como o próprio corpo, a carne e a psique humana foram objecto deste desafio, desta requisição, para assim produzirem um tipo de subjectividade adequada a um projecto comum: o da Modernidade. Processo que define uma nova concepção de humano, que a contemporaneidade é herdeira, com raízes no século XVIII e XIX, que Foucault baptizará como “idade clássica”, no sentido de se apresentar como fonte dos modelos de configuração de poder que vigorarão até aos dias de hoje. Foucault é o pensador do concreto: através do estudo prolixo dos arquivos de instituições como prisões, clínicas, sanatórios, confessionários, e organismos estatais, compreende como todos estes locais se apresentam como instâncias de reformulação do que resiste à inclusão numa normalização (o *Ingovernável*, que surgirá declaradamente no texto de Agamben): criminalidade, vício, loucura, sexualidade são definidos como categorias do interdito, da ordem da aberração, a ser isolada e tratada.

Se Heidegger (1994) dirá que «àquela interpelação que provoca, que leva o homem a solicitar o que sai do oculto como existências, chamamos-lhe *Gestell*»¹⁴, Foucault, por seu turno, explicita que «L’emplacement est défini par les relations de voisinage entre point ou éléments»¹⁵. Assim, dispositivo será uma noção que permite compreender não só a técnica num sentido ontológico, como Heidegger explicitou, mas também as instituições modernas enquanto componentes de um projecto civilizacional.

14. Heidegger, Martin, «Die Frage nach der Technik» in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Editora Neske, 1954, p.5.

15. Foucault, Michel, “Des espaces autres” in *Dits et Écrits*, vol. IV (1980-1988), Edições Gallimard, Paris, 1994, p. 753.

IV. A especificidade do dispositivo segundo Agamben ou como salvar a Ontologia?

Agamben aplica o conceito de dispositivo de um modo alargado, cobrindo todo o estabelecimento da experiência humana. Dispositivo é a produção de um aparecer que torna o heterogêneo parecido, o incomparável comparável, o *designo*, cujo resultado final é sempre da ordem do instituído. Contudo, se em Foucault a única pergunta possível é de um carácter constitutivo, isto é, averiguar o *porquê das coisas se constituírem naquilo que são*, Agamben pretende com o texto salvar a possibilidade de ontologia, isto é, reactivar sentido à pergunta pelo que as coisas *são em si mesmas*, traindo a historicidade radical do pensamento de Foucault: «Recapitulando, temos duas grandes classes: os seres vivos (ou substâncias) e os dispositivos. E, entre estas duas, como uma terceira classe, os sujeitos¹⁶» (2006:22). Ora, para Foucault, a dimensão do *ser* dos sujeitos não é senão a forma como estes interagiram e foram *sujeitados* aos dispositivos, não existindo questão relativamente a um conteúdo essencial dos indivíduos. É precisamente neste diferendo que Agamben alicerça a sua teoria do dispositivo, que pressupõe sujeitos que podem não ser completamente a eles subjugados, existindo de certa maneira um *fora dos dispositivos* ou, pelo menos, algo que está para além das relações – a substância. Estes traços inserem-se claramente numa aceitação mais ampla, ou pelo menos contemplação, da Ontologia heideggeriana. Mesmo quando enumera os dispositivos, Agamben procede a uma inclusão de um dispositivo aparentemente inocente, mas que denuncia um certo tipo de influência de Heidegger:

Chamarei literalmente dispositivo a tudo o que tenha de algum modo capacidade para capturar, orientar, determinar interceptar, modelar, controlar ou assegurar gestos, comportamentos, opiniões ou discursos **de seres vivos**. Não apenas prisões, sanatórios, escolas, confissão, fábricas, disciplina, medidas jurídicas (...) a caneta, escrita, literatura, filosofia, agricultura, cigarros, navegação, computadores, telefones mas também – porque não – a própria linguagem, que é talvez o mais antigo dos dispositivos – no qual, há milhares e milhares de anos, um primata deixou-se capturar inadvertidamente, provavelmente sem compreender as consequências que estaria prestes a enfrentar. (2006:21-22)¹⁷

16. No original: «Recapitolando, abbiamo così due grandi classi, gli esseri viventi (o le sostanze) e i dispositivi. E, fra i due, come terzo, i soggetti»

17. Os sublinhados são nossos. No original: «Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucauldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers,

A preocupação do autor pelo aspecto primordial da linguagem é introduzida como quem apenas acrescenta («*porque não*») um ponto aos enumerados. Contudo, no seu carácter de dispositivo primordial, ela tomou nalgum ponto um primata, que nela passou a habitar como se de uma casa se tratasse, estabelecendo uma relação com todo o exterior como um «fora», tendo como consequência a experiência de *Angst*, ou pelo menos um *Ur-Unbehagen*, que caracteriza o homem. É que, numa lógica historial radical, antes do homem estabelecer os dispositivos não há propriamente quem o capture, e essa questão do primeiro dispositivo não interessava Foucault, contrariamente ao que acontece em Agamben. Mesmo que tomemos o «deixou-se apanhar» como um sinal de que a linguagem encurralava por si própria sem necessidade de um primeiro *Caçador*, há qualquer coisa que já ali estava para tomar o primata. Tendo sido estabelecido e acordado pelo próprio autor que todo o dispositivo visa responder a uma urgência e tem uma finalidade essencialmente estratégica, compreende-se que a inclusão da linguagem entre os outros dispositivos não visa necessariamente estabelecer uma relatividade absoluta quanto às suas funções. É que, noutra obra do mesmo autor, a descrição era feita nestes termos: «A Linguagem humana é a “voz da consciência”» (1991:44)¹⁸. Se essa consciência a que a linguagem humana dá voz é o *projecto do Ser* ou uma dimensão contínua e autoengendrante são questões que ficam em aberto, mas que denunciam mais uma vez uma visão que anuncia uma Ontologia, um sentido que a obra de Foucault liminarmente rejeita.

Profanação: A guerra contra os dispositivos estabelecidos

Depois de analisarmos a separação entre substâncias e dispositivos a que Agamben procede, podemos encarar como natural o facto de existirem dispositivos que o autor não só anuncia como inconvenientes, mas perante os quais temos de lutar, seguindo uma estratégia que o próprio passará a prescrever: «Tudo isto significa que a estratégia que temos de adoptar no nosso combate face-a-face com os dispositivos não pode ser simples¹⁹» (2006:26).

Se as origens da formulação de dispositivo estão na conversão latina do termo grego com a finalidade de fundar o pensamento teológico, é na

i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il piú antico dei dispositivi, in cui migliaia di anni fa un primate – probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro – ebbe l’incoscienza di farsi catturare ».

18. Agamben, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity*, Trad. Karen E. Pinkus e Michael Hardt, Edições University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, p. 44. Na versão consultada: «Human language is the “voice of consciousness”»

19. No original: «Ciò significa che la strategia che dobbiamo adottare nel nostro corpo a corpo coi dispositivi non può essere semplice.»

mesma época que encontraremos um termo que dará conta da possibilidade de falência da economia que estabelecem: profanação. Se, como já vimos, o estabelecimento de uma economia implica necessariamente a imposição daquilo que é sagrado/distante/único em oposição ao comum/próximo/proliferante, a restituição desses mesmos objectos investidos ao uso comum causará senão a falência, pelo menos a destabilização da *disposição* em questão - é por isto que a profanação funciona como um *contra-dispositivo*.

Apesar de não tomar os dispositivos como totalizantes no que toca à subjectivação dos indivíduos, Agamben identifica a necessidade que os dispositivos apresentam de produzir sujeitos que a eles se adequem. O problema relativamente aos dispositivos modernos é, para o autor, que estes produzem sujeitos «esvaziados» – que não se dessubjectivizam numa dinâmica de reformulação da subjectividade, mas que são, permanentemente, dessubjectivizados. Por isso, o capitalismo contemporâneo reduz o sujeito a número e faz triunfar a estatística, a audiência, a percentagem: «O espectador que passa as tardes enfrente à televisão apenas obtém, em troca pela sua dessubjectivação, a máscara frustrada da *couch potato*, ou a sua inclusão no cálculo das audiências²⁰» (2006:31). Este eclipsar do sujeito está intimamente associado à replicação pacífica e vitoriosa de uma mesma economia – «daí o apagamento da política, que pressupõe a existência de sujeitos e de identidades reais²¹» (2006:32). Agamben chega a falar do movimento actual como mera expansão da *prisão*, isto é da dessubjectivação em massa que não permite uma vida *autêntica*, onde se respire qualquer coisa como ar puro fora das grades (a pressuposição da possibilidade dessa mesma vida é também ela um pressuposto heideggeriano). O texto termina, pois, incitando ao ressurgimento daquilo que não pode ser abrangido pela economia hodierna, esmagadoramente totalizante: o Ingovernável (*the Ungovernable*).

Conclusão

A abordagem de Agamben vem não só estabilizar a genealogia do conceito de dispositivo como atribuir-lhe novas propriedades que permitem pensar a actualidade. Como contemporâneo dos primeiros usos da terminologia, a averiguação a que Agamben procede apresenta como maior contributo a compreensão do fundo teológico que subjaz a concepção dispositiva, abrindo brechas para uma exploração quer ao nível

20. No original: «(...) lo spettatore che passa le sue serate davanti alla television non riceve inn cambio della sua desoggettivazione che la maschera frustrante dello zapper o l'inclusione nel calcolo di un indice di ascolto.»

21. No original: «Di qui l'eclisse della politica, che presupponeva dei soggetti e delle identità reali (...).»

da teoria quer ao nível da prática política, nomeadamente através de uma reiteração da destituição daquilo que ostraciza o humano, através de uma estratégia diversificada de profanação. Levando este gesto às últimas consequências, o próprio conceito de humano necessitará dessa destituição, já que foi, desde a sua génese, uma das principais armas de arremesso, um dos principais pilares pretensamente auto-justificantes de visões totalizantes e, portanto, rigidamente *dis-positivas*.

Bibliografia Principal

Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Editora Nottempo, Roma, 2006.

Language and Death: The Place of Negativity, Trad. Karen E. Pinkus e Michael Hardt, Edições University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*. Volume I, Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (ed.), Editora Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.

Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, vol. III (1976-1979), Edições Gallimard, Paris, 1994.

Dits et Écrits, vol. IV (1980-1988), Edições Gallimard, Paris, 1994.

Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Editora Neske, 1954.

Bibliografia Secundária

Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria*, Editor Neri Pozza, Vicenza, 2007.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986,

Déotte, Jean-Louis, *Qu'est-ce qu'un Appareil ? Benjamin, Lyotard, Rancière*, Editora L'Harmattan, Paris, 2007.

Mondzain, Marie-José, *L'image peut-elle tuer ?*, Editora Bayer, Paris, 2002.

Miranda, J.B., *Analítica da Actualidade*, Editora Vega, 1994.

Language, Mind and Cognition @LISBON

Kants Naturästhetik und seine Bedeutung für das ökologische Bewusstsein

Leonel Ribeiro dos Santos

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Abstract

In this paper I try to suggest how Kant's conception of aesthetic experience of nature can illuminate some demands posed by the actual ecological consciousness. Main topics of my exposition would be the reversible analogy Kant establishes between art and nature, the kantian concept of a «technic of nature», the recognised priority of aesthetic experience of natural beauty within kantian Aesthetics and the function that she plays in the whole architectonics of the *Critique of Judgment*, namely making possible the transition from aesthetic judgment of nature to the teleological appreciation of nature as a system of ends and even to the representation of nature as an artist that produces their organic beings as if she were moved by a internal design.

Key-words

Aesthetics of Nature, «Technic of Nature», Natural Beauty, Sublimity

1. Im Anhang zu seinem Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, macht Schopenhauer eine kritische Einschätzung der wichtigsten philosophischen Werke Kants und widmet dort auch einige Seiten der *Kritik der Urteilskraft*, einem Werk, in dem Kant das ästhetische Problem und das Problem der organischen Natur behandelt, folglich die Ästhetik und die Teleologie. Indem der Danziger Philosoph sich auf die Idee bezieht, Kant habe in seiner dritten *Kritik* unter demselben philosophischen Prinzip diese zwei Gebiete, die von den Philosophen immer getrennt behandelt wurden, vereinen müssen, sagt er, es handele sich um eine «barocke Vereinigung» zweier heterogener Bereiche, worin er einen weiteren Beweis für die unwiderstehliche Tendenz Kants sieht, die Wirklichkeit in seine architektonische Symmetrie zu zwingen.¹ Der Autor der drei *Kritiken* konnte so

1. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie* (1818), Diogenes, Zürich, 1997, S. 647.

schließlich alle Prinzipien seiner Philosophie auf die drei grundlegenden Vermögen des Geistes zurückgeführt sehen – den Verstand, die Vernunft und die reflektierende Urteilskraft –, wobei letztere die Aufgabe hat, nicht nur durch ihr Prinzip der Zweckmäßigkeit von der ästhetischen Würdigung der Kunst und der Natur Rechenschaft zu geben, sondern auch von der teleologischen Betrachtung der Natur.

Zu dieser Zeit gab es aber einen anderen Zeitgenossen Kants, der mit intuitivem Scharfsinn begriffen hat, was dem Autor der *Kritik der Urteilskraft* vorschwebte, als er darin Kunst und Natur unter demselben Verstehenssystem assoziierte, und der zugleich die fruchtbaren Folgen dieser scheinbar seltsamen Vereinigung verstand. Dieser Zeitgenosse war Goethe. In einer Bemerkung über den Einfluß, den die Philosophie seiner Zeit auf ihn ausübte, und in einer Einschätzung seiner Beziehung zur Philosophie Kants schreibt der Autor des *Faust*: «Nun aber kam die *Kritik der Urteilskraft* mir zuhanden und dieser bin ich eine höchst frohe Lebens Epoche schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinandergestellt, Kunst- und Naturerzeugnisse eins behandelt wie das andere, ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselseitig...; das innere Leben der Kunst so wie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buche deutlich ausgesprochen... Mich freute, daß Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nah miteinander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen.»²

Nur in seltenen Ausnahmen folgten die Interpretationen der dritten *Kritik* Kants dem von Goethe vorgeschlagenen Weg, eher bestätigten sie die Ansicht Schopenhauers. Diejenigen, die sich damit beschäftigten, fixierten sich entweder auf den ersten Teil (*Kritik der ästhetischen Urteilskraft*) oder auf den zweiten Teil (*Kritik der teleologischen Urteilskraft*), als handele es sich tatsächlich um zwei von einander getrennte Bereiche, die nicht aufeinander beziehbar sind oder deren Verbindbarkeit so problematisch wäre, daß ihre Berücksichtigung lediglich die Behandlung des jeweiligen Problems erschwerte.

Die Frage nach der Beziehung zwischen den beiden Teilen, die Kant so bemüht in den beiden langen Einleitungen, die er zu dem Werk schrieb, zu rechtfertigen versucht, erscheint dort, wo sie ausdrücklich behandelt wird, mit Unbehagen, so als wäre sie von einer gewissen Dunkelheit umgeben. Das scheint schließlich der Philosoph im rätselhaften vorletzten Abschnitt der Vorrede zu seinem Werk selbst anzuerkennen. Die Auswirkungen dieser hermeneutischen Strategien wurden spürbar nicht nur in der Unmöglichkeit, zu einem wirklichen Verständnis der Systematik dieses Werks zu gelangen, das zu Recht die Dimension und den systematischen Anspruch (sowohl der eignen Philosophie, als auch der Natur und des

2. J. W. von Goethe, «Einwirkung der neueren Philosophie» (1817), in *Goethes Werke*, Bd. XIII: Naturwissenschaftliche Schriften, Hamburg, 1955, S. 27.

menschlichen Geistes) als zentrales Thema hat, sondern es verhinderte auch das Verständnis der besonderen Eigenart der kantischen Auffassung der Teleologie der Natur und sogar die Einzigartigkeit der ästhetischen Lehre Kants. Insbesondere ging dabei fast vollständig das Gefühl für die Bedeutung eines Topos verloren, der für die Vermittlung zwischen den beiden Teilen verantwortlich ist, nämlich die Anerkennung des Vorrangs, den, im Kontext seiner Analyse der ästhetischen Urteilskraft, der Autor der *Kritik der Urteilskraft* der ästhetischen Erfahrung der Natur als menschlicher Urerfahrung zuschreibt.

In dem vorliegenden Aufsatz, der dem von Goethe angezeigten Weg folgt, möchte ich vor allem versuchen zu verstehen, was Kant dazu brachte, in seiner dritten *Kritik* die zwei erwähnten Bereiche unter demselben Prinzip und derselben Geistesfähigkeit zu vereinen; anschließend möchte ich die Folgen dieser Verbindung beschreiben, sei es für seine ästhetische Lehre, sei es für seine Vorstellung der Natur, die so möglich wird; schließlich möchte ich das Interesse bewerten, die dies haben könnte, um die aktuellen Debatten im Umfeld des ökologischen Bewusstseins zu erhellen, insofern als diese einer neuen Naturphilosophie bedürfen, die nicht nur das ästhetische Erlebnis der Natur nicht einschränken darf, sondern durch dieses Erlebnis außerordentlich verstärkt werden kann.

2. Mehr als jedes andere Werk Kants versucht die *Kritik der Urteilskraft* Brücken und Vermittlungen herzustellen und Ungleichgewichte und Kompensationen (zwischen dem Schönen und dem Erhabenen, zwischen Ästhetik und Teleologie, zwischen Kunst und Natur, zwischen Teleologie der Natur und moralischer Teleologie) zu verwalten, und es wird ein komplexes Netz von analogischen Schlussfolgerungen in der Art des **als ob** konstruiert. Ausgehend von der Evidenz des intentionalen Prozesses der vernünftigen Handlung, von der man durch die Herstellung von Kunstwerken Erfahrung hat, wendet Kant dieselbe Vorgehensweise als Schema an, um die Art denken zu können, wie die Natur ihre Formen produziert, die wir schön nennen, und vor allem die organisierten Wesen, obwohl er sich bewußt ist, daß die Natur bei ihrer Produktion keine Intention haben kann oder daß wir zumindest nicht wissen können, ob sie eine hat und welche es wäre. Im Gegenteil und genau weil sie Natur ist, unterstellen wir ihr spontanes Handeln, während der Mensch als vernünftiges Wesen seine Handlungen realisiert, indem er sich Ziele setzt. Der Philosoph begreift, daß bestimmte Naturprodukte bezüglich Form und Erscheinung nur gedacht werden können, als ob die Natur die menschliche Kunst, oder eher eine übermenschliche Kunst, nachahmte, als ob sie selber Künstlerin wäre, oder als ob ein geheimer Künstler durch sie seine Werke produzierte, die wir für echte Werke der Naturkunst halten und die wir auch aufgrund ihrer schönen Form in der ästhetischen Urteilskraft schätzen. Aber Kant

geht noch einen Schritt weiter und weitert die Analogie auf die eigene innere Produktion der natürlichen Wesen aus, die er nicht nur in ihrer Form und Erscheinung bedenkt, sondern auch in ihrer Struktur und inneren Möglichkeit. Und in diesem Fall müssten wir die Natur denken, als habe sie eine Absicht oder ein objektives und wirkliches Ziel als Bedingung der Möglichkeit solcher Wesen.

Diesem komplexen Netz von Analogien liegt ein fundamentaler Begriff zu Grunde, den Kant besonders in der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* entwickelte und der auch in diesem Werk präsent ist – der Begriff der «Technik der Urteilskraft» – die Idee, dass für die Fähigkeit zu urteilen eine Art des Vorgehens charakteristisch ist, die Kant «technisch» nennt und die er auf die Natur unter der Bezeichnung «Technik der Natur» anwendet. Dieser einzigartige Ausdruck, den Kant vermutlich aus der Tradition des stoischen Denkens vom neuen geschaffen hat und der von den Kommentatoren seines ästhetischen Denkens wenig beachtet wurde³, ruft heute eine Bedeutung hervor, die dem entgegengesetzt ist, was Kant ihm zuschrieb. Er läßt uns an eine mechanische Vorgehensweise oder mechanische Art der Produktion denken, während Kant damit gerade eine nicht-mechanische Art der Produktion und eine Art des Vorgehens, die mit dem dichterischen oder künstlerischen Schaffen zu tun hat, bezeichnen wollte.⁴ Deshalb wandte Kant diesen Begriff auf die künstlerische Produktion an und auf das Verständnis ihrer spezifischen Logik oder auf die Produktionen der Natur, die so sind, dass sie eine Absicht zu zeigen scheinen (als ob sie ein Ziel bei ihrer Herstellung bezweckten, denn das Ergebnis ihrer Herstellung zeigt sich als angemessen), und zugleich zeigen sie eine vollständige Spontaneität, als würde die Natur ihre Produkte frei erfinden (dabei keinem Schema oder vorbestimmtem Begriff folgend). Und diese besondere Vorgehensweise eines spontanen oder nicht absichtlich Zwecks bezeichnet Kant mit dem Oxymoron «Zweckmäßigkeit ohne Zweck»: eine Übereinstimmung mit Zwecken ohne Zweck, das heißt eine spontane und reziproke Konvenienz der Elemente eines Ganzen, das seine Form oder Struktur als angemessen, sinnvoll und möglich zeigt. Die Idee einer «Technik der Urteilskraft» und einer «Technik der Natur» ist somit direkt mit der Erfahrung spontanen Schaffens, Erfindens oder Herstellens verbunden, sei dies in der menschlichen Kunst oder in der Kunst der Natur (in dem Sinne, dass wir die Naturprodukte nur als eine Vorgehensweise ana-

3. Unter den Ausnahmen: G. Lehmann, «Die Technik der Natur», in Idem, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation Kants*, Berlin 1969, S. 289-294; K. Kuypers, *Kants Kunsttheorie und die Einheit der «Kritik der Urteilskraft»*, Amsterdam/London, 1972, S.33-34, 116-120; Fiona Hughes, «The 'Technic of Nature'. What is involved in Judgment?», in H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'Esthétique de Kant*, Walter de Gruyter, Berlin, 1998, S. 176-191; Ulrike Santozki, «Kants 'Technik der Natur' in der *Kritik der Urteilskraft*», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 47, 2005, S.89-121.

4. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, VII, Ak, XX, 219 (Kants Werke werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert).

log zur Kunst denken können). Der Unterschied besteht darin, daß in der menschlichen Kunst diese Technik zumindest teilweise bewußt ist, insofern als der Künstler eine Idee hat, wie undeutlich auch immer, von dem, was er ausführen möchte, und deshalb ist seine Produktion auch absichtlich und zweckgerichtet (das heißt, er verfügt über die Mittel, die Realisierung seiner Idee zu erreichen). Bei den Produktionen der Natur aber ist diese Technik, zumindest soweit wir es annehmen können, unbewußt und nicht intentional. Und dennoch kann für das Subjekt, das sie zu würdigen weiß, sie nur gedacht werden, als wäre sie intentional, als produziere die Natur von oben geleitet vom Prinzip der «Zweckmäßigkeit der Natur», obwohl wir wissen, dass dieses Prinzip lediglich ein Prinzip des menschlichen Urteilsvermögens ist, das wir bei seiner Reflexion der Produkte der menschlichen Kunst und der vermeintlichen Kunst der Natur anwenden.⁵ Und um diese Annahme bewegt sich die gesamte *Kritik der Urteilskraft*, und daraus entstehen die Analogien zwischen Kunst und Natur, die uns dazu führen, die Natur als Kunst und die Kunst als Natur zu interpretieren.

Dank seines Begriffs einer «Technik der Natur» (den wir lieber als eine *Poetik der Natur* übersetzen würden) löst Kant eine alte Antinomie, die sich durch die ganze Geschichte des Denkens zieht, dargestellt von Platon und Aristoteles, und die Kunst und Natur gegenüberstellt und den ontologischen und logischen Vorrang mal der einen und mal der anderen verleiht. Kant aber löst diese Antinomie auf paradoxe Art, den die beiden Begriffe werden zum Paradigma des jeweils anderen, um sich wechselseitig zu erklären: die authentische Kunst, damit sie es ist, muss als Natur erscheinen oder als wäre sie natürlich, selbst wenn wir wissen, daß sie Produkt künstlerischer Absicht eines Handelnden ist; und die Natur muß sowohl bei der ästhetischen als auch der teleologischen Beurteilung betrachtet werden, als wäre sie künstlerisch und Produkt einer (sicherlich nicht menschlichen) Kunst, oder als wäre sie selbst Kunst. Was ermöglicht nun diese Austauschbarkeit der Begriffe Kunst und Natur? Tatsächlich arbeitet Kant hier mit der Ambiguität des Naturbegriffs: es ist die Art des Produzierens, die wir der Natur zuschreiben, die Kant auf die Art des Verstehens der Produktion menschlicher Kunst überträgt, in der gleichen Weise, wie es die Art ist, wie wir die Produktion der menschlichen Kunst denken, was wir der Natur zuschreiben. So tauschen Natur und Kunst unter einander antithetische Formen der Produktion: die Natur gibt der Kunst die Spontaneität der Produktion, während die Kunst der Natur die Intentionalität leiht. All dies geschieht natürlich auf der Ebene eines analogischen Urteilens und des **als ob**. Kant schreibt: «Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.»⁶

5. *Ibidem*.

6. *KU*, Ak V, 306.

Auf diese Weise gibt es im ästhetischen Denken Kants eine eindeutige Vorherrschaft der Natur über die Kunst, die sich auf viele Arten zeigt oder andeutet. Aber diese Vorherrschaft wurde entweder von den Kommentatoren einfach nicht wahrgenommen oder, wenn sie von einigen bemerkt wurde, als irgendwie störend und negativ interpretiert, als Rest einer Theologie der Schöpfung, die diejenige Autonomie der Kunst und der ästhetischen Urteilskraft bedroht, die der kritische Philosoph andererseits legitimieren wollte.⁷ Hier dagegen sehen wir sie als ein störendes Element, gewiß, aber zugleich auch als Antidot gegen die Reduzierung der Ästhetik auf die einer über sich selbst und seine Erlebnisse und Hervorbringungen geschlossenen Subjektivität. Aber wir betrachten sie vor allem wegen ihrer Fruchtbarkeit für die Erhellung der Komplexität der Probleme. Und eines davon ist die Konzeption des Genies. Für den Philosophen ist die genuine menschliche Kunst zwar eine Kunst des Genies, und als Genie versteht er den, der auf Grund eines angeborenen Talenten produziert, das wir der Natur zuschreiben. Das Genie ist ein «Günstling der Natur», es «ist die angeborne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt».⁸ Aber wenn die Natur die Kunst erhellt, so erhellt auch die Kunst die Natur. Vielleicht wird alles in dieser nur mechanisch produziert, ohne dass diese Produktion von der Vorstellung eines Zwecks geleitet würde, aber dennoch und um bestimmte Produkte der Natur denken zu können, sei es in ihrer Form oder ihrer Struktur, können wir es durch unsere Art der Vorstellung nur machen, indem wir annehmen, die Natur produziere künstlerisch oder zweckgerichtet. Und das ist noch notwendiger, wenn wir nicht nur über die schönen Formen der Natur sprechen, die sich unserer ästhetischen Beurteilung anbieten, sondern von ihren organischen Produkten, die sich unserer teleologischen Beurteilung anbieten. Hier, sagt Kant «die Natur wird nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern sofern sie wirklich (obzwar übermenschliche) Kunst ist.»⁹ Derart, daß sie nicht einmal von der menschlichen Kunst imitiert werden kann.¹⁰ In einem anderen Teil des Werks führt Kant diese Idee der Analogie zwischen Natur und Kunst weiter aus, indem er sie präzisiert und den Vorteil der Natur noch stärker unterstreicht: «Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. [...] Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein *Analogon des Lebens* nennt. [...] Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen.

7. Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, Reclam, Stuttgart, 1977, S. 39-40.

8. *KU*, Ak V, 307.

9. *KU*, Ak V, 311.

10. *KU*, Ak V, 371.

Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber *innere Naturvollkommenheit*, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als *Naturzwecke* möglich sind und darum organisierte Wesen heißen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d.i. Naturvermögens, ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.»¹¹

Wir bewegen uns hier also in einer Paradoxie: wie kann der, der nur ein Teil ist, beabsichtigen, die Logik seiner besonderen Produktionsweise auf das Ganze anzuwenden, wovon er doch selber Produkt ist? Mit einem Wort, Kant erkennt schließlich an, dass die der menschlichen Kunst entnommene Analogie, die dem Aufbau der dritten *Kritik* zugrunde lag, trotz ihrer heuristischen Möglichkeiten zuletzt nicht stimmig ist. Und so bestätigt sich die Transzendenz der Natur bezüglich unserer Fähigkeiten, sie in den inneren Prozessen ihrer Poetik zu verstehen. Die Natur bleibt für die Menschen immer eine verschleierte Isis.¹² Aber auch so verzichtet Kant nicht darauf, die Bedeutung zu betonen, die die ästhetische Erfahrung der Naturschönheit hat, um uns Zugang zu einem weiteren Verstehen der Natur selbst zu geben, insbesondere durch die Reichweite, die uns eine teleologische Betrachtung der Natur erlaubt. Kant schreibt: «Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Princip wir in unserm ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so daß diese nicht bloß als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig beurtheilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntniß der Naturobjecte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als bloßem Mechanism, zu dem Begriff von eben derselben als Kunst: welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet.»¹³

Deshalb ist die Erfahrung des Naturschönen sehr viel fruchtbarer als die Erfahrung des Erhabenen der Natur, denn in dieser zeigt sich die Natur nicht als eine Macht unerschöpflicher Produktion zweckgerichteter schöner Formen und unzähliger Lebewesen, sondern als eine chaotische und maßlose Zerstörungsmacht, als Negation jeglicher Übereinstimmung mit Zwecken.¹⁴ Wenn wir angesichts des Naturschönen angeregt werden,

11. *KU*, Ak V, 374-375.

12. *KU*, Ak V, 316.

13. *KU*, Ak V, 246

14. *KU*, Ak V, 246

die Natur zu bestaunen und zu lieben, so erhebt sich vor dem Erhabenen der Natur dieses über den Menschen als Objekt der «Bewunderung oder Achtung», «eine Art von Achtung»¹⁵ und ruft in ihm «Erfurcht»¹⁶ hervor, Ausdrücke, die Kant uns im Kontext seiner praktischen Philosophie lehrte, nur für Menschen oder für das Objekt der Moralität selbst vorzubehalten.¹⁷ Obwohl der Philosoph erklärt, «erhaben ist die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt»¹⁸, versucht er andererseits die Unangemessenheit zu zeigen, die Erhabenheit der Natur zuzuschreiben. Tatsächlich ist die Erhabenheit, die wir vor bestimmten Naturerscheinungen erfahren, die wir Erhabene nennen, eine Erhabenheit des eigenen Geistes, dem genau durch die Gewalt, die die Natur auf ihn ausübt, mit spürbarer Form die Erfahrung seiner übersinnlichen Bedingtheit gegeben wird.¹⁹ Und so, in dieser Ökonomie von Abwägungen und Kompensationen, die die dritte *Kritik* bestimmt, zeigt die Erfahrung des Erhabenen seine Fruchtbarkeit und Eignung, nicht, damit wir den Begriff der Natur als System von Zwecken erweitern, genug, um uns auf ästhetische Weise eine Ahnung der übersinnlichen Welt zu ermöglichen, und dank ihr wird die Natur selbst in ihrer Ganzheit durch ihre unermessliche Größe und Macht, mit der sie sich uns zeigt, die «Darstellung von etwas Übersinnlichem»²⁰, das ästhetische «Schema» oder Symbol des Unendlichen, das für uns ein «Abgrund»²¹ ist, aber gewiß nur «eine bloße negative Darstellung des Unendlichen».²²

Sowohl das ästhetische Erlebnis des Naturschönen wie das des Erhabenen der Natur, obwohl sie subjektive Erfahrungen darstellen, repräsentieren schon in sich selbst das Überschreiten des Subjekts und seiner Interessen. «Das Schöne – so schreibt Kant - bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.»²³

3. Wie Kant ausdrücklich und wiederholt sagt, ist es die Erfahrung der Naturschönheit und nicht die Erfahrung künstlerischer Schönheit, die die ursprüngliche ästhetische Erfahrung ausmacht. Sie ist es, die uns in uns ein neues Vermögen des Geistes entdecken lässt – das Vermögen, reflexiv

15. *KU*, Ak 245, 249, 257.

16. *KU*, Ak V, 264.

17. *KpV*, Ak V, 76.

18. *KU*, Ak V, 255.

19. *KU*, Ak V, 262.

20. *KU*, Ak V, 268.

21. *KU*, Ak V, 265.

22. *KU*, V, 274.

23. *KU*, Ak V, 267.

zu urteilen – und ein neues, rein subjektives transzendentes Prinzip – das der Zweckmäßigkeit der Natur – das die ästhetische Urteilskraft selbst oder das Gefallen ihrer besonderen Selbständigkeit ausmacht.²⁴ Und in der Ökonomie der kantischen Ästhetik und der dritten *Kritik* ist es tatsächlich die Erfahrung des Naturschönen, die das grundlegende Problem darstellt, das das gesamte Nachdenken Kants auslöst. Dabei wird das Problem der menschlichen Kunst schon als eine Erweiterung der für das andere gefundenen Lösung betrachtet. Aber wenn die ästhetische Bewertung der Natur den Weg zu einer teleologischen Bewertung derselben Natur öffnet, so verweist diese selbst auch auf eine ästhetische Ansicht. Denn die Natur könnte ein System von Zwecken und entsprechend von Zwecken in ihrer Produktion sein und dennoch den ästhetischen Genuß nicht berücksichtigen. In ihrer besonderen Poetik ist es so, als hätte die Natur auch diesen Aspekt zu unserem Vorteil berücksichtigt. Kant gibt gewiss keinen ästhetischen Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur zu, der uns dazu führte, sie so zu denken, als hätte sie zur Grundlage ihrer Hervorbringungen, ausser den Ideen eines Zwecks der Utilität und Kompatibilität einiger Wesen mit den anderen, auch eine Idee der Schönheit, der sich diese Produktionen anpassten, und darüber hinaus auch noch im Blick hätte, daß dies von jemandem, nämlich dem Menschen, bedacht und bewertet werden könnte. In § 58 der *Kritik der Urteilskraft* erwägt Kant dennoch, daß unzählige schöne Formationen, die sich in allen Bereichen der Natur (mineralisch, vegetabil und animalisch) finden, sehr deutlich für diese Hypothese sprechen, auch wenn wir andererseits denken sollten, daß all diese schönen Formationen nur die Auswirkungen von zufälligen und chaotischen Kombinationen und lediglich mechanischen Prozessen sind. Aber dies läßt das Phänomen nur umso überraschender und der Bewunderung würdig erscheinen. Die ästhetische Zweckmäßigkeit, die wir der Natur zuschreiben, ist rein ideal und nicht wirklich, und die ästhetische Urteilskraft über die Naturschönheit ist nur subjektiv und nicht bestimmend, sondern reflexiv.

Wir könnten denken, die Natur gewänne mehr, wenn wir ihr einen ästhetischen Realismus zuschrieben, würden wir erwägen, sie selbst nehme sich die Produktion schöner Formen vor, und diese Formen seien nur deshalb schön, weil sie die Auswirkung einer intentionalen ästhetischen Produktion der Natur seien. Aber so ist es nicht. Der auf die Natur angewandte ästhetische Idealismus Kants beschränkt sich nicht auf diese oder jene natürlichen Produkte oder Formen, die bestimmte objektive Qualitäten von Schönheit aufweisen. Aber genau weil er darauf nicht beschränkt ist, kann er ästhetisch jeden Aspekt der Natur erhöhen. Es geht nicht darum, die Welt oder die Natur als wirklich schön zu betrachten, sondern den Geist bereit zu machen, die Welt zu verschönern.²⁵ Über unsere ästhetische Be-

24. *Erste Einleitung*, XII, Ak XX, 251. Cf. *Ibidem*, 244.

25. *Refl. z. Logik*, Refl. 230, Ak XV, 88.

wertung der Natur sagt Kant, es gehe nicht darum, was sie ist oder was für uns ein Zweck ist, sondern darum, wie wir sie aufnehmen, denn es könnte sich sogar der Fall einer objektiven Übereinstimmung mit objektiven Zwecken der Natur ergeben, wonach sie ihre schönen Formen zu unserem Gefallen produziert hätte, ohne daß wir diese Formen mit einer subjektiven Zweckmäßigkeit aufnehmen könnten, die uns Vergnügen bereitere und die nur auf dem Spiel unserer in völliger Freiheit belassenen Vorstellung gründete. In der ästhetischen Urteilskraft der Natur «ist es Gunst, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt».²⁶ Und dennoch erkennt Kant an anderer Stelle seines Werks, daß diese Gunst, die wir der Natur erweisen, indem wir sie für schön halten, sozusagen die reziproke Antwort auf die freie Gunst ist, die die Natur uns verschwenderisch erweist, indem sie, ausser uns tatsächlich nützlich zu sein, sich auch noch großzügig schön erweist: «Wir können es als eine Gunst, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, dass sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austheilte, und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermeßlichkeit wegen mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.»²⁷

Anmut und Liebenswürdigkeit beantwortet man mit Liebenswürdigkeit und Anmut! In einer Anmerkung zu dieser Passage formuliert Kant noch ausdrücklicher diese neue Beziehung zwischen Mensch und Natur, zwischen Natur und Mensch, und zeigt dabei, wie die ästhetische Betrachtung und die teleologische Bewertung der Natur sich in ihrer Reziprozität vervollständigen: «In dem ästhetischen Theile wurde gesagt: wir sähen die schöne Natur mit Gunst an, indem wir an ihrer Form ein ganz freies (uninteressirtes) Wohlgefallen haben. Denn in diesem bloßen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existiren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht; und da können wir es als Gunst der Natur ansehen, daß sie uns durch Aufstellung so vieler schönen Gestalten zur Cultur hat beförderlich sein wollen.»²⁸

Der Vorrang der Naturschönheit vor der Kunstschönheit im ästhetischen Denken Kants zeigt sich auch noch auf anderen Ebenen, insbesondere in seiner originellen und essentiellen Solidarität mit dem moralischen Gefühl und sogar mit dem religiösen Gefühl. Der § 88 der dritten *Kritik* suggeriert eine moralische Genese der ästhetischen Urteilskraft im Hinblick auf die Natur. Kant sagt dort, daß es mit aller Wahrscheinlichkeit das moralische Interesse war, das zu Anfang die Aufmerksamkeit für die

26. *KU*, Ak V, 350.

27. *KU*, Ak V, 380.

28. *KU*, Ak V, 380.

Schönheit und die Zwecke der Natur weckte, und anschließend sei das moralische Interesse durch diese ästhetische Betrachtung gestärkt worden.²⁹ Und an anderer Stelle desselben Werks verweist er auf die Ähnlichkeit, die die ästhetische und die teleologische Naturerfahrung – die Bewunderung der Schönheit und das durch die Betrachtung der großen Verschiedenheit der Naturzwecke geweckte Gefühl – mit einem religiösen und einem moralischen Gefühl haben.³⁰

Kant, der mit Recht die Erfahrung der Naturschönheit, die einer Wildblume oder die einer Muschelschale, als Beispiele einer freien und selbständigen Schönheit vorstellte, scheint nun die Selbständigkeit der ästhetischen Urteilskraft zu benachteiligen, indem er sie so eng mit dem moralischen und sogar mit dem religiösen Gefühl verbindet. Tatsächlich beweist er aber so dennoch den Organismus des Geistes in der spontanen Harmonie seiner Fähigkeiten.

Der § 42 der *Kritik der Urteilskraft* ist der emphatischste in der expliziten Behauptung des Vorrangs des ästhetischen Naturerlebnisses vor dem ästhetischen Erlebnis der Kunst. In den ersten Paragraphen der Analytik des Schönen hatte Kant das ästhetische Gefühl des Schönen als interes seloses Wohlgefallen charakterisiert, aber jetzt setzt er sich mit einer Besonderheit auseinander, die die Naturschönheit bezüglich der Schönheit der Kunst zeigt, nämlich dass jene anders als diese, ein unmittelbares und intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur erweckt, und «wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der Beschauung der Natur gerne verbindet.»³¹

Weiter vorne besteht er auf derselben Idee: «Kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; in der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlich-Guten wohlgegründet hat».³² Im Übrigen wurde diese moralische Archäologie des ästhetischen Naturgefühls bereits ausführlich von Kant bezüglich des Gefühls des Erhabenen dargestellt: «die Lust am Erhabenen der Natur... setzt aber doch ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung, voraus: welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat.»³³

Die ästhetische Naturerfahrung – sei es die des Schönen oder die des Erhabenen – wird so zur Entdeckung, im Bereich des Gefühls, einer im

29. *KU*, Ak V, 459

30. *KU*, Ak V, 482.

31. *KU*, Ak V, 298; *Grundlegung*, Ak IV, 459-460.

32. *KU*, Ak V, 300.

33. *KU*, Ak V 292.

Bereich des Übersinnlichen sich befindenden Botschaft. Durch die Vermittlung des ästhetischen Erlebnisses und der teleologischen Betrachtung erscheint die Natur als sublimierte, nimmt sie die Form der Transzendenz an und wird zur Epiphanie des Absoluten in seiner moralischen Form. Und der kritische Philosoph schreckt nicht einmal davor zurück, inmitten des Jahrhunderts der Aufklärung eine Sprache wieder einzusetzen, die ähnlich der ist, die wir bei bestimmten Denkern des Mittelalters finden, indem er die Formen der Natur liest (und sogar in den Variationen des Lichts, der Farben und der Töne), als wären sie ein «vestigium dei», als «Spur» oder «Wink» von etwas Transzendente, als «Chiffreschrift... wodurch die Natur... figürlich zu uns spricht», «gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höheren Sinn zu haben scheint», die wir als ein moralisches Gefühl habend interpretieren.³⁴

In demselben Paragraphen überschreitet Kant auch noch andere Annahmen seiner ästhetischen Lehre. Für Kant ist das ästhetische Urteil, ausser daß es interesselos ist, rein subjektiv, insofern es ein Erlebnis des Subjekts ist, das bloß in der Wahrnehmung der Form des Objekts besteht, wobei nicht nur davon abstrahiert wird, was das Objekt an sich ist, sondern sogar von der eigenen Existenz, die uns als solche indifferent ist. In der ästhetischen Naturerfahrung indes sind diese Abstraktion und Indifferenz unmöglich. Es ist so, als gewänne die rein subjektive Dimension der ästhetischen Urteilskraft hier eine objektive Dimension, dank derer unser intellektuelles Interesse für die Naturschönheit uns nicht nur dazu führte, die Natur, die Objekt unserer Betrachtung ist, zu bewundern, zu respektieren und zu lieben, sondern auch zu wollen, daß sich von ihr nichts verliere, sie in ihrer Existenz und Selbständigkeit zu belassen.

Die im Folgenden wiedergegebene Passage ist dennoch im gesamten Werk Kants die, wo am besten die Art gezeigt wird, wie man aus einer kantischen Perspektive die Fruchtbarkeit der ästhetischen Naturbetrachtung verstehen könnte, die man zum Standpunkt des Subjekts machte, für das, was wir heute eine ökologische Perspektive nennen, die man zum Standpunkt der Natur machte. Kant schreibt: «Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen ändern mittheilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insekts u.s.w. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gerne in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles Interesse an der Schönheit der Natur, d.i. nicht allein ihr Product der Form nach, sondern auch das Dasein desselben gefällt ihm, ohne daß ein Sinnesreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.»³⁵

34. *KU*, Ak V, 302.

35. *KU*, Ak V, 299.

4. Die zitierte Passage zeigt, wie die ästhetische Perspektive überschritten wird und sich in ökologisches Bewußtsein verwandeln kann. Aber sie lässt auch erkennen, wieviel die ökologische Perspektive über die Natur von der fruchtbaren Lehre des ästhetischen Denkens Kants lernen kann. Die ästhetische Haltung gegenüber der Natur, so wie Kant sie konzipiert, scheint die Natur besser zu bewahren, indem sie sie liebt und respektiert, als jede andere. Denn sie gründet nicht auf irgendeiner Theorie über die Natur oder in dem, was man über sie weiss oder zu wissen meint, sondern in der menschlichen Haltung, in einer besonderen Disposition des Geistes bezüglich der Natur. Indes ist es diese menschliche Vermittlung und sogar die menschliche Präsenz, die man in bestimmten Formen des ökologischen Denkens ausschließen möchte, so als wäre der Mensch selbst nicht auch ein Wesen der Natur und ein Element ihrer ökologischen Systeme!

Und so können wir verstehen, was Kant in einem Paragraphen seiner *Tugendlehre* schreibt, wo er den Topos der angenommenen Pflichten des Menschen gegenüber der Natur diskutiert: «In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (spiritus destructionis) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schöne Krystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).»³⁶

Wie leicht zu erkennen ist, erlangt dieser Abschnitt seine Tragweite, wenn man ihn in den Kontext der ausführlichen kantischen Reflexion über die ästhetische Urteilskraft bezüglich der Natur und der engen Solidarität stellt, die hier als zwischen der Erfahrung der Schönheit und Erhabenheit der Natur und dem moralischen Gefühl existierend anerkannt wird und welche dazu führt, uns für die Natur zu interessieren – ein Interesse, das sicherlich intellektuell und moralisch ist, aber vom Ursprung her ästhetisch – und wir fühlen uns sogar legitimiert anzunehmen, daß alle menschlichen Wesen dasselbe Interesse haben sollten, bis zu dem Punkt, daß «wir für grob und unedel halten, die Denkungsart derer, die kein Gefühl für die schöne Natur haben.»³⁷

Diese Hinweise zeigen den engen Bezug, der im Geiste Kants die ästhetische Vorstellung der Natur mit seiner Vorstellung der moralischen Verantwortlichkeit und der Pflichten des Menschen gegenüber den Tieren und der Natur in all ihrer Vielfalt verknüpft. Die Moral und das Recht, auch wenn sie auf den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen begrenzt sind, erweitern sich durch die menschliche und zwischenmensch-

36. *Tugendlehre*, Ak VI, 443.

37. *KU*, Ak V, 303.

liche Vermittlung auf die natürliche Welt in einer weiten anthropokosmischen Solidarität. Kant wäre gewiß kein Verteidiger einer sogenannten «Welt- oder Naturethik», die, als solche, uns direkt die Pflicht, die Welt und die Natur zu respektieren und zu bewahren, auferlegte. Für ihn ist das, was wir unangemessener Weise Pflichten gegenüber den Tieren und anderen Wesen und den Dingen der Natur nennen, etwas, das immer die Pflichten gegenüber der Menschheit im Blick hat. Aber zugleich weist uns Kant auf eine Möglichkeit hin, wonach die ethische und rechtliche Ordnung, die eigentlich eine menschliche und zwischenmenschliche Ordnung ist, sich auf die Natur erweitern kann, ohne in naturalistisches oder anthropologisches Geschwätz zu verfallen, denn es gibt ein Bewußtsein des Gehalts und der Grenzen dieser Erweiterung. Diese Möglichkeit besteht in der Öffnung hin zu einer teleologischen Betrachtung der Natur und einem ästhetischen Naturerlebnis.

Übersetzung aus dem Portugiesischen: Gerd Hammer / Revision: Dirk Henrich

Quais as fronteiras da mente?

Brevíssima introdução à Teoria da Mente Estendida

Luís Estevinha Rodrigues

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Abstract

Apresentamos muito sumariamente a Teoria da Mente Estendida (TME) de Clark e Chalmers (1998, doravante C&C) e a conjectura que a sustenta, a Hipótese da Cognição Estendida (HCE). Revisitamos um argumento que milita contra a TME e defendemos, a partir da sua análise, que a plausibilidade ou implausibilidade desta hipótese depende não apenas de considerações de ordem epistemológica mas também de considerações de ordem metafísica. No final deixamos em aberto a possibilidade de a TME conduzir ao cepticismo, caso seja verdadeira.

Keywords:

Mente estendida, cognição estendida, cérebro, mundo externo

A TME é a hipótese segundo a qual a mente não está confinada ao cérebro, estendendo-se, literalmente, para o mundo exterior ao crânio.¹ O que motiva a teoria é a ideia de que certos aparatos no mundo, como computadores pessoais, *smartphones*, etc, desempenham no que respeita ao processo de cognição as mesmas funções que as desempenhadas por partes do nosso cérebro—o nosso aparato cognitivo interno. É alegado que se esses objectos e respectivos processos exteriores ao cérebro têm um papel crucial na economia do processo de cognição, permitindo aos agentes guiar correctamente a sua acção com base nos resultados da actividade cognitiva resultante desses processos, então estes últimos são constituintes do próprio processo de cognição. Se assim é, alega-se ainda, então o processo de cognição estende-se para o exterior do cérebro: HCE. A TME é pois suportada pela HCE, sendo esta uma hipótese sobre a localização espaço-temporal do processo de cognição, e sendo aquela uma teoria so-

1. Defesas da TME podem ser encontradas em Clark e Chalmers (1998), Rowlands (1999) e Clark (2007, 2008, 2011). Menary (ed. 2007) disponibiliza num único lugar um conjunto de artigos semanais sobre o tópico.

bre a localização espácio-temporal da mente.

O argumento *genérico* a favor da TME tem a seguinte estrutura:

1. O processo de cognição, respectivos subprocessos e constituintes—como por exemplo crenças—não estão confinados ao cérebro e ao crânio, estendendo-se para o mundo externo e seus objectos;
 2. O processo de cognição, respectivos subprocessos e constituintes, são partes da mente;
 3. Por 1 e 2, partes da mente não estão confinadas ao cérebro e crânio estendendo-se para o mundo externo e seus objectos;
 4. Se partes de x se estendem para M , então x estende-se para M ;
- C. A mente não está circunscrita ao cérebro e ao crânio, estendendo-se para o mundo externo e seus objectos.

Não sendo 2 e 4 premissas que gerem em regra controvérsia no âmbito *desta* discussão, e dependendo 3 claramente de 1, o ónus da demonstração da plausibilidade da TME recai sobre esta última. Os defensores da TME, pelo menos da versão clássica², preocupam-se pois naturalmente em defender esta premissa.

No *loci classici* da TME, C&C (1998) defendem 1 com recurso ao que designaram por Princípio da Paridade (PP).

PP—“Se, ao executarmos alguma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo que, tivesse tido lugar na cabeça, nós não teríamos nenhuma hesitação em aceitá-lo como parte do processo cognitivo, então essa parte do mundo é (nesse momento) parte do processo cognitivo.” (C&C 1998: 8).

Para C&C o PP recolhe apoio em dados experimentais (ver o caso da resolução do puzzle de Tetris) que alegadamente revelam que determinados processos exteriores ao cérebro geram o mesmo tipo de efeito (ou ainda mais eficaz) do ponto de vista da acção que processos cognitivos internos. Se se aceitar que o processo de manipulação extra-cerebral do Tetris é um correlato do processo de ‘manipulação’ intra-cerebral, então assumindo que este último é uma parte do processo cognitivo, aquele também terá de ser.

A aqueles a quem o cenário da correlação causa alguma estranheza e desconfiança, Clark e Chalmers pedem para imaginar a possibilidade de uma parte do cérebro que seja também parte do processo cognitivo ser

2. Ver Kirchoff (2011) para uma tipologia das três vagas de teorias de TME.

substituída um componente de silício (ou outro material) capaz de desenvolver o mesmo tipo de funções cognitivas que o cérebro. Sem dúvida que nesse caso o silício não seria *literalmente* parte do cérebro. Seria, por assim dizer, extra-cerebral. Mas será que esse elemento extra-cerebral não faria parte do processo cognitivo por ter a propriedade de ser extra-cerebral? C&C pensam e defendem que não.

Ainda com o intuito de fundamentar a HCE, C&C avançam uma famosa analogia que alegadamente demonstra a plausibilidade dessa hipótese.³ O ponto é o de que, sendo as crenças constituintes do processo de cognição, e sendo algumas crenças *disposicionais* extra-cerebrais, no sentido em que não se encontram no cérebro mas sim em certos objectos-dispositivos pertencentes ao mundo extra-cerebral, certos elementos do processo cognitivo *podem ser* entidades extra-cerebrais. C&C pedem-nos para imaginar o caso de Inga, alguém que *tem informação armazenada na sua memória biológica* acerca da localização do MoMA⁴, e Otto, alguém que, sofrendo de Alzheimer, tem a mesma informação mas *armazenada no seu computador pessoal*, onde a colocou antes de a doença o impossibilitar de recuperar essa informação e de a transformar numa crença ocorrente.⁵ C&C alegam que essa informação pode ser vista como uma crença disposicional tanto no caso de Inga como no caso de Otto, algo que a confirmar-se, e considerando novamente o PP, milita a favor da ideia de que elementos extra-cerebrais, como crenças disposicionais armazenadas em computadores pessoais (que guiam correctamente a acção, uma vez que permitem atingir fins), fazem parte do processo de cognição. Se a avaliação estiver em ordem, este processo estende-se para lá das fronteiras do cérebro e do crânio.

Uma vez que corta radicalmente com o *status quo* no que respeita à localização dos processos cognitivos, é natural que a HCE se estabelecesse como um alvo na mira dos críticos. Com efeito, diversas objecções foram-lhe movidas, nomeadamente a acusação de que a hipótese incorre na chamada Falácia da Ligação-constituição (Adams & Aizawa, 2001). A objecção refere que a HCE, versão C&C, assume que x é parte integrante de y porque x está de alguma forma ligado a y . Mas, é alegado, esta inferência da ligação para a constituição é ilegítima. As réplicas dos paladinos da HCE (Clark, 2008 *passim*) têm tentado mostrar ou que não há realmente uma falácia ou que é possível contornar a objecção optando por uma ver-

3. Farkas (2011) argumenta que C&C não distinguem entre a exterioridade do *suporte físico da cognição* e a exterioridade do próprio *processo de cognição e seus constituintes* (não-físicos), sendo que, defende ela, há assim duas versões da HCE, consoante a orientação física e não-física do problema, e não, como habitualmente sugerido, apenas uma.

4. Museum of Modern Art (NY).

5. Estamos como é óbvio a assumir alguma familiaridade do leitor com a distinção crença-ocorrente/crença-disposicional.

são mais fraca da HCE, a chamada Hipótese da Cognição Integrada⁶, que salvaguarda no essencial os pressupostos que autorizam que a cognição se estenda para o mundo externo e alegadamente evitam os dissabores associados à referida falácia.

A discussão em torno da implausibilidade da HCE e da TME é extensa⁷ e, cremos, não foram ainda apresentados argumentos conclusivos a favor da sua salvaguarda ou demissão. Não tendo nós também esses argumentos à mão, adiaremos essa discussão para outra altura. Daqui não se segue contudo que nada tenhamos a acrescentar. De seguida tecemos algumas considerações sobre a metodologia indicada para decidir se a mente está ou não confinada ao cérebro.

Gertler (2007: 196) apresenta uma objecção à TME quase sempre ignorada no seio do debate mas que, em nossa opinião, faz sobressair uma importante questão metodológica. Vamos primeiro à objecção e depois explanaremos essa questão. Crucialmente, Gertler imagina um caso no qual alguém que tem crenças disposicionais espalhadas por múltiplos veículos extra-cerebrais, robots, consegue *agir* em diferentes localizações espaço-temporais estando a dormir. O ponto, bem visto, estamos em crer, é o de que se C&C estiverem correctos alguém pode multiplicar as suas acções indefinidamente, uma vez que o seu processo cognitivo e, logo, a sua mente, podem estar em múltiplas localizações *simultaneamente*. Sem querer discutir os méritos ou deméritos da objecção de Gertler, parece-nos que ela levanta questões sérias acerca da natureza desse objecto (a existir tal objecto) que é a mente.

Quando se trata de inspeccionar filosoficamente o que é a mente e quais são as suas propriedades, a regra—em filosofia e ciência cognitiva—é partir de premissas oriundas da filosofia da mente, da psicologia cognitiva ou até, como temos vindo a ver neste ensaio, a partir de premissas que poderiam muito bem encaixar na epistemologia normativa tradicional. Mas não seria sensato investigar que tipo de objecto é esse partindo também (mas não apenas, como é óbvio) da metafísica?

Recupere-se a premissa 4 do argumento que suporta a HCE. É claramente uma premissa de teor metafísico. A plausibilidade de C depende bastante dela. Mas será que x está em M só porque partes de x se estendem para M ? *Quanto* de x tem de estar em M para x estar em M ? Se alguém tem um braço dentro da carruagem do metro e o resto do corpo fora dessa carruagem, está nessa carruagem?

Supondo, com as devidas reservas, que a mente não é um *universal* (como o Vermelho?) instanciado por múltiplos particulares com diferentes localizações espaço-temporais, que tipo de objecto é mente? A metafísica contemporânea diz-nos que se a mente for, como é geralmente aceite,

6. No original “The Hypothesis of Embedded Cognition”.

7. Vide Rupert (2004), Adams and Aizawa (2008) e Rowlands (2009).

um objecto particular abstracto (porque imaterial), dificilmente podemos vê-lo como descontínuo no espaço e no tempo, sendo, à guisa de um universal, instanciado por múltiplas entidades. Daí sai, por exemplo, parte da relutância de Gertler e da nossa em aceitar a proliferação de acções alegadamente autorizada por uma cognição e uma mente *estendidas*. Como pode ser a mente um objecto descontínuo? Como pode estar em diferentes lugares ao mesmo tempo?

Claro que se a mente nada mais for, como deseja o funcionalismo clássico, do que um conjunto de funções, então parece que avaliação metafísica da natureza da mente como um objecto particular abstracto confinado ao cérebro, cada mente a um cérebro apenas, desvanece-se, pois nesse caso é possível admitir situações em que exactamente as mesmas funções podem ser replicadas por diferentes cérebros ou mecanismos. Mas se a mente for um tropo, então o funcionalismo está errado, pois o mesmo tropo não pode repetir-se em diferentes objectos.

Seja como for, e nós não temos qualquer ideia *fixa* a respeito de como realmente é (embora tenhamos uma opinião sustentada, como veremos adiante), parece-nos prudente que qualquer teoria da mente ou das suas propriedades, como por exemplo a TME, tenha em conta uma metafísica e uma tipologia plausíveis acerca de entidades como mentes e coisas no mundo externo capazes de conter mentes ou partes de mentes. Não o fazer é, parece-nos, contribuir para uma visão empobrecida desse fenómeno.

*

Não deve ser novidade para ninguém que vivemos num mundo de alto fluxo de informação e conhecimento. Este é um lugar de intrincadas vias de comunicação, repleto de complexos mecanismos e sistemas que nos permitem, entre outras proezas, introduzir, aceder, recolher e transformar dados. Usamos *hardware* e *software* para ‘ligar’ os nossos cérebros ao mundo externo (novamente, a realidade exterior às fronteiras do cérebro e do crânio). Temos pois aparentemente dois pólos em jogo. De um lado está o cérebro, um órgão instrumental que, desempenhando determinadas funções de ordem física, recebe, gera, modifica, interage com, dados. Por outro lado temos o mundo externo, o qual interage activa ou passivamente com o cérebro. Onde está a mente nesta economia explicativa? E quais as suas fronteiras?

Estas questões são talvez uma reminiscência da velha mas venerável problemática cartesiana que supunha a dualidade de substâncias: a extensa e a pensante. A TME não tem como consequência *imediata* que haja uma substância pensante *independente* da substância extensa, pois reclama que o cérebro, que pelos padrões cartesianos faz parte da substância extensa,

é um elemento necessário para haver cognição e, por conseguinte, mente. Mas suponha-se que a TME é verdadeira e que não apenas os processos cognitivos como também os emocionais e todos os outros que estamos dispostos a ver como estruturas da mente (se a mente for um conjunto de estruturas, claro) podem ocorrer *fora e independentemente* dos limites definidos pelo espaço físico ocupado pelo cérebro. Um belo dia alguém acorda e a sua mente (o tal conjunto de estruturas e processos), e com ela a sua consciência⁸, foi completamente estendida e transferida, digamos, por génio tecnológico todo-poderoso, para um mundo virtual em tudo idêntico ao que essa pessoa conhecia antes de ir dormir. A mente dessa pessoa estendeu-se tanto para fora da sua *persona* física, e dela ficou tão isolada, que essa unidade corpo-mente deixou de existir. Mas a pessoa acredita que essa unidade ainda existe, pois nada realmente mudou da sua perspectiva. Se tal fosse possível, poderíamos muito ser uma mente estendida para, e isolada num, mundo fantoche repleto de putativas mentes—emulações geradas por poderosas máquinas (à guisa do descrito no filme *Matrix*, 1999). Parece pois que a verdade da TME conduz a possibilidades que deixam o dogmático em mau lençóis e o céptico a afiar as garras.

Referências

- Adams, F., & Aizawa, K, (2001) “The bounds of cognition” in *Philosophical Psychology*, 14, pp. 43–64.
- (2008) *The bounds of cognition*, Oxford: Blackwell.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998) “The extended mind” in *Analysis*, 58, pp. 7–19.
- Clark, A, (2007) “Curing cognitive hiccups: A defense of the extended mind” in *Journal of Philosophy*, 104, pp. 163–192.
- (2008) *Supersizing the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- (2011) “Finding the Mind” in *Philosophy Studies* (online DOI 10.1007/s11098-010-9598-9).
- Farkas, K, (2001) “Two Versions of the Extended Mind Thesis” in *Philosophia* (online DOI 10.1007/s11406-011-9355-0).
- Gertler, B, (2007) “Overextending the mind?” in B. Gertler & L. Shapiro (Eds.), *Arguing about mind* (pp. 192–206). London: Routledge.

8. Não podemos, nem vamos, como é óbvio, tratar aqui do chamado Problema Duro da Consciência, o problema de como determinadas funções cerebrais geram esse conjunto organizado de experiências e acontecimentos mentais a que chamamos consciência. Assumimos tacitamente que a mente é condição de possibilidade para a consciência, e que esta é uma condição suficiente para aquela.

Kirchhoff, D, (2011) “Extended cognition and fixed properties: steps to a third-wave version of extended cognition” in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (online DOI 10.1007/s11097-011-9237-8).

Menary, R, (Ed.) (2008). *The extended mind*. Aldershot: Ashgate Press.

Rowlands, M, (1999) *The body in mind: Understanding cognitive processes*. Cambridge: Cambridge.

–(2009) “The extended cognition and the mark of the cognitive”. In *Philosophical Psychology*, 22 , pp. 1–19.

Rupert, R, (2004). “Challenges to the hypothesis of extended cognition” in *Journal of Philosophy*, 101, pp. 389–428.

O paradoxo Céptico das *Investigações Filosóficas*

Ana Falcato

Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa

Abstract

This paper deals with the so-called “skeptical problem” in the *Philosophical Investigations*, named after Kripke’s discussion of it in *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982). In the book Kripke says it to be the key-problem within the *Philosophical Investigations*, thus allowing the reader to infer that in an adequate solution for the “skeptical problem” lays also the key to understand the *Philosophical Investigations* as a whole. Kripke’s argument is structurally as follows: 1) In the *Philosophical Investigations* Wittgenstein displays an argument *against* private language, finished before §202; 2) The argument’s aim is to question *what comes to be to follow a rule* and defends that *such a process cannot be private nor have private normative criteria*; 3) In order to justify the truth of the later premise, a skeptical paradox is presented that, per *reductio*, confirms 2); 4) The skeptical paradox makes it clear what the strict connection between a conceptual problem in philosophy of mathematics and philosophy of mind, as defended by Wittgenstein, turns out to be. In fact, Kripke derives non-viability both of a language of sensation or a mental state with allegedly private criteria of identification by testing them in a basic arithmetical operation; 5) The so-called skeptical problem can only figure amongst the *Philosophical Investigations* main topics due to an overlapping of two models to evaluate the meaning of sentences: “truth-conditions” and “assertability or justifiability conditions”. I do not agree with Kripke’s diagnostic that this be the key-problem of the *Philosophical Investigations*, but I do recognize his to be the most original approach to the Private Language Argument up to now, and thus I believe it indispensable to discuss his contribute as *one* reading-key to one fundamental issue in the *Investigations*.

Keywords

Private Language; Rule; Following a rule; Sceptical Problem; Sceptical Paradox.

§1. Identificar o Paradoxo Céptico nas *Investigações Filosóficas*

Sections 138-242 deal with the sceptical problem and its solution. These sections – the central sections of *Philosophical Investigations* – have been the primary concern of this essay. We have not yet looked at the solution of the problem, but the astute reader will already have guessed that Wittgenstein finds a useful role in our lives for a “language game” that licenses, under certain conditions, assertions that someone “means such-and-such” and that his present application of a word “accords” with what he “meant” in the past. It turns out that this role, and these conditions, involve reference to a community. They are inapplicable to a single person considered in isolation. [...] Wittgenstein rejects “private language”.

SAUL KRIPKE, *Wittgenstein on rules and private language*.¹

Começaremos este artigo fazendo, tal como Kripke em *Wittgenstein on Rules and Private Language*, um excuro até aos §§ 136 e 138 das *Investigações Filosóficas*², de forma a acompanhar criticamente as suas reflexões sobre os mesmos.

Nos parágrafos que antecedem estes, Wittgenstein esbateu a plausibilidade de duas concepções de *significado* (especificamente, da intenção de *querer dizer alguma coisa*), subjacentes aos actos linguísticos: 1) o modelo *ostensivo* de aquisição e familiarização com uma linguagem, introduzido no início da obra pela citação das *Confissões* de Agostinho e 2) um modelo mentalista e intencional para entender o que as palavras significam. A partir de §§136-138, Wittgenstein apresenta uma outra hipótese de explicação para a aprendizagem e domínio da linguagem, ligada a um trabalho de aquisição e *adestramento* na mesma – naturalmente, ensinado por alguém – de acordo, por um lado, com um ater-se a um corpo normativo de regras gramaticais e sintácticas e, por outro, a uma aplicação das mesmas a jogos de linguagem particulares.

Esta nova linha de argumentação já permite entrever – Wittgenstein conduz o leitor a essa consciência – os problemas subsidiários dessa nova concepção, que culminarão no chamado “Argumento da Linguagem Privada”³, ponto a que a presente análise também pretende chegar. Assim, no §136:

E o que é uma proposição é, *num* sentido, determinado pelas regras da sua construção. [...] E, num outro sentido, pelo uso do seu símbolo no jogo de linguagem.⁴

1. In KRIPKE, Saul. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 79.

2. Doravante abreviado como IF.

3. Para efeitos de economia deste trabalho, doravante referir-me-ei a este Argumento com a sigla “ALP”.

4. In WITTGENSTEIN, Ludwig. (1953/1984), *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe, Band 1. philosophy @ LISBON

E no §138:

Mas não pode a *denotação*, que eu compreendo, de uma palavra, ajustar-se à *conotação*⁵, que eu compreendo, de uma proposição? Ou o sentido de uma palavra ao sentido de uma outra? – Certamente que se o sentido é o *uso* que fazemos de uma palavra, então é absurdo falar de um tal “ajustar-se”. Mas nós *compreendemos* o sentido de uma palavra quando a ouvimos ou pronunciamos; captamo-lo de um golpe e o que assim *captamos*⁶ é muito diferente do “uso” estendido ao longo do tempo!⁷

Uma leitura crítica do argumento de Kripke que ainda faça justiça ao argumento wittgensteiniano original⁸, como aqui se pretende, deve seguir um fio de raciocínio que tem, ele próprio, “pontas cépticas”. Como escreve Kripke na Introdução do seu livro:

A estrutura básica da abordagem de Wittgenstein pode ser brevemente apresentada da seguinte forma: introduz-se um certo problema ou, em terminologia humeana, um “paradoxo céptico”, que diz respeito à noção de regra. A seguir, oferece-se o que Hume teria chamado uma “solução céptica” do problema.⁹

Em *Wittgenstein on Rules and Private Language* Kripke demarca-se de uma linha de interpretações do ALP que considera este como a “chave mestra” de leitura das próprias IF (algo com que Kripke concorda), mas que faz do argumento uma análise de base “psicológica” ou mentalista, alicerçada num suposto âmbito solipsista. O fio de raciocínio de Kripke apresenta disparidades (interessantes) com essa leitura tradicional, a vários níveis, justamente as disparidades que estruturam a sua forma de apresentação do problema.

O argumento de Kripke tem a seguinte estrutura e progressão:

1) A aplicação de um conceito a um objecto dado, supostamente determinada por uma *regra* que justificasse esse procedimento (com uma

Frankfurt am Main: Suhrkamp. § 136, 306: «Und was ein Satz ist, ist in einem Sinne bestimmt durch die Regeln des Satzbaus [...], in einem andern Sinne durch den Gebrauch des Zeichens im Sprachspiel».

5. Os sublinhados de “denotação” e de “conotação” são meus.

6. Meu sublinhado.

7. Idem, § 138, 308: «Kann denn aber nicht die Bedeutung eines Wortes, die ich verstehe, zum Sinn des Satzes, den ich verstehe, passen? Oder die Bedeutung eines Wortes zur Bedeutung eines andern? – Freilich, wenn die Bedeutung der Gebrauch ist, den wir vom Worte machen, dann hat es keinem Sinn, von so einem Passen zu reden. Nun verstehen wir aber die Bedeutung eines Wortes, wenn wir es hören, oder aussprechen; wir erfassen sie mit einem Schläge; und was wir so erfassen, ist doch etwas Andres als der in der Zeit ausgedehnte “Gebrauch”! ».

8. Exposto, segundo a leitura de Kripke, nas secções que antecedem a 202 – segundo a nossa própria tentativa de demarcação do problema, entre IF §188 e §202.

9. KRIPKE, S. Opus cit.: 3.

margem de confiança para novos casos conferida pelo rigor da definição do conceito), é posta em causa pela intervenção de uma *objecção céptica* que questiona a correcção de uma estipulação conceptual arbitrária, basculando o apoio de uma definição que prescrevesse as *condições de aplicação* do conceito e servisse, ao mesmo tempo, de esquema de verificação da correcção de todas as aplicações do mesmo, anteriores e posteriores à objecção;

2) Dada essa objecção céptica desconcertante, os *critérios* que permitiriam assegurar, normativamente, a correcção da adscrição de um conceito a um objecto deixam de vigorar como critérios de determinação e verificação do sentido de uma operação linguística (o mesmo se pode experimentar no adestramento com uma operação aritmética, o exemplo com que o livro de Kripke mais trabalha);

3) Esse “paradoxo céptico” – no fundo, uma desautorização da atribuição de um sentido fixo às expressões linguísticas e, por encadeamento composicional, a enunciados complexos e ao próprio processo comunicativo entre falantes competentes de uma linguagem – obriga a reavaliar as condições formais para que uma elocução tenha significado e para que a possibilidade de comunicação, isto é, da veiculação de significado através de estruturas linguísticas mais ou menos uniformizadas, não se veja comprometida ou mesmo impossibilitada;

4) Para bloquear essa ameaça de arbitrariedade que desvincula formulações linguísticas de intenções comunicativas (isto é, para que a linguagem não seja despojada de uma dinâmica semântica intencional), o que Kripke faz é deslocar o eixo do problema de um *topos* de “condições de verdade” das frases para aquilo a que chama “condições de asseverabilidade” ou “condições de justificação”;

5) Kripke defenderá, no final do livro, que o “paradoxo” de que fala Wittgenstein e que o primeiro baptiza como “Paradoxo Céptico”, só ganha estatuto de problema se pensarmos no significado das frases (também daquelas que descrevem uma regra ou norma de aplicação para tipos de enunciado linguístico ou procedimentos operativos) como disponibilização de condições de verdade para as mesmas. Isto é, *se*, conforme diz Kripke (em contraste com o reiterado propósito de demarcação que o próprio Wittgenstein faz na sua segunda obra a respeito de teses da primeira), pensarmos numa teoria sobre o funcionamento da linguagem como a do *Tractatus Logico-Philosophicus*;

6) Ora, uma vez que as IF oferecem uma nova proposta para conceber o significado das línguas naturais, baseada na asseverabilidade de frases dentro de jogos de linguagem determinados e da utilidade destes dentro de uma dada forma de vida, o paradoxo céptico dentro das IF é uma intromissão da “antiga maneira de pensar” de Wittgenstein na sua “nova maneira de pensar”.

Do ponto de vista da novidade de enquadramento do chamado ALP,

a proposta de Kripke também apresenta aspectos desviantes relativamente a outras leituras do argumento dentro da economia das próprias IF:

- 1) Defende uma diferente localização do ALP no corpo das IF – não estaria nas secções subsequentes à 243, mas teria uma conclusão em *IF* §202;
- 2) Além disso, o trabalho de Kripke demarca-se de uma linha de comentário que coloca o principal enfoque do ALP na chamada “língua de sensação” – portanto, no aspecto de privacidade e incomunicabilidade desta, dada a incomunicabilidade da própria sensação –, defendendo que este é apenas um núcleo problemático subsidiário de considerações mais abrangentes sobre a especificidade do registo linguístico privado, considerações feitas por Wittgenstein *antes de IF* §243.

Será a partir da descrição desta leitura “heterodoxa”, quanto ao conteúdo e quanto à forma do ALP e quanto ao conflito deste com a noção de Regra, que o argumento “Kripkensteiniano” será analisado no que segue.

§2. Análise do argumento Kripkensteiniano

A exposição do argumento de Kripke tem como mote *IF* §201:

O nosso paradoxo era o seguinte: uma regra não poderia determinar uma forma de acção, por qualquer forma de acção ser conciliável com a regra.¹⁰

O relevo que Kripke atribui ao paradoxo céptico na economia de leitura das próprias IF é notável, chegando a afirmar que esse é o problema central do livro, podendo considerar-se uma nova forma de “cepticismo filosófico”.¹¹

A fim de preencher o assim chamado “argumento céptico” com a plasticidade e o alcance de um exemplo, Kripke pensa, em primeiro lugar, numa função matemática para, através dela, generalizar o obstáculo céptico a qualquer forma de aplicação linguística que seja susceptível a uma regulamentação que se revelará problemática.

Enquanto agentes cognitivos aprendemos a função matemática de adição como um procedimento regulamentado, expressável linguisticamente como “mais” (“*Plus*”, no original inglês) e associado ao símbolo “+”. Esta função é definida e regulamentada de forma particularmente simples

10. In WITTGENSTEIN, Ludwig. Opus cit.: 345. § 201: «Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.»

11. KRIPKE, S. Opus cit.:7.

para os números inteiros positivos (para entender o argumento de Kripke não temos sequer de considerar a soma de inteiros positivos com negativos, também submetida a regras).

A regra de adição é, pois, “captada” (“*grasped*”) pela conexão entre a representação simbólica externa (“mais”, “+”) e uma adequada representação mental. É, portanto, natural supor que, ao aprender a somar, eu *capto uma regra* para a adição, de tal forma que *a mesma regra possa determinar, no futuro, uma única resposta (por hipótese, “a resposta certa”) para um conjunto indefinido – potencialmente infinito – de novos problemas de adição.*

O exemplo particular do livro de Kripke é a soma de 68 com 57. O resultado que daríamos, seguindo a regra de adição que nos foi ensinada, seria 125. Esta resposta seria conforme à minha *intenção anterior* de simbolizar a função de adição com o símbolo “+” e de entender esse símbolo como o sinal de um procedimento uniformizado por regras que “obrigaria” a apresentar agora o valor “125” como a resposta certa àquela operação, a resposta que *devo dar*, ainda que: a) nunca tenha considerado antes este caso particular de adição; e b) nunca tenha antes somado valores superiores a 56.

Ora, a “questão céptica” despoletada pelo paradoxo de IF §201, é exemplificada no livro de Kripke pela intervenção de um “céptico extravagante”, que vem pôr em causa a correção desta minha particular resposta de adição, ao questionar o sentido linguístico que antes atribuí à operação de adição, a “+” ou “mais”.

Uma vez que não tenha estipulado, no passado, uma norma descritiva válida *a priori* e, portanto, incorporadora de qualquer aplicação da função de adição a casos particulares, *não posso estar certo*, defende o céptico, de antes não ter querido dizer “cuais”¹² em vez de “mais” – ter-me referido a uma função de “cuadição” e não de “adição”, função essa simbolizada por “O” e que determina o seguinte: para “cuomas” que envolvam valores inferiores a 57, a função seguiria o mesmo procedimento que a “adição”; para valores superiores, deveríamos responder sempre 5. A formalização desta nova função é apresentada da seguinte maneira:

$$\begin{aligned} x \text{ O } y &= x+y, \text{ se } x, y < 57 \\ &= 5, \text{ em qualquer outro caso.} \end{aligned}$$

O céptico prossegue dizendo que esta fórmula é compatível, quer com a forma como utilizei “+” no passado quer com a determinação conceptual da função de “cuadição”, tal como é definida agora, e que prescreve que respondamos a este problema de *cuadição* particular (68+57) com o valor 5 – e não 125.

Se decidirmos deixar o céptico prosseguir o seu argumento – coisa

12. “*Quis*” no original inglês, que contrasta com a função de adição, “*Plus*”.

que, segundo Kripke, é justamente o que faz Wittgenstein com o argumento que desemboca no paradoxo em §201¹³ – podemos ficar persuadidos de que, de acordo com o argumento, é legítimo concluir que nunca antes me dei uma regra determinada para a soma (agora definida como “cuoma”) particular de 68+57, porque nunca antes realizei esta operação ou, inclusive, nunca antes somei números maiores que 56.

Neste ponto, a resposta de alguém interessado em eliminar a objecção céptica com base em “critérios” que oscilam entre uma certeza interior à maneira cartesiana e uma disposição exterior – como um *habitus* de tipo humeano – poderia ser a de que me limito a *aplicar a um novo exemplo a regra (de adição) tal como anteriormente a apliquei*. Segundo esta posição, é o costume, e não uma regra definitória dada *a priori* a fonte dos nossos raciocínios indutivos. A ideia de uma conexão necessária entre dois *acontecimentos* ou *procedimentos* (no caso, entre valores diferentes para um mesmo tipo de operação aritmética, que simbolizamos uniformemente) tem origem na impressão de transição *habitual* entre as nossas ideias sobre (e práticas de operação com) este tipo de sequência.

Mas Kripke sublinha a anuência que a resposta de Wittgenstein ao paradoxo céptico tem para com os próprios termos de exposição deste. Por isso, o tom da resposta será afim ao do argumento céptico, tal como é inventado nas IF (é uma “resposta céptica”, como se lhe refere o primeiro). A resposta wittgensteiniana não toma a posição do céptico como um repto *epistemológico*, por exemplo – na medida em que um exercício de deslocação do tipo de enfoque teórico dos termos da exposição equivaleria a uma desautorização da mesma.

A apresentação dos termos do problema é mais a de uma “genealogia das disposições mentais”: uma vez que tudo, na minha história mental (aquilo que desta consigo reconstituir) é *compatível*, quer com o significar a operação de *adição* pelo sinal “+” e a palavra “mais”, quer com significar *cuadição* mediante um simbolismo próximo deste e com uma definição conceptual que não conflitua com o procedimento definido e habitualmente utilizado para o primeiro tipo de operação, fica claro que o problema levantado pelo céptico não é um problema de natureza epistemológica, isto é, não se faz menção aqui a qualquer indeterminação cognoscitiva.

O objectivo do argumento céptico é mostrar que nenhum *facto* na minha história mental nem na minha conduta passada – nem sequer o que dela pudesse conhecer um Deus onisciente – poderia estabelecer se quis dizer *mais* ou *cuais*. Poderemos, então, concluir que não houve nenhum

13. KRIPKE, Opus Cit.: 82: «I have said that Wittgenstein’s solution to his problem is a sceptical one. He does not give a “straight” solution, pointing out to the silly sceptic a hidden fact he overlooked, a condition in the world which constitutes my meaning addition by “plus”. In fact, he agrees with his own hypothetical sceptic that there is no such fact, no such condition in either the “internal” or the “external” world».

facto acerca de mim que constituísse o meu ter querido dizer “mais” em vez de “cuais”. Se nem um *facto* nem uma determinação mental acompanharam os meus procedimentos passados, tão pouco poderão acompanhar os presentes (ou determinar os futuros).

A resposta do “homem de sentido comum” ou do empirista pragmático é a de que devo aceitar, intuitivamente, que a “regra” com que operei em casos passados – mesmo se não foi explicitamente formulada, nem concebida como um princípio de aplicação universalmente válido para todo e qualquer problema futuro de *adição* – deverá ser suficiente para determinar, da mesma maneira – isto é, ao abrigo dos mesmos “critérios intuitivos” –, aplicações futuras da função aritmética a que aprendi a chamar “adição” e de que já tenho alguma prática.

Ora, se esta questão “disposicional”¹⁴ tem ressonâncias particularmente empíricas e, assumamos, “falíveis” – porque desprovidas de qualquer estipulação reguladora, marginal a todos os casos, mas que pudesse legislar sobre todas as actualizações (presentes, passadas ou futuras) possíveis de um tipo de procedimento que, por *habitus*, se dispõe –, o céptico pode ir mais longe na sua separação entre a normatividade descritiva da Regra e os casos descontínuos que a ela remetem, seja num problema de aritmética ou em qualquer outro âmbito de aplicação de um termo num dado contexto de uso. Vejamos porquê.

Se a proposta de significar ou *querer dizer* da teoria disposicional é fechada sobre um dado argumento e não oferece resposta a um *cruzamento de argumentos diferentes* – como, no exemplo, ao confronto de dois tipos de função, “adição” e “cuadição” –, porquanto a minha suposta disposição *seria apenas uma*, o céptico que defende a segunda função pode bem responder, ao abrigo dos critérios disposicionais, *que é agora*, ao efectuar a soma $68+57=125$, que estou a interpretar erradamente a minha anterior disposição de “cuadição”.

Aparentemente, a única coisa que poderíamos alegar para justificar a nossa resposta a este caso particular como sendo 125 e não 5, era que assim estaríamos a utilizar o símbolo “+” (a operação adição) da *mesma maneira* que antes ou a aplicar a mesma função a novos casos; mas então, já se vê,

14. A *teoria disposicional*, a que Kripke extensamente alude, determina o seguinte: significar “adição” mediante o símbolo “+” é *ter a disposição* a responder, face a qualquer problema de soma $x+y$, indicando a soma de x e y (no exemplo, a ter a disposição a responder “125” ao problema “68+57”). Da mesma forma, significar “cuadição” é *ter a disposição* a responder ante a pergunta acerca de qualquer argumento com a “cuoma” dos dois termos (em particular, a responder “5” ao problema “68+57”). Mesmo se nunca fui confrontado com este problema particular *uma ou outra* das disposições estaria presente. Kripke afastará esta proposta, ao observar que esta explicação tenta superar o problema da finitude da minha actuação passada por apelo a uma “disposição fora do tempo”, passando assim em branco que, se a minha experiência real de qualquer função é finita, também o são as minhas disposições, entre outras coisas, porque o é a minha capacidade cerebral a responder acertadamente, por um critério disposicional, a argumentos com parcelas muito grandes, para aproveitar o exemplo aritmético presente.

a questão volta ao início e podemos ser confrontados com uma questão sobre o que significaria aqui “a mesma maneira” ou a “mesma função”.

O céptico poderá inclusive estar de acordo com parte da defesa do homem de sentido comum, afirmando que *antes* apenas conheci ou operei com um número finito de exemplos de adição e essas experiências permitiram-me “ganhar alguma destreza” com esta função – que apenas envolveu valores inferiores a 57 – e que, justamente, a finitude da minha experiência passada (provavelmente a finitude da minha experiência com uma regra *tout court*) também se coaduna com a definição de “cuadição” por si introduzida.

Se, apesar desta concessão quanto à extensão predicativa da função aritmética pela qual guiávamos as nossas operações antes da intervenção do céptico extravagante, *o argumento céptico mantém a sua plausibilidade*, é porque não existe nenhum dado sobre a nossa intenção passada (e as operações de adição ou de cuadição que antes fizemos) que determine, de uma maneira estrita e exclusiva, se estávamos a trabalhar com uma função ou com outra:

A partir do momento em que não podemos responder ao céptico que supõe que eu quis dizer “cuais”, não há nenhum facto sobre mim que distinga o meu querer dizer “mais” do querer dizer “cuais”. Na verdade, não existe nenhum facto sobre mim que distinga a minha referência a uma função definida de “adição” (que determinasse as minhas respostas a casos novos) de uma total ausência de referência.¹⁵

O passo seguinte na argumentação de Kripke é generalizar o argumento céptico. Na medida em que não há nenhum facto sobre a minha intenção passada ou sobre o meu comportamento que determine a que função me referi antes mediante “+”, também não existe nenhum facto sobre o meu *presente comportamento* ou a minha *presente intenção* que determine a que função me refiro agora, quando sou confrontado com o argumento céptico, mediante a utilização de “+” ou “mais”.

O problema céptico que aqui ganha estatuto, não apenas em questões matemáticas, mas em quaisquer exemplos de aplicação “não regulamentada” de um termo da linguagem corrente a novos casos, ao abrigo do mesmo questionamento quanto aos seus “critérios” de aplicação, consiste em que, *de facto, não podemos atribuir extensão a um conceito, com base numa colecção de objectos que antes colocámos sob a sua definição, dada a finitude dos exemplos de que dispomos e dos que podemos escolher para atribuições subsequentes, porque a estipulação de um vínculo semântico entre conceito e objecto ou entre uma regra para um procedimento e formas de proceder que sob ela possam cair pode ser questionada, sem que possamos denunciar uma contradição nos termos do nosso opositor*. É a própria noção de Regra que parece, assim, esvaziar-se de con-

15. KRIPKE, S. Opus cit.: 21.

teúdo.

A meu ver, o principal desacordo nesta desautorização vinculativa da função de uma regra está em que o “eixo da normatividade” de critérios ou regras de aplicação para casos determinados da experiência tem um percurso *paralelo* e nunca justaposto a qualquer aplicação de uma regra a uma situação; como se as regras não pudessem regulamentar coisa nenhuma e, então, não fossem regras mas apenas esqueletos de expressões normativas, ou projecções não verificadas de regulamentação, sem nenhum lugar na linguagem. Aqui, é o próprio Wittgenstein que pode fornecer um bom apoio para desenvolver este raciocínio:

“É como se pudéssemos de um golpe captar toda a aplicação da palavra”. – É isso o que dizemos fazer, isto é, às vezes descrevemos com essas palavras o que fazemos. Mas no que acontece nada há de estranho, de espantoso. Só se torna estranho quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro, de uma maneira qualquer, já tem que estar presente no acto de captar o sentido, e no entanto não está presente. [...] E se isto é destituído de sentido, que género de super-rígida conexão existe entre o acto de intenção e o objecto intencionado? [...]. (IF, §197)¹⁶

Tal como falámos num suposto “esvaziamento” do conteúdo da noção de Regra para as operações aritméticas que Kripke dá como exemplo – um esvaziamento parecido ao que a citação acima refere para o “acto de intenção” –, também nada na experiência se constitui como um teste para a correcção de respostas descontínuas a questões de aplicabilidade de uma regra a um tipo de procedimento, à utilização de uma palavra ou a uma asserção.

A citação das IF – “É como se pudéssemos de um golpe captar toda a aplicação da palavra” – está estrategicamente colocada a meio desta nossa exposição do argumento de Kripke, porque representa a válvula de conversão do paradigma das “condições de verdade” (isto é, daquelas condições que determinam quando é que uma frase é verdadeira, ou seja, quando há um facto ou estado de coisas na realidade que lhe corresponde, atestando assim a verdade da frase) para o das “condições de justificação ou de asseverabilidade” (ou seja, as condições sob as quais uma frase pode ser correctamente proferida numa dada situação conversacional), condições que *respondem por* e, portanto, *justificam* a utilidade na nossa forma de vida de uma prática de asserção.

16. In WITTGENSTEIN, Ludwig. Opus cit.: 343: «"Es ist, als könnten wir die ganze Verwendung des Wortes mit einem Schlag erfassen" – Wir sagen ja, dass wir es tun, d.h., wir beschreiben ja manchmal, was wir tun, mit diesen Worten. Aber es ist an dem, was geschieht, nichts Erstaunliches, nichts Seltsames. Seltsam wir es, wenn wir dazu geführt werden, zu denken, dass die künftige Entwicklung auf irgendeine Weise schon im Akt des Erfassens gegenwärtig sein muss und doch nicht gegenwärtig ist. [...] Und wenn dies Unsinn ist, - welcherlei überstarre Verbindung besteht zwischen dem Akt der Absicht und dem Beabsichtigten? ».

O primeiro paradigma, sobretudo se incorporar a objecção céptica, é bastante mais exigente. Exigiria, por exemplo, que pudéssemos apreender, no mesmo golpe de “captação da aplicação da palavra”, todo o (potencialmente infinito) processo de aplicação da mesma a (todos os) casos ponderáveis de asserção de frases que a contêm. Ora, isso é impossível. Mais: não sairá do âmbito de uma exigência vazia um requisito semântico que condicione a nossa compreensão do significado de uma palavra ou de uma expressão a uma visão total de todos os casos concebíveis para a sua aplicação.

Portanto, a inconsistência dessa “super-rígida conexão” a manter entre o acto de intenção e o objecto intencionado revela o mesmo erro disposicional que o cruzamento indevido – o que autoriza o paradoxo céptico – entre os requisitos das *condições de verdade* e os das *condições de justificação* ou de *asseverabilidade*. Para as primeiras serem satisfeitas, dentro do quadro céptico, teríamos que dispor da informação de *qual seria o facto ou combinação de factos a encontrar na realidade* que pudesse, ao mesmo tempo, comprovar todas as possíveis aplicações de uma frase. Se não encontrássemos esse facto que torna verdadeira a proposição expressa pela frase, deveríamos dispor de uma *regra* para aplicar uma expressão linguística ou uma operação, como a adição. Qualquer dos dois teria de *actualizar* (ter diante) a totalidade das aplicações de uma frase ou de uma regra cujo significado captámos de um golpe. Nem uma nem outra coisas são factíveis. O problema está, portanto, deslocado.

Está deslocado relativamente às condições de justificação ou de asseverabilidade, para o cumprimento das quais teremos de saber apenas em que circunstâncias se pode fazer uma asserção dada (dentro de um jogo de linguagem, para não perdermos de vista a amplitude da proposta wittgensteiniana) e qual a utilidade que esta tem no âmbito das nossas vidas.

Com esta correcção no paradigma conceptual é que podemos responder a Wittgenstein: “que género de super-rígida conexão existe entre o acto de intenção e o objecto intencionado?” (o que equivale ainda a perguntar pela conexão que existe entre uma regra e a sua aplicação a combinações de expressões asseveráveis, potencialmente infinitas). Responderemos da seguinte forma: 1) A conexão não é “super-rígida”; 2) existe, de facto, uma conexão; 3) ela não está na formalização de uma regra nem nos exemplos ou objectos que constituem o seu âmbito de aplicação ou os elementos que constituem a sua extensão semântica; 4) A conexão equivale ao preenchimento das respectivas condições de asseverabilidade ou justificação que determinam, como já vimos, em que circunstâncias é que podemos fazer uma asserção e que utilidade prática extraímos ao fazê-la.

Para o exemplo da conexão entre o acto de intenção e o objecto intencionado aplica-se o mesmo raciocínio, disponibilizado pela reflexão sobre o paradoxo céptico, que para a actualização de uma regra aritmética em

novas operações: a totalidade dos objectos não vem dada *a priori* e como um todo com o enunciado conceptual ou o acto de intenção, porque não há uma “totalidade” de aplicações válidas à margem da experiência, mas casos asseveráveis e com uma justificação prática da respectiva utilidade para a forma de vida em que estão.

O argumento de Kripke descarta qualquer resposta ou solução fixa para o paradoxo céptico das *Investigações Filosóficas*, porque assume que, dada a natureza do argumento explorado e em função do que dizem as IF, uma dúvida céptica só pode contar com uma resposta céptica. Aquilo que temos que ter em conta para entender porque é que este é o único tipo de solução viável para o paradoxo, é que não podemos escapar ao problema céptico introduzido pela infinita possibilidade de redefinição das regras para uma linguagem ou uma função através da construção de uma *hipótese* que especifique, *mediante outras regras*, como é que a regra de adição, por exemplo, deve ser aplicada a novos casos – seja utilizando a regra de adição aprendida para construir um algoritmo para a adição, seja pelo apelo à presença de um elemento interno (como uma sensação) que me servisse de *critério* para a aplicação correcta da função matemática, tal como a aprendi, ou de uma expressão determinada da linguagem em casos particulares não ponderados num enunciado geral.

Tal como recusa uma gramática de segunda ordem – quer dizer, uma gramática para explicar e justificar as regras gramaticais que regulamentam as formulações linguísticas correctas – Wittgenstein desautoriza a disposição de “regras para explicar (ou determinar) regras”. Kripke partilha essa recusa:

Então: se existisse uma experiência especial de “querer dizer” adição por “mais”, como uma dor de cabeça, ainda não teria as propriedades que um estado de querer dizer adição por “mais” teria que ter – não me diria o que fazer em novos casos. De facto Wittgenstein defende, complementarmente, que a suposta experiência especial única de *querer dizer* [...] não existe.¹⁷

Como a estrutura do argumento céptico implica uma *circularidade de raciocínio*, porque permuta erradamente os dois tipos de condições de significado linguístico que já vimos, qualquer regra subsequente (“uma regra para como aplicar uma regra”) que eu me possa facultar para redefinir a função de “adição”, por exemplo, pode sempre suscitar o mesmo paradoxo céptico quanto à sua interpretação e aplicação à “regra de primeiro grau”. Continuarão a existir (possíveis) disposições cépticas, como formas de “redefinir” a regra de segundo grau, que podem conduzir a sua aplicação a uma conformidade *parcial* com a regra de primeiro grau e separar-se da sua incipiente normatividade em qualquer nova proposta de critério de aplicação. *Regras para interpretar regras não nos levam para fora do circuito cép-*

17. Kripke, S. Opus Cit.: 43.

tico. E isso, como já vimos, extrapola os limites do exemplo matemático.¹⁸

O cepticismo quanto à remissão de uma definição qualquer a uma “regra última” é, no argumento de Kripke, tão extensível a um “arquétipo de regra” que servisse como base de consulta para um quadro normativo inequívoco, como a alusão a um estado mental ou físico qualquer que fosse susceptível de se constituir em critério de prova para a extensão do significado de um conceito desde aplicações passadas até determinações estritas para casos novos. Este falso patamar representando dois tipos diferentes de critério – uma *norma* ou axioma e *um estado mental* – para nos certificarmos se estaríamos ou não a “seguir uma regra”, deixa ainda mais claro por que razão Kripke defende uma proximidade entre as posições de Wittgenstein na filosofia da matemática e na filosofia da mente ou filosofia da psicologia, no que respeita ao cepticismo quanto às condições de definição do significado de expressões normativas.

§3. A solução céptica para o Paradoxo Céptico

Na segunda parte do livro de Kripke – intitulada *The Solution and the “Private Language” Argument* – o autor identifica e caracteriza aquilo que acredita ser a fórmula de saída do problema céptico a que recorre o próprio Wittgenstein e a que chama uma “solução céptica”.

A resposta que Kripke encontra para o Paradoxo Céptico, tal como o identifica e extrai das IF passa por *admitir que há um cruzamento indevido* entre as concepções de significado do *Tractatus Logico-Philosophicus*¹⁹ e das *Investigações Filosóficas*. Esta posição é grave: *é como se Kripke estivesse a dizer que o paradoxo céptico – o problema das “Regras” e da impossibilidade da sua “privacidade” (as noções que dão nome ao livro)²⁰ – só aparece entre os problemas das IF porque a perspectiva linguística deste livro se emaranha, em pontos-chave, com a concepção de “significado” oferecida pelo TLP*. Clarifiquemos esta tese.

18. Um exemplo distinto que Kripke oferece tem que ver com a gramática das cores e é extraído do livro de Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*. Coloca-se também aí a indeterminação da aplicação de um predicado de cor, como nos exemplos de “verde” e “verdul”. O problema semântico que se levanta é muito próximo ao paradoxo céptico do exemplo de Kripke.

19. Abreviadamente, TLP.

20. Ainda não tratámos este elo de forma sistemática, mas já podemos adivinhar a sua razão de ser: a impossibilidade de uma linguagem privada é assumida como um corolário da solução céptica ao paradoxo céptico. Essa solução conduziu Wittgenstein à constatação de que não é concebível que *um único indivíduo*, considerado isoladamente, possa querer dizer algo com as suas palavras que só ele pode entender (ou seja, que fale uma linguagem cujas regras sintáticas e semânticas apenas ele domina). Uma observação ingénua de que *ninguém mais, além do próprio sujeito* que utiliza uma expressão ou um símbolo, pode saber aquilo que quer dizer mediante o seu uso ainda não foi apresentada ao argumento céptico, que pede uma justificação para a aplicação de uma regra que não tem lugar dentro de um esquema de interpretação da mesma que apenas um indivíduo domine. Podemos então, mediante a reexposição destes requisitos, ponderar a inviabilidade dessa reivindicação, que Kripke, seguindo Wittgenstein, talvez atribuísse ao solipsista.

Kripke defende que o céptico só está autorizado a conquistar o terreno do ALP se se insistir, erradamente, em explicar o significado de uma frase como “*refere-se a operação de “adição” mediante o símbolo “+”*” através de um modelo vero-condicional como o do TLP. Se aceitamos que o significado de uma frase é determinado exclusivamente pelas suas condições de verdade – ou seja, pela correspondência a estabelecer entre uma frase e um facto –, então segue-se, pelas conclusões do argumento céptico, que *não há nenhum facto sobre a minha conduta ou a minha resposta a aplicações de regras no passado que distinga o haver uma referência como o significado de uma expressão que eu uso de uma ausência determinada de referência e, portanto, de significado.*

Num esquema de interpretação vero-condicional, a uma frase como “X quer dizer Y mediante “+”” não se podem adscriver condições de verdade formais e recursivamente fixadas, se podemos sempre escavar o significado de “querer dizer” e obter determinações completamente diferentes mas que se adequam a um mesmo histórico de procedimentos.

A proposta de solução positiva de Kripke para o argumento céptico das IF é a de que, a fim de evitar o paradoxo céptico (ou para responder-lhe, se não podemos evitá-lo), teremos que *ler as Investigações Filosóficas à luz das Investigações Filosóficas.* Ou seja, aceitaremos a afirmação (céptica) de que não existem factos (no fundo, de que não existem *critérios*, internos ou externos), que constituam o meu querer dizer algo determinado com um termo, com a salvaguarda de substituir um *paradigma vero-condicional* pelas “condições de justificação” ou “condições de asseverabilidade”, isto é, por um modelo que assuma que o significado de uma frase é dado de acordo com as condições em que esta pode ser proferida (asseverada).

Kripke enfoca a resposta wittgensteiniana ao paradoxo céptico como uma *inflexão* numa concepção de significado assente *em condições de verdade* – como a do TLP, cuja pedra de toque é a possibilidade de haver um caso que, isomorficamente, represente o estado de coisas que a frase descreve – para um outro, baseado nas condições de asseverabilidade, não já de uma proposição tomada isoladamente, mas de frases asseveráveis (ou não asseveráveis) no interior de um jogo de linguagem.

Na economia das IF, como já vimos, há dois factores importantes para ponderar a determinação do significado de uma frase. O primeiro diz respeito às condições em que uma frase pode ser afirmada (ou negada); o segundo determina em que medida a prática de asserção tem um papel importante na nossa forma de vida.

Kripke mostra-se persuadido de que é no segundo factor enunciado que reside, não apenas a originalidade, mas também a amplitude da resposta de Wittgenstein. Como é que a prática de asserção, por ter um papel importante no nosso uso da linguagem enquanto falantes competentes, tem também um impacto na nossa forma de vida? As implicações parali-

santes do argumento céptico, se acompanharmos o seu percurso até ao fim e destruímos a necessidade de contar com uma *constante de significado*, podem ser travadas se não pedirmos que um paradigma de condições de verdade seja o requisito *sine qua non* para se poder proferir uma frase no interior de um jogo de linguagem.

§4 O Argumento da Linguagem Privada e a orgânica das Investigações Filosóficas

O novo modelo para determinar o significado das frases nos jogos de linguagem, apresentado e defendido por Kripke como solução para o ALP e baseado em “condições de justificação” ou de “asseverabilidade”, leva-nos ainda a notar a *assimetria* na atribuição de significado a formulações discursivas em primeira e em terceira pessoa.

Com efeito, Wittgenstein imagina um tipo de forma de vida com lugar para um jogo de linguagem de tipo privado, onde o falante pudesse seguir uma regra ou conjunto de regras “privadamente determinadas” e que autorizasse a criação de um conjunto de “critérios internos” para responder de uma dada forma a uma sequência de aplicação de uma regra – *privada* – para o uso de uma expressão ou de uma função, sem justificações que apelassem a critérios externos²¹. Ora, é contra esta disposição que está endereçado o Argumento *contra* a Linguagem Privada das IF, como uma *reductio ad absurdum* da mesma.

Se o céptico introduzido por Kripke observasse o indivíduo que supostamente tem uma performance linguística privada a “falar” e “dar respostas” a questões que a si mesmo se coloca – a linguagem em que essas

21. Este ponto é extremamente problemático, dado o próprio esclarecimento de Wittgenstein para o que sejam “critérios”, nomeadamente no que respeita à “linguagem de sensação”. Se o principal traço definatório de um critério for um princípio de verificabilidade, os critérios não podem ser privados, têm que ser públicos. Em IF, §580, Wittgenstein escreve: «Um “processo interno” necessita de critérios externos». Não podemos alongar-nos aqui sobre este ponto, mas dada a sua importância para o ALP, cabe referir que a *necessidade de critérios para a aplicação de conceitos e para identificar processos mentais* foi assumida pela tradição de comentário de temas da filosofia da mente de Wittgenstein como uma premissa fundamental do ALP. Dentro da peculiaridade da linguagem de sensação, recorrentemente mencionada na II Parte das IF, o exemplo da *sensação de dor* é repetidamente invocado. Como acordaremos, dentro de uma comunidade de falantes, uma referência comum à experiência de dor? A resposta de Wittgenstein é que apenas a disposição de *circunstâncias características de dor* e a *aferição de traços comportamentais* podem servir de critério para um juízo sobre a presença ou não de uma sensação de dor. Este trâmite é essencial para a solução céptica do paradoxo das IF e para uma determinação do que sejam “critérios”: os critérios externos para um processo interno são *circunstâncias observáveis*, com base na disponibilidade de informação e evidência a que acima aludimos, no comportamento de um indivíduo, que levam os inter-agentes ou interlocutores a estar de acordo ou a discordar das suas declarações. Sem este dispositivo de acordo não é possível sequer falarmos em critérios, pela mesma sequência de raciocínio que já expusemos para a interpelação céptica.

questões são formuladas é desconhecida e, bem assim, os critérios de asserção ignorados por um observador – a partir de regras que supostamente *seguiria em privado* e teria *estipulado em privado*, o seu comportamento (mesmo que não tivesse forma de esconder os seus movimentos corporais, o que já implicaria que se desmaterializasse) não permitiria aferir da correcção de um procedimento.

Nas secções posteriores a IF §243, Wittgenstein defende que, sem nenhuma comprovação externa da identificação que posso fazer das minhas próprias sensações, não teria forma de saber se *identifiquei* uma dada sensação correctamente (em conformidade com as minhas próprias intenções prévias).

Se não tenho possibilidade de aferir se estou a identificar correctamente uma sensação ou não, é desprovido de sentido falar sequer em “identificação”. Se só tenho à minha disposição “memórias privadas anteriores de uma sensação” – ou, acrescentar-se-ia, de um âmbito de aplicações passadas de significado a expressões – nunca posso ultrapassar estas dúvidas. Apenas terceiros, que podem, com base no meu comportamento, comparar a correcção de uma dada identificação que eu faço com identificações anteriores, é que podem determinar um “ajuste” ou um “desajuste” na atribuição.

A.J. Ayer, num artigo citado por Kripke, “Can there be a Private Language?” oferece uma explicação do ALP, como se segue:

[His] claim to recognize the object [the sensation], his belief that it really is the same, is not to be accepted unless it can be backed by further evidence. Apparently, too, this evidence must be public...Merely to check one private sensation by another would not be enough. For if one cannot be trusted to recognize one of them, neither can one be trusted to recognize the other.²²

Kripke vai ainda mais longe, enraizando o argumento numa evidência empírica de tipo humeano, justa, sem dúvida; mas que, creio, corre o risco de uma nova incursão no abismo remissivo das justificações de um processo de identificação, que tem apenas a aparência de uma “evidência última”. Escreve Kripke, numa nota pessoal sobre o ALP:

Mas eu gostaria de mencionar aqui uma réplica: se eu estivesse realmente em dúvida acerca de se poderia identificar qualquer sensação correctamente, como me serviria de apoio uma conexão entre as minhas sensações e o comportamento externo ou a confirmação por outros? Seguramente eu só posso identificar um comportamento exterior relevante e os outros só podem confirmar que eu tive realmente a sensação em questão, na medida em que posso identificar impressões sensoriais relevantes. [...] A minha capacidade para fazer qualquer identificação de qualquer fenómeno externo

22. A.J. AYER. (1954). “Can there be a Private Language?” *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 28, 63-94. Apud Kripke, Opus Cit.: 61.

repousa sobre a minha capacidade para identificar impressões sensoriais relevantes. Se tivéssemos que contar com uma *dúvida generalizada* sobre a minha capacidade para identificar os meus próprios estados mentais, ser-me-ia impossível escapar a ela.²³

Esta nota de Kripke parece-nos pouco cauta, na medida em que pode despoletar uma nova circularidade, nos termos do próprio argumento cético por si inventado. Mas, mais importante do que “objecções a objecções” parece ser uma clarificação tão grande quanto possível daquilo que o próprio Wittgenstein entende por *linguagem privada* e o argumento nuclear que dá para a sua recusa. A definição que Wittgenstein dá de Linguagem Privada vai agrafada à respectiva recusa, de modo que, no fundo, não chega a ser mais do que uma “hipótese de trabalho”, mas também representa uma ótima brecha especulativa.

O parágrafo 243 das IF define uma linguagem privada como uma linguagem que *está interdita à regulamentação e à compreensão por mais do que um indivíduo*. O ALP é, pois, entendido como o argumento que Wittgenstein apresenta *contra* a factibilidade de uma linguagem entendida neste sentido. É uma resposta a si próprio, motivada por um exemplo, que descreve assim:

Pode também conceber-se a existência de um género de pessoas que só falam em monólogo, que acompanham as suas actividades por conversas que mantêm consigo próprias. [...]. As palavras daquela linguagem relacionar-se-iam com aquilo que só a pessoa que fala pode saber; com as suas sensações imediatas, privadas. Assim, uma outra pessoa não pode compreender essa linguagem.²⁴

Esta é a *definição do que Wittgenstein entende por uma linguagem privada*. Porém, a demarcação deste modelo é rapidamente justificada, nos termos do paradigma das “condições de asseverabilidade”, neste caso pela insustentabilidade da atribuição de significado à linguagem de sensação. Em IF § 246:

Até que ponto as minhas sensações são privadas? – Bem, só eu posso saber se realmente tenho ou não uma dor; uma outra pessoa só pode fazer uma conjectura. – Isto é, por um lado, falso, e por outro destituído de sentido. Se usamos a palavra “saber” como é normalmente usada (e de que outra maneira é que a poderíamos usar?), então frequentemente as outras pessoas sabem se eu tenho ou não uma dor. – Sim, mas não com a mesma certeza com que eu próprio o sei! – De mim não se pode dizer (a não ser como uma

23. KRIPKE, S. Opus Cit.:61.

24. In WITTGENSTEIN, Ludwig. Opus cit.: 356. § 243: «Man könnte sich also aus Menschen denken, die nur monologisch sprächen. Ihre Tätigkeiten mit Selbstgesprächen begleiteten. [...]. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen».

piada) que eu *sei* que tenho uma dor. O que poderá isso querer dizer a não ser que eu *tenho* uma dor? Não se pode dizer que as outras pessoas inferem a minha sensação *apenas* através do meu comportamento, porque não se pode dizer de mim que a inferi. Eu *tenho-a*. Eis o que é correcto: das outras pessoas tem sentido dizer que estão em dúvida sobre se eu tenho ou não uma dor; de mim próprio não tem.²⁵

O elemento normativo, *regulador*, só entra em linha de conta se considerarmos o indivíduo na sua relação com uma comunidade de falantes (este é também um dos aspectos focados na tematização da perspectiva da terceira pessoa). E neste espaço, sim, cabe falar de “critérios” para avaliar da correcção, justificação ou sinceridade da conduta por terceiros, posto que ampliámos o problema ao admitir a existência, *fora do eu*, de uma linguagem privada (no fundo, Wittgenstein assume aqui o papel do “observador”), que requer um processo de aferição do uso correcto ou incorrecto de uma expressão, da aplicação adequada ou não de um predicado de sensação, homologamente a tudo o que já vimos para as Regras.

Aquilo que o argumento realmente nega é o que Kripke chama um “modelo privado” para seguir uma regra, ou seja, que a noção de que uma pessoa isolada siga uma regra determinada fosse analisada simplesmente *em termos dessa pessoa e só dela*, sem mencionar a sua pertença a uma comunidade de falantes e agentes.

A impossibilidade de uma linguagem privada no sentido descrito *deriva* da própria *incorrecção do modelo privado para a linguagem e para as regras dessa linguagem* (e não ao contrário), já que seguir uma regra dentro de uma linguagem privada só pode analisar-se com base no “modelo privado”; mas a incorrecção deste é *mais básica*, é anterior, *porque é extensível a qualquer regra*, seja uma que o sujeito se dá dentro do suposto jogo de linguagem privado, seja uma que se desloca de um jogo de linguagem com critérios públicos de comunicabilidade e aferição de sentido, mas ao qual se pretendesse aplicar um corpo de critérios privadamente estipulados.

Há uma distinção que é preciso fazer: o ALP, tal como é apresentado por Wittgenstein, não é uma mera variação filosófica do “diálogo da alma consigo mesma”. De alguma forma, a sua exposição nas IF arranca já de uma *deturpação de leitura*, na medida em que o ALP é pensado com

25. Idem, §246: «Inwiefern sind nun meine Empfindungen privat? – Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen haben; der Andere kann es nur vermuten. – Das ist in einer Weise falsch, in einer andern unsinnig. Wenn wir das Wort “wissen” gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollen wir es denn gebrauchen?), dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe. – Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiss! – Von mir kann man überhaupt nicht sagen (ausser etwa im Spass), ich wisse, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heissen – ausser etwa, dass ich Schmerzen habe? Man kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindung nur durch mein Benehmen, - denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie. Ich habe sie. Das ist richtig; es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen».

base no modelo de uma linguagem comunicável (a única de que temos experiência), que autoriza critérios públicos de aferição da asseverabilidade das suas frases, nos contextos em que surjam, e de um “transplante” desse modelo à *hipótese* de uma linguagem particular, onde justamente faltariam esses critérios. Esta é, porém, a forma de poder (em terminologia wittgensteiniana) “comparar os aspectos”.

As “condições de asseverabilidade” que, de acordo com a terminologia de Kripke, são as únicas plausíveis na economia das IF, são também as que me permitem aferir que outro falante – um interlocutor, por exemplo – tem a mesma noção de adição que eu (e se eu tenho a mesma que ele), ou se porventura tem a mesma sensação a que eu fui ensinado a chamar “dor”; aferir se as suas respostas a casos particulares – mesmo aqueles não considerados até ao momento, possivelmente por nenhum dos dois – são coincidentes com as que eu dou ou daria se fosse confrontado com o exemplo, ou se, no caso de existirem discrepâncias, estas também podem ser “compreendidas” e integradas como falhas ou erros pontuais de algum raciocínio que, apesar do resultado obtido, passou pelos mesmos trâmites que aquele que serve para cotejar a correcção ou incorrecção de critérios, mas se anquilosou nalgum ponto.

Em circunstâncias em que as respostas dos outros divirjam *normalmente* das minhas, estaremos (todos) autorizados a questionar-nos se um de nós não domina uma técnica requerida – a da adição, por exemplo – ou, para recuar nos termos do problema céptico, se os dois queremos dizer “adição” mediante “mais” e “+”. Se as respostas individuais divergissem sistematicamente teríamos pouco apoio para a atribuição de *significado* a uma regra que determinasse as condições de justificação de uma prática.

No entanto, e para não sairmos da órbita do exemplo apresentado pelo ensaio de Kripke, a prática que temos de problemas de adição autoriza a “indução” de que os seres humanos concordam habitualmente nas respostas a novas questões de adição (o que revela o *domínio de uma técnica*) e que é este acordo que dá ao jogo de linguagem, não só o seu carácter público, como também “condições de justificação” que assentam na *intersubjectividade* (termo que Wittgenstein nunca utiliza).²⁶

Ao falante particular ser-lhe-á reconhecido o domínio da técnica de

26. «One must bear firmly in mind that Wittgenstein has no theory of truth conditions – necessary and sufficient conditions – for the correctness of one response rather than another to a new addition problem. Rather he simply points out that each of us *automatically* calculates new addition problems (without feeling the need to check with the community whether our procedure is proper); that the community feels entitled to correct a deviant calculation; that in practice such deviation is rare, and so on. Wittgenstein thinks that these observations about sufficient conditions for justified assertion are enough to illuminate the role and utility in our lives of assertion about meaning and determination of new answers. What follows from these assertability conditions is *not* that the answer everyone gives to an addition problem is, by definition, the correct one, but rather the platitude that, if everyone agrees upon a certain answer, then no one will feel justified in calling the answer wrong». (KRIPKE, S. Opus Cit.: 111).

adição ou chamado ao seu hábito de realizar operações de um dado tipo “adição” e não “cuadição”, se *as suas respostas particulares oferecerem uma certa regularidade* e a resposta a uma operação determinada, mesmo se ponderada pela primeira vez, coincidir com as respostas e o tipo de procedimento aceites pela comunidade de falantes com que interage – dentro da qual pode contar-se o professor de matemática.

Um indivíduo que passe um conjunto de testes de verificação da justeza das suas respostas e procedimentos, mediante critérios públicos – prova mais próxima de um tipo de “teste de aferição de capacidades”, regulamentado por uma praxis e avaliado por terceiros – será admitido como membro de uma comunidade e autorizado a participar em actividades quotidianas que cubram um conjunto de jogos de linguagem que “nasçam, crescem, envelhecem e morrem”. Aqui, a “morte” pode indiciar, pelo menos duas coisas: que caiam em desuso ou que não subsistam aos seus jogadores.

A recta final do argumento de Kripke em *Wittgenstein on Rules and Private Language* enfatiza a negação de que o tratamento do Paradoxo Céptico nas *Investigações Filosóficas* inclua *uma definição* daquilo que seja “seguir uma regra”. Aliás, sabemos como Wittgenstein resiste a definições positivas; portanto, a noção de *regra* também não é uma excepção.

Wittgenstein descreve o jogo de linguagem disposto pela aceitação do paradoxo céptico, de acordo com o enquadramento que o papel deste argumento pode ter nas nossas vidas e o reconhecimento de que o seu critério de inserção numa forma de vida é o de uma *concordância empírica* (portanto, *a posteriori*) e *não o de uma colagem a normas a priori* que excluíssem de antemão, por exemplo, o paradoxo céptico.

É por esta ordem de razões que o “argumento do céptico extravagante” também tem o seu lugar no elemento linguístico de uma forma de vida – mesmo que, então, a forma de vida *também seja extravagante*.

Referências Bibliográficas

- Ayer, A.J. (1954). „Can there be a Private Language?“ *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp.Vol.28, 63-94.
- Goodman, N. (1979). *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Wittgenstein, L. (1953/1984). *Philosophische Untersuchungen: Werkausgabe I*. Frankfurt: Suhrkamp.

Philosophy of Action and Values @LISBON

Nozick versus Hayek Why Nozick is wrong and a libertarian state should dare to do more¹

Igor Caldeira

Université Catholique de Louvain - Centre de Philosophie du Droit

Abstract

Libertarianism, as a broad ethical line of reasoning, distrusts the state on its ability to provide a fair society. A fair society for libertarianism, unlike for example egalitarianism, is a society with no patterned distribution of goods and committed only to guaranteeing maximum individual freedom of action. But far from monolithic, libertarianism (and here we will only speak of the right-wing libertarianism) presents itself with several shades, going from anarcho-capitalist Rothbard to classical liberal Hayek. In this article we intend to show how Hayek, while remaining faithful to the libertarian credo of non-patterned distribution of goods, guarantees a better fulfillment of the main goal of libertarianism, ensuring individual freedom.

Keywords

Hayek, Nozick, classical liberalism, libertarianism, minimal state, minarchism

Introduction

We intend here to address the concept of legitimate state action within libertarian moral theory, answering what has been called “the libertarian paradox” (Danley, 1979): while libertarianism rejects redistributive policies, it appears that even a minimal state is indeed redistributive. So, we may ask, *what kind of state is acceptable within libertarian theory?* Or to be more accurate, *what kind of state is better?*

Libertarianism is based upon three fundamental principles: self-ownership (as the property of one over his body and the product of his work);

1. O presente artigo foi realizado com o apoio da Bolsa de Investigação da Fundação para a Ciência e Tecnologia com a referência SFRH / BD / 61238 / 2009, financiada pelo POPH - QREN - Tipologia 4.1 - Formação Avançada, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES.

fair transfer (the transfer of goods acquired by fair means is free, as long as individuals do not give up their own freedom) and original appropriation (the entitlement to a good derives from a chronological appropriation, eventually under the payment of a fee, following Locke's proviso or Paine's agrarian justice criterion)². The departure point is nevertheless self-ownership, of which all the other values of libertarianism derive; the other two principles can be reduced to a larger one, consisting in the power of each individual to pursue his own goals in the best way he can (without limiting other individuals' self-ownership)³.

We may synthesize these principles as two moments: the first and decisive moment consists in the ownership of one over oneself, the inviolability of individual freedom. It is the universal, counter-factual, properly moral moment. No practical considerations may limit in any way such principle. The second moment is the factual, or pragmatic moment: each individual has the right to pursue his concept of good, within the boundaries of the precedent universal principle and in the context in which the individual is actually inserted.

While these two moments in libertarian moral reasoning are common to all libertarians, there are naturally differences among its followers. Such differences emerge fundamentally around the concept and the role of the state, and result essentially from the divide between non-consequentialist and consequentialist approaches. As an example of a non-consequentialist, we can present Murray N. Rothbard, for whom the state results always from the expropriation of individual freedom, and so is wholly immoral. Individuals can only pursue their own goals if there is no state. As a consequentialist approach, we have Hayek. While maintaining that the state cannot use taxes to do social engineering (determine prices or promote

2. I accept here the three principles exposed by Christian Arnsperger and Philippe van Parijs (2000, chapter II).

3. It must be said nevertheless that, though indeed many authors, both from outside and inside the libertarian field classify Hayek as a Libertarian, others - perhaps more accurately - classify him as a classical liberal, that is, a liberal, and so, different from libertarians. Nicole Hassoun (2011, p.655) says it clearly: "Authors like Friedrich Hayek, Milton Friedman, and Richard Epstein do not start from a right to self-ownership. [...] these authors are perhaps better classified as classical liberals than libertarians". Indeed, the pluralism of meanings of *liberalism* opens the door to these taxonomic doubts. Recently, with the study of Rawls, the trend to transform liberalism in another word for egalitarianism (though Rawls itself is not primarily an egalitarian, but above all a liberal, focusing more in a fair institutional framework than in material equality) authors that are clearly opposed to material egalitarianism such as Hayek are in consequence "pushed" to the libertarian field, even if, at the core of his theory, he is himself eventually much closer to Rawls than to authors such as Nozick (the same way Rawls is actually closer to Hayek than to any egalitarian moral philosopher). Polemic as this may be, I will not enter such discussion, accepting here the dominant classification of Hayek as a libertarian - and accepting with it the risk of arguing on the basis of a *petitio principii* fallacy: indeed, if Hayek is essentially not a libertarian, but a liberal, then it makes no sense using his work to defend a libertarian state that goes beyond Nozickian minarchism.

social equality), Hayek affirms that the state can and must provide some basis for social interaction, for we do not live in a state of nature, but in complex societies formed by millions of individuals and of interconnected communities (or societies). Between these two extremes, we find Nozick's *utopia* (1974): a minimal state only concerned with the guarantee of physical freedom, and leaving the pursuit of goals and desires to completely unregulated social interactions.

Let us *define state* so to clarify the further discussion. We will not adopt here the classical Weberian definition of the state as an institution with the monopoly of legitimate violence. We will not adopt such definition because in most legal systems the self-defence mechanism is (even if limited) allowed. So, in some circumstances, states - even states that not only concentrate large powers over security and justice, but also that extract from society the majority of the wealth in it produced to use in social policies and in economic interventionism - may open the floor to what we may call "state of nature-kind of relations". We mean by this that a "monopoly of violence" type of definition should absolutely exclude the enforcement of individual rights (such as life or property) by direct action of the affected part.

We can nevertheless try to adopt Nozick's ultraminimal state definition⁴. There, the *monopoly of legitimate violence* is still present, but *in a doubly mitigated version*: on the one side, as it actually happens, people are, in some situations, entitled to *self-defense*. On the other side (and this is not present in the traditional definitions), people are also entitled to *self-exclusion*: they must not be forced to buy state protection services (so, pay taxes), but are not entitled for its protection either (and so must be capable of guaranteeing their life and property by themselves or accept the consequences of such choices). And, so, this is the most limited definition of state we can conceive. An organization that, while not allowing other organizations to perform the same tasks over the same territory, accepts individual exclusion from the social contract.

It is from here that our argument will depart, developing in three steps. First of all we will present three different formulations of the state that share a common refusal of a right of the political system to intrude on the economic sphere (so the three types of state that are acceptable for libertarian authors): the *ultraminimal state*, the *minimal state* and a third, that we may call the *regulatory state*.

In the second section we will deal with the problem of self-ownership. We intend to show the main arguments for each one of the three types

4. For the discussion about the differences between a mere dominant protective association and a(n) ultraminimal) state, read Nozick, 1974, pp. 22-26.

of state we have now presented: the *radical* and the *pragmatic* inviolability arguments, and finally the *cognitive* one. The practical limits of the self-ownership principle will be tested.

In the last section we will establish a difference between two different things: a state that creates a *framework* for free action, and a state that *frames* action. The question of *redistribution* arises here: if we redistribute something from someone to others, are we respecting the former? How much inviolable can a person be in society?

Authors like Hayek or Nozick reject social justice, but their views on the state include some redistribution. Here we will show that Nozick fails to demonstrate that Hayek defends a patterned distribution by the state. We want by this to prove that minarchist views of the state do not answer to a balanced position between a state that only protects individuals from direct harms and a state that wishes to dictate what people should do and desire. To say it in other terms, *minarchism is not superior to non-minarchist libertarianism in the decisive universal principle of self-ownership while being weaker than it regarding the factual or pragmatic principle.*⁵

I - The Three Forms of Libertarian States

The minimal and maximal criteria for a non-interventionist state

First, let us set the limits of the types of state that interest us. The minimal criterion is that it *is* a state. In that sense, the Nozickian protective associations (1974, pp. 12-15) are not included in our scope of analysis. They lack *the monopoly of violence factor* that form the core of the idea of state. Protective associations may be mutual-protection institutions, or companies providing such services, that compete in a same geographical area for providing services of protection. They do not claim to have the right for the exclusive use of violence over a given territory and they are not submitted to other associations. By definition, there can be no ultimate power, in which case that ultimate institution will be a state (even if not in the modern sense). An ultimate power federating several protective associations would correspond to a replica of the feudal political organization.

A state, even if a very limited one, will claim the right of being the *sole protective association* over a given territory.

5. With this, we also answer some attacks done on Nozick and libertarianism at large (e.g., Pappioannou, 2008) in which it is asserted that, given the gregarious nature of human beings, it is impossible to both defend individual liberty and reject strong redistributive policies. While redistribution always occurs in societies, it needs not be arbitrary, but may be restricted by neutral rules that also allow the development of societies and individuals.

The maximal criterion for a *libertarian, non-interventionist state* is that it *does not wish to direct the society and the economy in any given particular sense*. It does not intend to determine specific results, such as material equality, products that are better or worse to be consumed or the industries that the country should focus on. Excluded are not only full-fledged collectivist economies either in a Soviet style, or in its twin sister, the Nazi *Zwangswirtschaft* - “controlled economy” - in which an economy nominally in the hands of private investors is *de facto* directed by state planning. The interventionist state⁶ is also out of our scope of analysis. In it, the state has discretionary power to support given industries; sectors seen as strategic may be state monopolies or at least be under government control (e.g., through *golden shares*). Strong social policies with social segmentation (positive discrimination) may also be implemented with goals that go beyond the creation of equality of opportunities and include material equality (or, for that matter, inequality, that is, policies directed to create, maintain and reinforce social strata).

The ultraminimal state

Previously we have defined the ultraminimal state as an institution that claims the monopoly of legitimate violence, in which such monopoly was limited both by the possibility of self-defense in circumstances where the state could not provide immediate protection and by the possibility of individuals refusing to be included in the state protection scheme. Let us refine this definition. An ultraminimal state does not hold the monopoly of violence, but it is the only *organization* providing protection in a given territory, and this not exclusively because the protection-services market led to such monopolistic protection, but also because there is a claim of *legitimacy* in the enjoyment of such monopolistic condition.

Simultaneously, the legitimacy claim is limited to those individuals who expressly demonstrate their acceptance of such services by buying them (paying taxes). Other individuals may feel that the state does not provide good services, or that the services provided do not fit their needs and prefer to fend for themselves. There is not a protection market, like with

6. “The system of the hampered market economy, or interventionism, differs from socialism by the very fact that it is still market economy. The authority seeks to influence the market by the intervention of its coercive power, but it does not want to eliminate the market altogether. It desires that production and consumption should develop along lines different from those prescribed by the unhindered market, and it wants to achieve its aim by injecting into the working of the market orders, commands and prohibitions for whose enforcement the police power and its apparatus of coercion and compulsion stand ready. But these are isolated interventions; their authors assert that they do not plan to combine these measures into a completely integrated system which regulates all prices, wages and interest rates, and which thus places full control of production and consumption in the hands of the authorities.” in Ludwig von Mises, 1947, p. 5.

protective services' associations, but the ability for individuals to opt out of the protection scheme puts pressure on the state to provide good services.

This concept of ultraminimal state, presented by Nozick, is rejected by him: instead, he defends the minimal state.

The minimal state

The minarchist model is presented by Nozick as an “equivalent to the ultraminimal state conjoined with a (clearly redistributive) Friedmanesque voucher plan, financed by tax revenues.” (Nozick, 1974, pp. 26 and 27). So, contrary to what happened in the previous situation, all citizens must be under the same protection scheme, with the same rights, although not all with the same responsibilities. People who cannot pay to “buy” the security services, meaning, those who do not earn enough money, or no money at all, to pay the full price of such services, will still get them. On the other hand, those able to pay for it, will pay an extra to allow poor people (and those groups who do not earn money, such as children, elder or people with disabilities) to access such services.

The minimal state, thus, while still allowing a limited self-defense, does not allow self-exclusion. Everybody is, in way or another, included in the state. There is no one in a somewhat “state of nature” condition. The structure of the state is nevertheless limited to the very few elements that form the skeleton of our modern states: the political structure and the dependent administration (essentially constituted by the tax-levying services); justice services; and internal (police) and external (army) security forces.

The regulatory state

The regulatory state goes beyond such skeleton. Let us present an excerpt from Hayek to better understand this idea:

Since [...] we are mainly concerned with the limits that a free society must place upon the coercive powers of government, the reader may get the mistaken impression that we regard the enforcement of the law and the defence against external enemies as the only legitimate functions of government. Some theorists in the past have indeed advocated such a ‘minimal state’. [...] Far from advocating such a ‘minimal state’, we find it unquestionable that in an advanced society government ought to use its power of raising funds by taxation to provide a number of services which for various reasons cannot be provided, or cannot be provided adequately, by the market.

Friedrich A. von Hayek, *Law Legislation and Liberty*, vol. 3, *The Political Order*

of a Free People, p. 41.

So, first of all, we must keep in mind that in this third type the number of services guaranteed by the state goes far beyond mere security. The essential idea that we find in the end of this passage is the market failures situation. In *Capitalism and Freedom* Milton Friedman synthesizes such situations by saying that the state can intervene in “cases in which strictly voluntary exchange is either exceedingly costly or practically impossible [...]: monopoly and similar market imperfections, and neighborhood effects.” (Friedman, 1962, p.28).

Saying that the state must intervene in such situations does not mean that the state must directly provide them (it can fund it, while delegating its execution, for example) and it means even less that the state can *declare* (by interdicting private competition) its monopoly in all market failures situations. So, for example, in postal services (an example given by Friedman on page 29), some may say that there is a technical monopole - and maybe there is, but that is not a reason for prohibiting private companies from trying to enter the market. The rationale is: either it is in fact a technical monopole, in which case these companies will fail, or the companies will succeed, in which case the ‘technical monopole’ argument is wrong. Similar argumentation can be used in many other sectors such as education, health, telephone services, etc..

Hayek, in *The Constitution of Liberty*, gives us a more comprehensive list of areas that deserve state attention. These include, among others, the monetary system, standards of weights and measures, statistics, land registration, education (Hayek, 1960, pp. 195 and 196). In fact, in the third part of the book a comprehensive analysis of areas such as employment, employment, taxation, housing and urban planning, agriculture, environment and education is provided. Lawrence Wai-chung Lai (2002) has done a comparison between several libertarian views on urban planning, and among them, Hayek and Nozick (pp. 297-300). In it we can see that while Nozick rejects any *ex-ante* regulation (and preferring courts as the place to solve problems such as pollution) Hayek is not completely opposed to it, though clearly preferring market mechanisms operating under a broad legal framework.

Nevertheless, I will not here elaborate a thorough description of what, in this third formulation, a libertarian state can or cannot do. The reason for that is the same for which we have named this third type as “regulatory”. *The basic characteristic of a legitimate state action is that it must conform to a “permanent legal framework which enables the individual to plan with a degree of confidence and which reduces human uncertainty as much as possible”* (Hayek, 1960, p.195). The state’s tasks are limited not so much by describing the acceptable activities, but on the methods used. The state

must protect the freedom of economic activity; this means freedom under the law; and law does not mean every legal act, but only general, abstract rules. From law are excluded specific orders, commands, prohibitions. It is not the ends that are criticized, but the methods – although, certainly, if we restrict the ways governments can intervene, we also limit the ends it may pursue. So the state is responsible for laying down the *foundations* for free action by individuals, like in a constitution, without determining how such action is going to occur. It regulates, it does not order. It is not so much worried with the substance as it is with the procedure.

Differences and similarities between the three forms of state

We have presented the three types of State that concern our discussion. We will now summarize their characteristics so that we can advance to the explanation of the main arguments founding each one of them. Contrary to what happens in an anarchy, we have here a monopoly of violence; contrary to interventionist and collectivist States, none of these three types of State define the results of economic interaction.

At the same time, the monopoly of violence can be interpreted in a mild way (ultraminimal state) or in stronger one (minimal and regulatory states). The relation between the economy and the state may be of absolute separation (ultraminimal and minimal states) or the state (in the regulatory case) may have the function of guaranteeing services that would not be delivered by normal market interactions, at the same time allowing the individuals to make the best they can within the market system.

Type of state	Several protective associations	Mild Monopoly of violence	Strong Monopoly of violence	Economic regulation, social policies	Economic intervention, social engineering
No (Anarchy)	<i>Yes</i>	No	No	No	No
<i>Ultraminimal</i>	No	<i>Yes</i>	No	No	No
<i>Minimal</i>	No	No	<i>Yes</i>	No	No
<i>Regulatory</i>	No	No	<i>Yes</i>	<i>Yes</i>	No
Interventionist or Collectivist	No	No	<i>Yes</i>	<i>Yes</i>	<i>Yes</i>

table 1: types of state and their scope of action

II - Individual Preferences, Individual Inviolability

Negative freedom

What is common to all of the three categories of state is that all of them wish to remain neutral regarding individual preferences, and to some extent they believe there is an inviolable space within the sphere of action of each moral agent. Let us review Berlin's approach of negative and positive concepts of freedom.

The first of these political senses of freedom or liberty (I shall use both words to mean the same), which (following much precedent) I shall call the 'negative' sense, is involved in the answer to the question 'What is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?' The second, which I shall call the positive sense, is involved in the answer to the question 'What, or who, is the source of control or interference, that can determine someone to do, or be, one thing rather than another?'

Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, p.169.

Berlin does not intend to attack the idea of positive liberty, but to stress that positive liberty must be limited also to defending the autonomy of individuals. It could not be mixed with any idea of what the individuals should, *if they are rational, or good*, desire or choose. Negative freedom (the freedom of *the individual as an individual*) appears thus as a clearer concept, referring to that space that positive liberty (so, the liberty of *the individual as a citizen*, meaning thus, the political order) cannot infringe.

The notion of negative freedom serves as a conceptual instrument to avoid the extension *ad infinitum* of "rights" that must be guaranteed by the political sphere, and thus the areas in which the state must intervene. Let us see for example how Nozick sees the relation between his minimal state and the individuals.

The minimal state treats us as inviolate individuals, who may not be used in certain ways by others as means or tools or instruments or resources; it treats us as persons having individual rights with the dignity this constitutes.

Robert Nozick, *Anarchy, state and Utopia*, pp. 333 and 334.

Again we see the issue of non-violation of a private sphere. But that same non-violation may be seen in different ways. In fact, a crucial issue concerns the Welfare state. Davis (1987) has argued that Nozick's principles can be used to defend it, but also that he is a "philosophical" libertarian, unlike Hayek, who is a "pragmatic" one (p. 594) and that of course this produces different outcomes. From a different perspective, Su (2008)

affirmed that John Stuart Mill's utilitarian liberalism justifies social justice, whereas Hayek's "rule of law" principle rejects the unequal treatment that social justice, as "concrete" (p. 410) justice, entails. In an attack on Milton Friedman, Nock (1988) has argued that in a truly libertarian state some kind of social *minima* (presumably, a basic income) should be provided so that individuals could be truly free and not be forced to engage in market interactions. It would be a way of avoiding unequal treatment (since everybody received the same amount) while expanding individual choices⁷.

We need, for all this, to understand which are the underlying specific arguments for an ultraminimal, a minimal and a regulatory state.

The argument of radical inviolability of self-ownership

We will start by defining a radical version of this inviolability argument. Sell-ownership is based upon the Lockean property concept, given by the English philosopher in his *Second Treatise*.

Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body had any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*.

John Locke, *Two Treatises of Government, The Second Treatise*, §27

So, we have two premises: each person owns her own body; each person owns the product of her work. What the radical interpreters of this perspective extract from the principle of self-ownership is that no person and no institution has the right to demand any payment that the person herself has not agreed upon in the absence of coercion. So, in conclusion, *the state has no right in imposing its protection services and receive taxes* from people. That is, as we have seen, the case in the ultraminimal state.

In contemporary philosophy, one of the most radical perspectives is given by Murray Rothbard. In his analysis of the nature of the state (Roth-

7. It is not the goal of the present article to discuss such position, but it should be noticed that to pay for such income, money is to be raised from taxes, implying that some people - that accepted to live under market economy - would be forced to pay for other people - who chose not to. So, we would find the paradox of people rejecting market economy while living off its fruits, which puts at stake the inviolability principle, according to which each individual is free to live as he sees fit, provided he does not transgresses on other people's choices. The correct libertarian answer to Nock is simply that those individuals not wishing to live in a market-based society, must be free to do so, but cannot demand that others subsidize it. Fourteen years before Nock's article, Nozick had already solved that question by defending his utopia of a minimal state in which a multiplicity of communities with different economic systems were free to exist.

bard, 1982, pp. 161-182) he says that “the crucial monopoly is the state’s control of the use of violence [...]. Only the state obtains its revenue by coercion, by threatening dire penalties should the income not be forthcoming. That coercion is known as ‘taxation’” (Rothbard, 1982, p.162). The author actually claims that the state has no moral right to exist (Rothbard, 1982, p.187).

But how, if the inviolable nature of the product of each person’s work grounds the claim for denying compulsory taxation, can any type of state exist? Nozick uses the *market failure* kind of approach (Nozick, 1974, p.17): “maximal competing protective services cannot coexist” because they would lead to a state of permanent conflict. Saying that they cannot co-exist does not mean necessarily that everybody has to accept these services, and hence the opt-out limitation on the principle of state’s monopoly of violence in the ultraminimal state.

The pragmatic inviolability argument

But Nozick does not defend the ultraminimal state either. He ends his 1974 book by saying the following about the state:

Treating us with respect by respecting our rights, it allows us, individually or with whom we choose, to choose our life and to realize our ends and our conception of ourselves, insofar as we can, aided by the voluntary cooperation of other individuals possessing the same dignity. How *dare* any state or group of individuals do more. Or less.

Robert Nozick, *Anarchy, state and Utopia*, p. 334.

Nozick’s claim is thus that anything less or anything more than the minimal state is immoral. Anything more, following the inviolability of individual property. Anything less, because if there is an invisible hand process leading towards the creation of an ultraminimal state, “[i]t would be morally impermissible for persons to maintain the monopoly [...] without providing protective services for all, even if this requires specific ‘redistribution’.” (Nozick, 1974, p.52) The constraints created on the individuals who did not join this dominant association would not be compatible with the idea of self-ownership because, in the end, some kind of last resort to solve conflicts among individuals must exist.

The antinomy in the inviolability discussion

Other part of this pragmatic approach of the individual inviolability argument is the symmetric response to the accusation that Rothbard laun-

ches against Nozick in chapter 29 (pp.231-253) of his *The Ethics of Liberty*: he reproaches an allegedly “immaculate conception of the state”. By other words, if the state is the ultimate power within a society, who or what is going to guarantee that it is fair and keeps itself within the strict boundaries of its minimalistic functions?

Nozick, on the other hand, is worried with guaranteeing that individuals and communities will respect the rights of other individuals. Rothbard tells us that “[t]he great *non sequitur* committed by defenders of the state [...] is to leap from the necessity of *society* to the necessity of the state.” (Rothbard, 1982, p.187). Accepting, as we may, that the state will eventually exercise power beyond the limits of the minarchist project, who will guarantee individuals that their rights will be guaranteed if they are not under the protection of the state (such as in an anarchy or an ultraminimal state)? Nozick assigns to his state precisely the duty of regulating conflicts between the existing *voluntary* communities within the state, and the duty of guaranteeing that such communities are *in fact voluntary* (meaning, that individuals are not forced to join or stay in such communities).

So, we may conclude, if Nozick has an immaculate conception of the state, we may rightfully ask if Rothbard has or not an immaculate conception of society. Market relations solve many of our problems - but they are, as Rothbard notices, the peaceful way of solving them. What if violence comes up (and it *does* come up in all human societies)? That is why we have chosen to call the second formulation, the Nozickian, “pragmatic”: it recognizes that states do exist, and they naturally exist, but they should serve to guarantee individual self-ownership. The “inviolability of individuals” argument is taken on realistic grounds.

The cognitive or informational argument

Hayek does not deny the bulk of the inviolability argument, and in fact we should start by the remark that, while the author does include a wide range of activities in which the state has to, in one way or another, intervene; and while in these activities there are some that we can call “social policies”; it does not follow that Hayek’s concept of state may engage in the slippery slope that Rothbard sees.

We have called Hayek’s state the *regulatory* state to avoid confusion with the terms *Rechtstaat* or *Rule of Law*. These are the terms that Hayek generally uses, but their common use as any Western-type democratic regime would create some misunderstandings in this discussion. For our argument, it suffices to explain that this regulatory state establishes the general rules that allow individuals to act freely. Providing social minima and regulate market failures are the tasks that, as we have seen in the previous table,

the state has to fulfill.

How can Hayek accept the institution of social policies, how can he for example be “in favour of the government providing on an equal basis the means for the schooling of minors” (1976, p.84) while rejecting the notion of “social justice”? He goes even further and rejects the concept of “equality of opportunity”. In his view, providing full equality of opportunities “would have to go on until government literally controlled every circumstance which could affect any person’s well being. [...] any attempt concretely to realize it [will] produce a nightmare” (1976, p.85)⁸.

The author’s line of reasoning goes deeper than the previously stated mere “market failure approach”. While the state is not entitled (following the inviolability argument) to extract resources from the individuals to redistribute them in order to produce specific patterns of material wealth, it is entitled to use resources that give the individuals instruments to pursue their own ends⁹. As we have just seen, his rejection of egalitarianism goes as far as even denying (at least to some point) equality of opportunities. Hayek is not worried with *producing* a *just* society, for the state should not *try to produce* specific results. Society, as a result of free interactions, cannot be unjust; it is only unjust if the state is itself unjust, namely by trying to substitute individuals in their choices.

What grounds state action is not a pre-given concept of what is right, but creating a framework for human action. It does not limit itself to avoiding physical threats to life and property (as it is the case of the minimal state) and it does not go as far as saying what should the individuals desire for themselves (as in interventionist and collectivist states). Instead, the state must create rules that, by being known by all, may allow action with some degree of confidence. For example, it is not *per se* relevant to know if, in weights and measures, the state adopts the metric system or an alternative system - but it is relevant that *individuals know the valid system* so that they can work and trade. Guaranteeing the reliability of information is a fundamental task that allows peaceful market interaction.

8. This is a modulation of Berlin’s negative/positive freedoms dichotomy. A *radical* notion of equality of opportunities, interpreted in the light of positive freedom, leads inevitably to a comprehensive intervention of the state in society.

9. For example, Hayek does not oppose that minimum living conditions be guaranteed for everybody, but directly denies the right of some professions to block the access by prospective workers or to guarantee fixed levels of income and benefits. So, for example, in *The Road to Serfdom*, p. 215: “Let a uniform minimum be secured to everybody by all means; but let us admit at the same time that with this assurance of a basic minimum all claims for a privileged security of particular classes must lapse, that all excuses disappear for allowing groups to exclude newcomers from sharing their relative prosperity in order to maintain a special standard of their own.”

Self-ownership and egoism

As Gerald Allan Cohen correctly puts it, “the right not to supply service or product forms part of any plausible reading of the self-ownership principle” (1995, p. 215). Self-ownership allows us to deny the duty of providing for others, not only in the mere economical transactions but also, for example, in social policies. The political imposition of social solidarity is in contradiction with the idea that there is an inviolable personal sphere. Under such principles, individuals have the *right* to be blatantly egoistic.

However, it is different to ask if that is their *interest*, and even more different if that is what they are *actually* going to act like. There is no straightforward connection between rights, interests and actions, and authors such as Rothbard, Nozick and Hayek use that fact to say that the absence of all-pervasive social policies does not mean that solidarity is absent from society. Individuals do not actually act on the sole basis of their strategic interests, and *sympathy* or *compassion* are sentiments that naturally exist among humans. But what makes the difference between Hayek and Nozick (not to speak of Rothbard) is that while the latter is a rights-based libertarian, Hayek is a classical liberal utilitarian, in which interests do play a significant difference (and grounds Hayek’s defense of broader state than the Minimal one).¹⁰ We intend to show this here.

Let us take two examples, one hypothetical and another real. We show that even if we have a right to avoid a given transaction, if the marginal gain of performing such interaction is superior to the one of not performing it, there are *interest-based* reasons to proceed with the transaction, while it is argued, from a libertarian one, that such transactions must not be *imposed*.

From clay you may get vases and from dust you only get hunger

We will start with the hypothetical example. John is a person of no talents, but he holds a big amount of clay. The fact of owning such clay is of no good to him, because he cannot transform it into something useful. But Mary does know how to transform clay and make fine pottery. The sole problem is that Mary has no clay of her own. Let us assume that John holds all the clay on a completely fair basis and that Mary holds all the talent in an also completely fair basis.

In a situation *A* they do not trade. They do not trade either because

10. So, for example, while libertarianism in general may be seen as a “*fetishization* of ‘natural rights’” (Arnsperger and Van Parijs, 2000, p. 42), Hayek is “a thinker combining, on the one hand, an ultimately utilitarian justification of the rules of social organisation emerging from spontaneous evolutionary processes and, on the other hand, a libertarian vision of society and of its economical organization” (Arnsperger and Van Parijs, 2000, p. 30).

John thinks that the terms of the trade are not fair, or because John does not like Mary, or for any other reason - it is John's clay and he does not have to give any justifications. In situation *B* they do trade. Mary can produce four vases out of the clay John gives her, and Mary promises to give John one vase as a payment.

Situation *A* is perfectly consistent with John's right of not trading clay for vases. According to the principle of inviolability that derives from self-ownership, he may refuse to sell the clay. John would be better off if he let Mary get three vases, but he may think that her work is not worth three vases, or that his clay is worth more than one vase.

A is fair. *B* is also fair, but materially better. What should people prefer?

Let us take a real life example. Until the year 2000, Zimbabwe was a net exporter of several agricultural goods. Since then, an agrarian reform has been put in place by Robert Mugabe's government. Thousands of white farm-owners have been evicted from "their" lands which have been subsequently redistributed to dispossessed black families.

From a rights-based, libertarian, perspective (even right-wing perspectives such as a Rothbardian) it is not obvious that what Mugabe's government is doing is wrong. All libertarians will agree that it is crucial that the original appropriation has been done with no violation of other people's rights. The appropriation was so recent (essentially between late 19th century and the first half of the 20th century) and so wide (one percent of the population held seventy percent of the farming land) and based in such a blatant violation of human rights (war, conquest, imperialism, colonialism) that I will actually say that any libertarian-based view will be at pains to say that the original appropriation of Zimbabwean farm lands was anything other than unfair. Enter, then, the need for a compensation principle or, even better, a redistribution of land¹¹.

11. Being at pains, but not at all impossible. In fact, both Locke and Paine link property with the adding of individual work to unowned goods, say uncultivated lands. Some may argue that the lands of present day Zimbabwe were, for the most part, uncultivated - and consequently their appropriation was done with no harm to the inhabitants. Since, following Paine, "It is a position not to be controverted that the earth, in its natural, cultivated state was, and ever would have continued to be, *the common property of the human race.*" (*Agrarian Justice*, 1797, paragraph 10) and that the lands were unappropriated, it is irrelevant to know if the farmer that takes it was born there, and his family was born there, or if he is an immigrant, say, a British settler. But here we find several arguments to counter this one: we cannot guarantee that all the land that was appropriated was in fact virgin; and even those parts who were virgin, belonged to political entities of sedentary peoples that, while seen as uncivilized by 19th century Europeans, would by our present standards have to be respected as sovereign states. It follows from this that, the same way that a British settler cannot take possession of a swamp in France under the argument that nobody has joined his or her labour to transform it into productive soils, there is no reason for a British settler to claim as valid its possession of a piece of land that was part of the Shona or Ndebele kingdoms that existed in the area of present-day Zimbabwe.

In any case, with or without legitimate appropriation of Zimbabwean lands, a compensation is

So Zimbabwe apparently does have the right to take white farmers' land. But since the start of the agrarian reform production dropped immensely, and a formerly food exporter has now a high hunger risk.

For most people, a strictly rights-based approach seems highly counter-intuitive. If in theoretical situations (clay and talent) opinions may be more divided (egalitarians may argue that A is, from a theoretical point of view, preferable to B, should there not be a situation C in which both John and Mary had two vases) few people would have the courage to assert that it is preferable to starve to death than to keep a land distribution that was, in its origin, unfair, but that presently provides more welfare than the fairest solution.

III - Frameworking and Framing

The role of information in cooperation and market transactions

So far we have showed that, while minarchist perspectives are fully grounded in the self-ownership principle, the Hayekian perspective includes, but goes beyond, that principle. It includes concerns over welfare that justify both funding through taxation (so, through state coercion) services considered vital for society and that the market could not provide, and regulatory frameworks for markets to properly function. These concerns are to better answer the second libertarian principle: that each individual is free to pursue his own ends. We now intend to develop this idea by showing the crucial relevance of the cognitive dimension.

Let us get back to the clay/vases example. John and Mary may decide to trade, because even if John only gets one vase and Mary gets three vases, it is in John's interest to prefer one to none. He would be better off than in the initial situation. But that decision is not done in abstract (just "clay"). There are *quantities* and eventually even *qualities* of clay that are exchanged against given numbers of vases. In primitive economies (or in the simple example given) the attributes may be defined on a case-to-case basis, or with not rigorous measurement mechanisms. Nevertheless, certainly when John gives Mary clay, he will give a given quantity that they have agreed upon. In complex economies, deciding on a case-to-case system does not work, and people need measurement instruments. The same

mandatory, at least in Paine's case: "Every proprietor, therefore, of cultivated lands, owes to the community a ground-rent (for I know of no better term to express the idea) for the land which he holds; and it is from this ground-rent that the fund proposed in this plan is to issue." (1797, paragraph 12). In Locke's case, the proviso is not very different, but it is simultaneously not as clear that a compensation is needed in case of legitimate appropriation. That is why Locke's proviso is preferred by right-wing libertarians over Paine's agrarian justice, which will tend to inspire left-wing libertarians.

way that mankind developed official calendars and clocks to master time, something that became crucial when it passed to sedentary, agricultural societies, so it needed measurement instruments when complex trade came into existence.

As we have seen, in Hayek, keeping up a system of measurements is one of the tasks that the state “in an advanced society” (Hayek, 1979, p.41) must perform, as is guaranteeing education for example. The reason is that without clear uniform information and rules in some aspects, and without some level of information provided to individuals, economic relations are transformed into prisoner dilemmas. The state’s task is then transforming *prisoner dilemmas* into *assurance games* through a normative framework that provides the cognitive tools for individuals to trust others and so to make their choices in confidence. To say it in another way, the fact that the state gives people maps does not mean that it is telling them where to go. And that is what Hayek is trying to tell us.

Redistribution, Patterned and Non-patterned

Right-wing anarchists and (hypothetical) ultraminarchists see *all* redistribution as a violation of the self-ownership principle, something that authors such as Nozick or Hayek would not agree with. The latter maintain that their position is nevertheless not the same of interventionists or collectivists, who wish to give the state the task of moulding society (either only on some sectors, such as the interventionists do, or globally, like the collectivists). We have simultaneously seen that Nozick and Hayek have rather different perspectives on the tasks of the state. Let us summarize the general picture in a different way than the used in the previous table.

	No Redistribution	Non-Patterned Results	Patterned Results
No violence monopoly	Anarchy	-	-
Monopoly on violence	Ultraminimal state	Minimal state	-
Regulation, Social Policies	-	Regulatory state	Interventionist state; Collectivist state

table 2: types of state and redistribution policies.

What we can see is that the similarities that we had found between the Ultraminimal and the Minimal state, on the one hand; and between the Regulatory and at least and Interventionist state, on the other; are much less relevant than we could think, because the logic guiding them are different. The Minimal and the Regulatory states accept redistribution of resources, but only as a means of guaranteeing a *framework* for human action. This is very much different from *framing* the results of social interaction,

which is what is intended in Interventionist and Collectivist states. So, we may conclude, redistribution in Nozick and Hayek does not violate self-ownership in the sense it creates the framework for it to exist, without nevertheless impose results that were not naturally produced in society. Contrary to anarchism and the ultraminimal state, they both accept redistribution. But contrary to interventionism and and collectivism, they both reject patterns of redistribution: yes, those who can pay more will pay more, and those who cannot pay may even receive help (in the Hayekian formulation). But the state does not intend to benefit some social groups, nor economic sectors, nor even produce some levels of social cohesion and certainly not economic equality.

We will now develop the Nozickian and Hayekian concepts of non-patterned (so, non-framed) distribution.

Non-patterned distribution in Nozick

We have previously seen that Nozick admits that the Minimal state includes a redistributive policy regarding security. Nevertheless, and contrary to the Rawlsian Difference principle, there is no distributive intention. The “subsidy” (or the “Friedmanesque voucher”, in Nozick’s words) is not a predicament of one’s social position. It is not because people are poor that they receive this support. It’s because they have a natural right to (self-)defense that is taken from them when the state is instituted. So, to guarantee that their lives or the product of their labour is not usurped by others, an alternative defense system must be in practice. Nozick’s Minimal state works within a purely non-redistributive *logic* (even if not practice), or to be more precise, a *non-patterned* distribution.

According to Nozick, his entitlement theory is not patterned: “From each as they choose, to each as they are chosen” (1974, p.160). It’s based upon no overarching aims, but only on individual choices. According to him, Hayek on the other hand does look for a patterned distribution: “Despite his rejection of a patterned conception of distributive justice, Hayek himself suggests a pattern he thinks justifiable” (1974, p.158). For the Austrian author, in a free society there will be no distribution according to moral merit, but only value, meaning, benefits perceived by others. The entitlement system does not need overarching aims, patterned distributions; it needs individual aims and transactions only (Hayek, 1960, p.87).

Non-patterned distribution in Hayek

It seems however that there is a misinterpretation of Hayek’s concept of *value*. That is why (1960, p.82 and 83) he distinguishes between merit

(or, as he a few pages later he develops, “moral merit”) and value. What matters is what others value of the objective outcome of our actions - not our subjective efforts. There is no such thing as a “moral merit” in economics; the payment that each will receive is the direct result of other individuals’ decisions, and not state regulations.

We have to conclude that also in Hayek *there is no patterned distribution*. The Hayekian argument for *value* is that it is the only compatible system with individual freedom because *merit* limits or - in extreme cases - stamps out any possibility of, each individual choosing his own goals. The main thing in a non-redistributive system is that there is no central authority dictating who should get what and why; it is the individuals who decide if a profession is worthy or not, or a product is good or not, through market interaction. This judgement is not necessarily a moral one and often will contradict the common moral perspectives (probably more people will think that a teacher is morally more noble than a manager; however, people prefer to pay more to a manager than to a teacher).

The complexity of reasons behind the actions of each individual, multiplied by the complexity of vast societies like ours, which unite millions of individuals, makes any attempt to create a central distribution system a failure.

We will conclude by trying to understand: why something more than an ultraminimal state is needed; and if the minimal state is not also too limited.

The ultimate enforcer

The ultimate enforcement of justice is a serious problem raised in a situation where the state cannot impose its decision on everybody. That leads Nozick to write that, “[p]resumably what drives people to use the state’s system of justice is the issue of ultimate enforcement. Only the state can enforce a judgment against the will of one of the parties.” (1974, p.14) The nonexistence of an ultimate enforcer would lead to standstills or direct violence (with not necessarily the fairest result) in judicial disputes between individuals. Such is the generally accepted assumption that grounds the argument for a strong monopoly of violence.

The same moral status: the non-violation of the first libertarian principle

But why should we go from the Nozickian pragmatic inviolability argument to a Hayekian state that redistributes even more wealth and inter-

venes in areas such as education, while building normative frameworks to which businesses must conform?

As we have seen, the reasoning that grounds one and the other author is the same. The state must allow each individual to follow his or her own path, giving them the instruments for such and without imposing on them predetermined choices. Both defend a non-patterned distribution of goods in society, where though there is redistribution, the richer individuals are not used as a means to achieve a political goal (like material equality). Both Nozick and Hayek avoid violating the first libertarian principle, that of self-ownership and individual inviolability.

Higher benefits: maximizing the second libertarian principle

The difference is that while Nozick has a limited notion of the instruments needed by individuals to succeed in their projects, Hayek has a broader one. We can easily presuppose that external defence and internal justice are, in general, too narrow tasks, and that they certainly do not fill all the needs in complex societies. Even if we assume that the state must be a last resort¹² certainly we can imagine that many services of universal interest can only be provided, or provided efficiently, and even so, provided with no monopoly (and thus with no coercion) by the state. In that sense it does not necessarily violate the principle of self-ownership, while allowing individuals to better live their lives.

If the moral status of, say, financing education is the same, if it is done without the state directing what individuals should want for their lives; and if simultaneously state funding produces better results; what is, in the end, the argument that can be used against it? Nozick falls short of explaining why we should be limited to his non-patterned distribution and not accept why, on top of defence and justice, the state should not integrate tasks in sectors that society (the market) is not able to guarantee by itself (provided, of course, the state does not try to dictate the specific results of, say, the distribution of wealth, and does not forbid private enterprise and social cooperation).

12. Which is, generally speaking, the classical liberal approach. Hayek's perspective is far from innovative, as we can read in Adam Smith: "When the institutions or public works which are beneficial to the whole society, either cannot be maintained altogether, or are not maintained altogether by the contribution of such particular members of the society as are most immediately benefited by them, the deficiency must in most cases be made up by the general contribution of the whole society." (Smith, 1776, p. 878).

Conclusion

We intended to discuss in this article what the state is allowed to do from a non-interventionist perspective. This means that our discussion was limited to libertarian normative theories. We wanted, also, to show that the minarchist perspectives hold no moral advantage against more moderate ones, while being pragmatically less good.

Accordingly, in the first section we defined the limits for the type of states in analysis, and presented three alternative models. We concluded that the ultraminimal and the minimal states are both grounded on the limitation of the state to the monopoly of violence, although with different interpretations of such monopoly. The regulatory state adds to a strong concept of monopoly of violence the idea of economic regulation and some social policies, features that are shared with interventionist states - which certainly required a further discussion.

Such discussion was done on section two, where we saw that all the three described types of state are based in an idea of self-ownership. But such self-ownership is differently interpreted: a radical view rejects any kind of redistribution, while a pragmatic one accepts redistribution, provided it is not patterned, meaning, provided that the state does not seek to determine results but only provide the means. That is Nozick's, but also Hayek's position. The latter focuses not only in the protection of physical integrity, but also recognizes that individuals in complex societies need more input than mere security to be able to succeed. We showed, afterwards, how a discourse grounded solely on self-ownership (such as the minarchist one) is limited and ineffective, not only in theory, but also and above all, in practice.

In the third section we stressed the importance of going beyond such theory, and the importance of having cooperation based in something else than mere coercion. To have cooperation in complex markets, cognitive tools must be provided to individuals for them to guide themselves. Getting back to the image used before, one thing is having a map and another is having someone telling us where to go. So, yes, we can say that Nozick and Hayek defend some kind of redistribution of resources in society, but they defend that it must not be patterned. Both resist to the self-ownership test, but Nozick fails to show that his minimal state respects it any more than Hayek does. Simultaneously, what we called the regulatory state provides to individuals much more resources for them to be, in Nozick's terms, "inviolable individuals", meaning, for them to pursue their lives as they see fit without being used as "means or tools or instruments or resources".

In conclusion, and answering the sentence with which Nozick finishes his *Anarchy, State and Utopia*, a state should dare to do more than the mere monopoly of violence, because if, as it results from our discussion, a mi-

nimal and a regulatory state equally respect the first libertarian principle; and if, as it also results from our discussion, the regulatory state maximizes the accomplishment of the second principle without violation of the former; we are forced to conclude that the minimal state is a less advantageous option than a regulatory state, even from a libertarian moral point of view.

References

- Arnsperger, Christian; and van Parijs, Philippe. (2000). *Éthique Économique et Sociale*. Paris: La Découverte.
- Berlin, Isaiah. (1958 – 2002 edition). ‘Two Concepts of Liberty’. In *Liberty*, Henry Hardy (Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danley, John R. (1979). “Robert Nozick and the Libertarian Paradox”. *Mind* (new series). 88(351): 419-423.
- Davis, Michael. (1987). “Nozick’s Argument for the Legitimacy of the Welfare State”. *Ethics*. 97(3):576-594.
- Friedman, M. (1962 – 2002 edition). *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hassoun, Nicole. (2011). “Libertarianism”. In *Encyclopedia of Global Justice*, Deen K. Chatterjee (Ed.). Dordrecht: Springer, pp. 655-658.
- Hayek, Friedrich August von. (1944 – 2010 edition). *The Road to Serfdom*. New York: Routledge.
- Hayek, Friedrich August von. (1960 – 2006 edition). *The Constitution of Liberty*. New York: Routledge.
- Hayek, Friedrich August von. (1976). *Law Legislation and Liberty – Volume 2 – The Mirage of Social Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, Friedrich A. (1979). *Law Legislation and Liberty – Volume 3 – The Political Order of a Free People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lai, Lawrence Wai-Chung. (2002). “Libertarians on the road to town planning”. *The Town Planning Review*. 73(3): 289-310.
- Locke, John. (1689 – 2003 edition). *The Second Treatise: An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*. In *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, Ian Shapiro (Ed.). New Haven: Yale University Press.

- Mises, Ludwig von. (1947). *Planned Chaos*. URL: <http://mises.org/books/plannedchaos.pdf> [date: 10.December.2011].
- Nock, Christopher John. (1988). "The Welfare State: An Affront to Freedom?". *Canadian Journal of Political Science/ Revue canadienne de science politique*. 21(4): 757-769.
- Nozick, Robert. (1974 – 2001 edition). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Paine, Thomas (1797 – 1925 edition). *Agrarian Justice*. In *The Life and Works of Thomas Paine*, William Van der Weyde (Ed.). New Rochelle: Thomas Paine National Historical Association.
- Papaioannou, Theo. (2008). "Nozick Revisited: The Formation of the Rights-Based Dimension of his Political Theory". *International Political Science Review*. 29(3): 261-280.
- Rothbard, Murray N. (1982 – 2002 edition). *The Ethics of Liberty*. New York: New York University Press.
- Smith, Adam. (1776 – 2000 edition). *The Wealth of Nations*. New York: Random House.
- Su, Huei Chun. (2008). "Is social justice for or against liberty? The philosophical foundations of Mill and Hayek's theory of liberty". *Review of Austrian Economics*. 22:387-414.

Estética Natural e Ética Ambiental, que relação?¹

Maria José Varandas

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Abstract

This paper defends that environmental aesthetics provides a consistent basis for environmental philosophy, whereas aesthetic value plays an important role in the defense and preservation of natural areas. For several environmental philosophers the natural beauty is an inherent part of the ethical concern. Leopold states that “a thing is right when it tends to preserve the integrity, the balance and the beauty of the biotic community”. Notwithstanding, aesthetic value is still not a central issue in the environmental debate. On the other hand, the “positive aesthetics” (Allen Carlson), which is a recent approach that reevaluates “positively” natural beauty in the ethical context, obtains a core of objections. This paper sketches a few arguments defending the contiguity between environmental aesthetics and environmental ethics: (i) the emotional perception of inclusiveness and engagement on the aesthetics appreciation of nature.; (ii) the feelings of grace and love toward nature inherent to the nature’s aesthetic appreciation which according Kant announces the moral feeling (iii) the ecological knowledge of natural beauty in order to understand the full meaning of it, and that includes some natural entities seen as not beautiful.

Keywords

estética natural, belo natural, sentimento moral, Kant, ética ambiental, apreciação estética da natureza, estética positiva

I

Quando John Muir (1838-1914) contemplou pela primeira vez a beleza pujante da Sierra Nevada pensou que a qualidade estética da natureza comportava uma dimensão objectiva de raiz divina, apenas maculada pela imissão humana.

O mesmo não se passou, anos mais tarde, com William Mulholland (1855-1935), chefe do Departamento de Água e Energia de Los Angeles que, na ânsia de canalizar água para a cidade, não reparou na beleza da *Sierra*, com as suas inúmeras e voláteis cascatas, as suas elegantes formas

1. Este artigo foi publicado na revista *Philosophica*, n.º 39

moldadas pelos glaciares, as suas magníficas e gigantes sequóias, a sua rica e multi-colorida fauna e flora. Não, não reparou no magnífico espectáculo cénico diante dos seus olhos, apenas viu os agricultores e os habitantes da região e, em função deles, lançou uma proposta ao superintendente do parque Yosemite para represar todo o vale, convertendo-o num imenso reservatório de utilidade pública.

A sua proposta não dava conta de um efeito incontroverso – a aniquilação de um espaço de uma beleza irradiante. E foi, justamente, esse valor estético que salvou o vale, embora o mesmo não tenha acontecido em outros trechos da região que, em anos subseqüentes e apesar das movimentações públicas em prol da estética natural, foram transformados em gigantescas lagoas.

Nos conflitos gerados pela relação do homem com a natureza, os valores estéticos têm constituído, na prática, um poderoso e decisivo argumento na defesa e preservação das realidades naturais, contribuindo, juntamente com os de ordem moral, para complementar os argumentos de natureza tendencialmente instrumental (Sagoff², 1991). A este respeito o filósofo ambiental Baird Callicott afirma,

No que toca à conservação e gestão de recursos, a estética natural tem sido historicamente, na verdade, muito mais relevante do que a ética ambiental. Grande parte das decisões conservacionistas foram motivadas mais pela estética do que pelos valores éticos, mais pela beleza do que pelo dever. (Callcott in Carlson&Lintott (ed), 2008:1)

Entre outros aspectos e numa primeira análise, tal facto justificar-se-á porventura, pela imediatez perceptiva da experiência estética da natureza e pela respectiva qualidade de gerar o envolvimento e compromisso no sujeito, induzindo neste um sentimento de inclusão e continuidade com o meio natural (Berleant,1992:4). Tratar-se-á, porventura, de uma experiência total, já que convoca todos os sentidos – a visão, seguramente, mas também o olfacto, a audição, o tacto, o sabor – e, ao mesmo tempo, totalitária, enquanto evocação de uma identificação simbiótica com o Todo, tal como expressivamente Rosario Assunto descreve:

A paisagem com os seus aromas, mas também com as suas cores, as suas luzes. Com o seu céu, as suas águas, as suas rochas, a sua vegetação, as suas aves e insectos e animais de todo o tipo; que chega aos nossos pulmões, entra-nos literalmente no sangue, e expande-se pelos membros, fazendo-nos sentir unidos com a natureza: e exalta o nosso ser natureza, a natureza que está em nós e reaviva-a; e dela faz objecto de deleite para a alma, suscitando em nós a alegria da nossa identificação com a natureza, de fazer da sua a nossa ale-

2. Sagoff argumenta que fruir esteticamente as comunidades ecológicas ou valorizá-las moralmente significa encontrar nelas ou nas suas qualidades, as razões que justificam a sua protecção (1991).

gria. (in A. Veríssimo Serrão (coord.), 2011:367).

Neste ponto, não esqueçamos Rousseau que, na *Nova Heloísa*, dá testemunho “da escalada das montanhas alpinas como se se tratasse de uma vivência de arrebatamento físico, psicológico e moral” (Leonel Ribeiro dos Santos, 2006: 11). Será este mesmo sentimento de arrebatamento que Peter Singer evoca quando admite:

Contemplei quadros do Louvre e em muitas outras grandes galerias da Europa e dos Estados Unidos. Creio que tenho um razoável sentido de apreciação das belas-artes. Contudo, não tive em museu algum experiências que tivessem preenchido o meu sentido estético a tal ponto realizantes como quando caminho por um cenário natural e faço uma pausa para admirar do alto de um pico rochoso a paisagem de um vale coberto de floresta (...). Creio não ser o único a sentir tal exaltação; para muita gente, a Natureza constitui a fonte dos mais altos sentimentos de emoção estética, elevando-se a uma intensidade quase espiritual. (Peter Singer, 2000:295)

Enumerar testemunhos acerca da relação entre a experiência do belo natural e a dimensão axiológica da representação do mundo seria tarefa interminável e não relevante. Destacaremos, por isso, na grande maioria desses relatos a comum referência ao elemento fusional presente na apreciação estética da natureza que faz sentir o sujeito **na** natureza e **parte da** natureza e não propriamente diante dela, como quando está diante de uma pintura pendurada na parede (R. Hepburn in A. Veríssimo Serrão (coord.), 2011: 234).

Envolvimento, comprometimento, arrebatamento, completude, incorporação constituem termos que, com frequência, caracterizam a vivência estética do mundo natural, distinguindo-a da contextualidade da arte que se configura no enquadramento e distanciamento do objecto artístico. Será, porventura, nessa re-vivência, ou seja, nessa potência de reavivamento emocional de uma unidade fusional perdida ou na ilusão dessa unidade (Sell in A.V.Serrão (coord.), 2011: 411) que a defesa do meio natural colhe mais pela via da estética do que pela da ética, como testemunha Baird Callicott.

Não sendo intenção nossa perdermo-nos no debate acerca das especificidades da estética natural, debate esse importantíssimo, aliás, no momento em que a obsessão industrializadora obnubilou, até certo ponto, o valor estético do ambiente, avançaremos para o questionamento que indaga sobre a modalidade de relação entre a estética e a ética ambientais, tendo em mente as palavras de Kant que, na *Crítica do Juízo* (§ 42), afirma:

Tomar interesse imediato pela beleza da Natureza é sempre sinal de boa alma; e, se este interesse é habitual, pelo menos indica uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral. (...) Podemos considerar como uma amabilidade que a natureza teve em relação a nós, o facto de ela ter distri-

buído com tanta abundância, para além do que é útil, ainda a beleza e o encanto e por isso a amamos, da mesma forma que a contemplamos com respeito por causa da sua imensidão e nos sentimos enobrecidos nesta contemplação.

II

Um olhar de relance pelas teses de eticistas na esteira de Leopold (Callicott, Rolston, Hargrove, Sagoff, entre outros), confirma a tese de mútua implicação entre a estética e a ética ambientais. Com efeito, quando Leopold afirma que “algo é bom quando tende a preservar o equilíbrio, a integridade e a beleza da comunidade biótica” (Leopold, 2008:206) condensa diferentes planos semânticos num mesmo horizonte significativo – se a beleza se impõe como presença ontológica no mundo, ela constituir-se-á, por isso, como fundamento de moralidade, um imperativo do agir.

Nesse deslizar da ética para uma estética da terra, Leopold sustenta que o gosto refinado pelos objectos naturais constitui a dimensão estrutural da ética da terra que emerge, como na arte, da atracção induzida pelo gracioso, expandindo-se através de sucessivos patamares de beleza até valores intraduzíveis pela linguagem (Callicott, 1987:158). No entanto, para o autor, o apuramento de uma sensibilidade espontânea exige o conhecimento e a informação esclarecedoras, daí que afirme que só a compreensão dos processos ecológicos habilita a apreender a beleza na acepção contextual que lhe é própria, intensificando a sua experientiação que, nesse subtil intercâmbio da cognição e da sensibilidade, se manifesta em completude multi-sensorial de sons, texturas, sabores, odores e cores.

Ainda que poderosamente sugestivo, o apelo ao valor estético para a preservação da natureza confronta-se com dificuldades de vária ordem quando se passa para o plano da fundamentação teórica, pois, apesar da omnipresença espaço-temporal do belo natural, é todavia inegável a sua dependência estreita de preferências, idiosincrasias, contextos culturais e, por isso, não se afigura simples determinar os critérios definidores de uma estética natural, ou a relação do valor estético com os outros tipos de valor (moral e instrumental) ou, mais importante ainda, atingir alguma consensualidade na defesa do belo natural *em si* relativamente aos espaços arquitecturais, como um jardim ou um plano urbanístico, por exemplo.

Com efeito, a remissão do conceito de *belo natural* para uma natureza prístina - enquanto lugar do belo em estado puro - parece constituir uma tentação a que não escapam reconhecidos autores da estética ambiental, nomeadamente, Allen Carlson que delineaia uma *estética positiva* a partir da assunção de quatro teses fundamentais (Ned Hettinger, 2005):

1. A tese da beleza intrínseca- A natureza virgem tem sobretudo qua-

lidades estéticas positivas

2. A tese dos juízos não negativos – Os juízos negativos acerca da natureza são inapropriados
3. A tese do igualitarismo estético – Tudo na natureza é valorizável esteticamente de igual modo
4. A tese da perfeição estética – A natureza tem um valor estético superlativo.

Para Carlson, a apreciação estética da natureza radica numa interacção física que apela não só para todos os sentidos, mas também para o conhecimento apropriado dos objectos de apreciação, não privilegiando configurações naturais específicas. Defendendo que toda a apreciação estética envolve uma apreciação cognitiva, o autor argumenta que este tipo de experiência sensível requer a mediação do conhecimento dos processos de formação e de evolução das realidades naturais, como factor de elucidação e refinamento da sensibilidade, que deste modo descobre a natureza tal como a ciência a interpreta, ou seja, no seu significado simbiótico, equivalente a ordem, regularidade e harmonia. Segundo Carlson, esse significado traduz a verdade do objecto de apreciação, porquanto a ciência é a fonte da verdade objectiva, revelando e desvendando as propriedades intrínsecas dos objectos sob a aparência da imagem. Tal como para Leopold, que reclama por uma literacia ecológica na apreciação da estética natural, contemplar uma montanha é, para Carlson, algo mais do que ver árvores, cores, flores. É, também, compreender a sua história natural, as suas populações específicas e as relações que a animam.

Porém, a alegação de uma natureza intocada onde a beleza floresce em múltiplas formas próprias e em todas as suas partes, parece ignorar o facto da omnipresença humana no mundo e a correspondente influência global da sua acção como factor de inegável afecção de toda a superfície planetária. Em consequência, o que Carlson apresenta como tese - a de que a natureza virgem possui uma mais valia estética relativamente à intervenção pelo homem - colocar-se-á sobretudo como conjectura. Na realidade, onde está a natureza virgem? Escorar uma teoria em conjecturas constitui um claro enfraquecimento da sua solidez argumentativa, daí que a defesa de Carlson em prol de uma estética positiva não escape a uma pluralidade de objecções.

No entanto, dois aspectos há nesta teoria que nos merecem particular atenção: por um lado, a introdução da razão cognitiva na leitura do belo natural, por outro a relação que aí se afirma entre o ético e o estético.

Com efeito, se a apreciação estética da natureza não carece de uma literacia ecológica para que uma realidade natural *x*, seja ela qual for, se apreenda como bela, a inclusão do valor estético no discurso preservacionista reclama o entendimento desse valor no seu significado temporal, o que pressupõe o conhecimento da sua *performance* adaptativa ao longo de

toda a sua história evolutiva. Tratar-se-á, de um contexto semântico que pode, com efeito, libertar a apreciação da natureza de uma perspectiva culturalmente estereotipada, de raiz pictórica ou panorâmica, que, como deplora Leopold, rotula alguns lugares de “chatos” ou de “entediantes” e outros de “espectaculares” ou de “extraordinários”. Assim, muito embora os critérios biológicos ou ecológicos, de ordem factiva, sejam irreduzíveis à dimensão valorativa da experiência estética, o valor ecológico constituiria um modo, simultaneamente intensivo e extensivo, de contextualização do valor estético da natureza, oferecendo à espontaneidade sensível da contemplação do mundo natural, um roteiro objectivante de orientação e de ordem.

Por outro lado, não podemos deixar de aqui sublinhar a presunção deste autor de que a apreciação estética da natureza é um precioso auxiliar na modelação da dimensão ética do mundo natural, contribuindo para o desenvolvimento de atitudes de respeito e de protecção ecológicas. No mesmo sentido, chamamos Martin Sell que, sobre o tema, se pronuncia nestes termos “a estética da natureza explicitada revela-se como parte de uma ética geral da vida boa” (*in* A. V. Serrão (coord.), 2011: 397). E, essa parte, presumimos nós, é de ordem fundacional porquanto acreditamos que é pela via da estética natural que, emocionalmente, se estabelece um laço entre o ser humano e a natureza de recíproca dependência e solidariedade que propicia sentimentos de amor e respeito para com ela.

Daí que assumamos a confinidade entre os valores estéticos e os valores morais e afirmemos a fecundidade da sua efectiva articulação no debate ambiental e na preservação de realidades naturais. Corroborando Emily Brady (2003) também cremos que a experiência estética é a forma mais directa e comum de valorização da natureza, potenciando uma atitude de cuidado para com ela. Uma perspectiva crítica da estética ambiental conduzirá, porventura, a uma visão mais ampla dos matizes do belo que, como admite Rolston, Brady ou Berleant, pode passar pelo feio ou o chocante propiciando uma apreciação valorativa igualmente marcante, quer se esteja na presença de uma borboleta ou de um escaravelho, por exemplo; ou perante um pôr-do-sol no mar ou em frente a um pântano sob um manto de nuvens cinzentas³. A este respeito, Arnold Berleant lembra que na natureza, tal como na arte, o feio tem também a sua beleza, porquanto não é a perfeição que define a qualidade estética do mundo natural, mas sim a sua infinita variedade, a riqueza das suas múltiplas formas e o seu carácter único e singular.

Dado o exposto, retenhamos duas considerações. Em primeiro lugar,

3. “Visito este pântano, pelo menos, uma vez em cada estação. As plantas não são, segundo os padrões de jardinagem bonitas (...). A beleza deste pântano (...) é uma função (...) dos interconexões dos seus componentes. (...) Há um ajustamento perceptível, uma unidade aí não muito diferente de uma sinfonia ou de uma tragédia” (Callicott, 1987:166)

não nos oferece dúvida alguma o juízo de que a contemplação do belo natural é uma experiência fortemente significativa para a maior parte dos seres humanos, em segundo lugar, a intensidade dessa significação leva-nos a crer que é na vivência do belo natural que reside o primeiro movimento, porque espontâneo, gratuito, e sensível, para o agir ético. Como tantos testemunham, a emoção que se experimenta na contemplação de uma paisagem natural, conduz ao sentimento de ligação com a vida, um sentir-com-todas-as-coisas, que, cremos, constitui a dimensão fundante de uma ética de respeito e de não-dominação. Neste ponto, regressemos a Kant e ouçamo-lo:

No que respeita ao belo da natureza, ainda que inanimado, a tendência para o mero destruir é contrária ao dever do homem para consigo próprio; porque enfraquece ou extermina no homem aquele sentimento, que, embora não sendo por si apenas já [um sentimento] moral, prepara todavia este, na medida em que promove muito aquela disposição da sensibilidade que nos leva a amar algo sem ter em vista a utilidade. (passagem da obra *Metafísica dos Costumes*, in Leonel Ribeiro dos Santos, 2006:25)

Se a racionalidade firme e austera impende sobre a conduta moral humana, a Natureza, segundo o filósofo de Königsberg, pela beleza e sublimidade com que se oferece ao homem, convoca neste o amor desinteressado e a superlativa estima que aqui se compreendem como dimensões anunciativas do sentimento moral. Assim, é neste suscitar de apreço adveniente da graciosa relação entre o homem e a natureza que Kant reconhece a íntima solidariedade entre a experiência do belo natural e o sentimento moral, enquanto experiência constitutiva de uma “boa alma” que, por isso, se apresenta como instância preparatória e matricial de uma vontade boa.

Nas palavras de Leonel Ribeiro dos Santos (2006:25), para o filósofo germânico, “a responsabilidade do homem pela natureza entende-se menos num sentido moralista ou jurídico e mais no sentido de uma mudança radical da atitude humana frente à natureza, a qual passa do confronto agressivo ao diálogo, da dominação voluntarista à atenção vigilante e respeitadora, da exploração e usufruto destruidor à disponibilidade para aceitar e agradecer o dom, a graça e os favores que a natureza espontânea e prodigamente nos dispensa”.

Ora é neste encontro entre o homem e a natureza, mediado pela experiência estética e pela experiência do sublime, que se oferece à humanidade a oportunidade de descobrir a satisfação desinteressada e vislumbrar o incondicionado da liberdade presentes no acto moral. Enquanto instrumento de revelação e de abertura ao Bem e ao Divino, a natureza constitui-se aqui como plano de transição entre a atracção sensível e a moralidade, e, por isso, caminho de possibilidade realizante do ser humano, que ape-

nas se assume plenamente, e em consciência, na comunidade moral. Neste sentido, o respeito deve incluir a natureza não tanto pelo que ela é em si mesma, mas sobretudo pelo que ela é para o homem – o espelho da sua autêntica humanidade, isto é, liberdade e amor desinteressado.

Conclusão

Apesar do influente texto seminal de Leopold apontar para a fulcralidade da estética na abordagem ética ao mundo natural e de autores ambientais sublinharem a relação entre o belo natural e o agir, a ética ambiental relegou para um plano secundário o tema dos valores estéticos que, a maior parte das vezes, surge mais como a “cereja em cima do bolo” (Brady:2005), ou seja, como apontamento marginal de uma fundada reflexão sobre o estatuto axiológico dos entes naturais no contexto da acção, do que como um tipo de valor inerente à relação do homem com a natureza que possui a virtualidade de induzir no ser humano comportamentos de consideração e respeito.

Parece, no entanto, evidente como aponta Rolston (*in* Allen Carlson & Sheila Lintott (ed.), 2008: 333), que onde existe uma experiência estética desejável também existe, em consequência, o desejo de a preservar.

Assumindo a estética natural como a via relacional mais imediata e intuitiva entre o homem e a natureza, como canal comunicacional que interpela o ser humano a responder afectivamente ao mundo, como, ainda, um campo de experiência multiestésica em que a cognição e a sensibilidade abrem o caminho para o bem agir, então pode presumir-se que a estética natural constitui a dimensão estrutural da ética do ambiente, o seu suporte e fundamento primeiro. Neste sentido, o desenvolvimento reflexivo da estética ambiental, a sua reavaliação como componente inerente à acção, pode, de facto, constituir uma base consistente na defesa e preservação do mundo natural, ao mesmo tempo em que afirma o ser humano na sua inteireza, emocional e afectiva, cuja resposta ao belo natural se apreende como vocação originária que desvenda, ampliando, o significado e sentido da sua humanidade. E é deste modo, quanto a nós, que o belo natural se apresenta como possibilidade exemplar da vida do homem (Sell *in* A.Veríssimo Serrão (coord.), 2011) .

Referências Bibliográficas

Assunto, Rosario, 2011, “A Paisagem e a Estética” *in* Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, pp.: 341-375

Brady, Emily, April 2005, “Aesthetics in Practice: Valuing the Natural World” (pág. elect.)

- Brady, Emily, 2003, *Aesthetics of the natural environment*, Edinburgh: Edinburgh University Press, Ltd
- Berleant, Arnold, 1992, *The Aesthetics of Environment*, Philadelphia: Temple University Press
- Callicott, 1987, *Companion to a Sand County Almanac*, Madison: The University of Wisconsin Press
- Carlson, A., & Lintott, S., 2008, *Nature, Aesthetics and Environmentalism*, New York: Columbia University Press
- Hepburn, Ronald, “A estética contemporânea e o desprezo pela beleza natural” , in Serrão, A. V., 2011, *Filosofia da Paisagem, Uma Antologia*, pp.: 230-255
- Hettinger, Ned, 2005, “Allen Carlson’s Environmental Aesthetics and the Protection of the Environment”, *Environmental Ethics*, 27 (Spring 2005): 57-76
- Kant, 1992, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. A. Marques, Lisboa: Imprensa Nacional
- Kant, 2004, *A Metafísica dos Costumes*, trad. José Lamego, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- Leopold, Aldo, (1949, *A Sand County Almanac*, London/ Oxford/ N. York: Oxford University Press) ed. portuguesa: 2008, *Pensar Como uma Montanha*, trad. Ed. Sempre-em-Pé, Águas Santas: Ed. Sempre-em-Pé
- Rolston, Holmes, 2008, “From Beauty to Duty” in Carlson, A., & Lintott, S., *Nature, Aesthetics and Environmentalism*, pp.: 325-337
- Sagoff, Mark, 1991, “Zuckerman’s Dilemma: A Plea for Environmental Ethics” in Hastings Center Report, vol. 21, n° 5, pp 32-40
- Santos, Leonel Ribeiro dos, 2006, “Da Experiência Estético-Teológica da Natureza à Consciência Ecológica: Uma Leitura da *Crítica do Juízo* de Kant”, in *Trans/Form/Ação*, S. Paulo, 29 (1):7-29
- Sell, Martin, 2011, “Uma Estética da Natureza” in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, pp.: 396-417
- Serrão, Adriana Veríssimo (coord.), 2011, *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia*, Lisboa: Centro de Filosofia da U. L.
- Singer, Peter, (1993) 2000, *Ética Prática*, trad. Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa: Gradiva
- Varandas, M^a. José, 2009, *Ambiente, uma questão de ética*, Lisboa: Esfera do Caos
- Varandas, M^a José, “Dilemas de ética ambiental”, in Serrão, Adriana Veríssimo, (coord.), *Manual de Filosofia e Arquitectura da Paisagem* (no prelo)

Dissimilation from the original meaning to the translated versions of Lao Zi's Philosophical Book "Dao De Jing"

Yuan Zhang
Hefei Normal University

Abstract

There are more than 600 versions of Dao De Jing in western languages. Most of the translations were done by non-native Chinese speakers. Through their understanding, a big issue was clearly revealed that the 20th century Western philosophy in fact did not reasonably accept and absorb the real idea from different cultures resulted from the limitation of interpreters' own cultural background. The original philosophical concept of "Wu Wei", in "Dao De Jing (Tao Te Ching)" by Lao Zi reveals: (a) doing something before thing's beginning; (b) doing actually with non-doing in surface; (c) nothing would be undone if "Wu Wei" could be carried out. "Wu Wei" was literally rendered as non-action, non-acts, non-doing, or taking no action, etc., a totally misunderstanding of the real idea. This is actually cultural estrangement between East and West, resulted in an unequal communication of Chinese culture with Western culture.

Keywords

Dao De Jing, "Wu Wei", translation, dissimilation

"Wu Wei" is a key concept and typical philosophical idea of Lao Zi's thought in one of Chinese classics, Dao De Jing. "Dao", when translated as "God", "Logos", "Word" or "Creator" in West versions, is a sort of forced analogy, while "Wu Wei", translated as "doing nothing", "non-action", "without doing" and etc., is not treated as a concept or a philosophical idea in Chinese thought at all. It is more like "Dao" translated as "Road", "path", "principle", "reason" and "way", using specific word to replace the superficial meaning of the philosophical concept while it is complex and full of contents in its philosophical sense. The original concept of "Wu Wei" in "Dao De Jing (Tao Te Ching)" by Lao Zi reveals: (a) doing something before thing's beginning; (b) doing actually with non-doing in surface;

(c) nothing would be undone if “Wu Wei” could be carried out. In West versions, “Wu Wei” was literally rendered as non-action, non-acts, non-doing, or taking no action, etc., which is a total misunderstanding of the real meaning of “Wu Wei”. This is actually cultural estrangement between East and West, resulted in an unequal communication of Chinese culture with Western culture.

I. What is the real idea of “Wu Wei”

1. What is the connotation of Chinese character “Wu”

Based on the etymology research conducted by Pang Pu, a famous Chinese historian, well known for his research in Chinese Confucian, “Wu” has three connotations at different levels. The connotation at first level is “Wang”, indicating lost after having; the second level is “Wu” like dance, indicating “apparently having while actually not having”; the third level is “Wu”, indicating “not having”.¹

1.1 “Wu” vs “Wang”

Chinese character “Wu” was originally written as “Wang”, which was from “You” proved in inscriptions on bones or tortoise shells of the Shang Dynasty. The image “𠄎” means “You” when part of the stretch is gone, “𠄎” or “𠄎” called “Wang” which means “lost”. So at that time “Wu” was known as “Wang”, referring to “originally owning and later lost”. There are many phrases in ancient Chinese comprised of “Wang” indicating “Wu”. For instance, “Wang Feng” means that “the wind was gone” while “Wang Yu” means that “the rain stops”. In both of these two phrases, “Wang” refers to “Wu”, originally having and then lost. At that time, “Wang” didn’t have its later meaning “Escaping” as it has now. This meaning was only recorded or shown in the bamboo Slips unearthed in Qing tombs of Shui Hu area, Yun Meng county, Hu Bei Province, in December 1975.

1.2 “Wu (tone 2)” vs “Wu (tone 3)”

The origin of “Wu (tone 2)” can be dated back to the time when “Dao De Jing” was created. At that time “Wu(tone 2)無” was from “Wu (tone 3舞)”. “無” and “舞” are homology. “Wu (tone 3舞)” means “dance” or “dancing”. In the old time, the ancient Chinese people played a certain

1. Pang Pu: One is divided into 3, Pang Pu’s Literature Collection, Volume 4 Compiled by Liu Yiqun, Shandong University Press, 2005

kind of dance to get courage from it before departure for hunting. They all knew that dance was some certain kind of psychological consolation. It seemed that there was a certain power in the air to protect them, and when they played dancing, which symbolized that they would be favored with invisible power and got courage to go for fight against wild animals. Actually it was a necessity in their mind even though they knew this magic power was only an imagination and they would rather think it exist than nothing in their mind. This is the origin of "Wu (tone 3舞)". Therefore, "無" from "舞", indicates that "something seems to be there but actually nothing exists". This kind of dance cannot only help people to get inner power before going for hunting, but also help going for a war in the same way. After gaining successful experience in hunting or war, Chinese ancient people even applied that in their daily lives, such as dancing before collecting fruits, going fishing and etc. The dance was also performed by people who were confronting a bad and hard situation. Furthermore, with time moving, that kind of connotation of "dance" was made used of by wizards or witches to communicate with "spirit", "ghost" or some super "power". No one knows how many meanings of "Wu" have been developed or added later so far gradually.

1.3. "Wu" vs "You"

In Laozi's philosophy, "Wu" and "You" make up the practical world. Here is a stanza that Lao Zi wrote to illustrate his idea of "Wu" in Chapter 11, Dao De Jing. It says:

Thirty spokes unite in one hub;
It is precisely where there is nothing, that we find the usefulness of the wheel.
We fire clay and make vessels;
It is precisely where there's no substance, that we find the usefulness of clay pots.
We chisel out doors and windows;
It is precisely in these empty spaces, that we find the usefulness of the room.
Therefore, we regard having something as beneficial;
But having nothing as useful.²

The above stanza shows that "You" indicates something that can be made used of, while "Wu" means something that is useful. It is the empty space of the house that people can live in. It is the empty space of the pot that can be used to put things in. This thought was also adopted in Heidegger's philosophy.

2. Translated by Robert G. Henrics, Lao-Tzu: Te Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Text, London: Bodley Head, 1991, p. 63

2. What is the connotation of “Wu Wei” by Lao Zi

Based on the above character’s research, the connotation of “Wu” at that time is far different from the meaning in the dictionary in our modern society. According to Pang Pu’s research, the Chinese character “Wu” had neither been in inscriptions on bones or tortoise shells of the Shang Dynasty nor in the bamboo slips buried in Qing dynasty, but only seen in Han tombs unearthed at Yin Que Shan, Lin Yi, Shan Dong province in 1972. Therefore, the connotation of “Wu Wei” should not have been interpreted in terms of its later developed meanings.

Based on the three connotations of “Wu”, “Wu Wei” should be interpreted as 1. doing before things formed, 2. predicting, controlling things from inside, not the outside forcing. 3. carrying out the idea of “Wu Wei”, nothing was not realized.

2.1 Doing before things are formed

“Wu” was originally “Wang”, which means “once having” and “later gone”. Therefore, “Wu Wei” refers to acting before things begin and non-acting after things formed. For instance, Chapter 64 says: “What is at rest is easy to hold”;

What has not yet given a sign is easy to plan for;
The brittle is easily shattered;
The minute is easily scattered;
Act on it before it comes into being;
Order it before it turns into chaos.

All the above illustrates doing first and non-doing after.

2.2 Not doing anything superficially but doing actually

In other words, “Wu Wei” is to predict, control things from inside, not to act forcing from outside. Here are two chapters in case.

Chapter 68 says:

The brave soldier is not violent;
The good fighter does not lose his temper;
The great conqueror does not fight (on small issues);
The good user of men places himself below others. (translated by Lin Yu Tang)

Chapter 3 says:

Refrain from exalting capable men, so that the people shall not compete.
Refrain from valuing rare goods, so that the people shall not steal.

Refrain from displaying anything which arouses desires, so that the people's hearts will not be disturbed. (translated by Ren Jiyu)

From these above two chapters, we can see that Lao Zi doesn't regard superficial physical oppression or administration as important for conquering others or controlling people, but use strategies or do good guiding by means of conscious nurturing. All this work is done intangibly, seems no action in surface, however the final aim is achieved by planing, conscious nurturing etc..

2.3 Nothing would be undone if "Wu Wei" could be carried out

Superficially, doing nothing and doing something constitute the world, like the empty hub at the center of the 'full' spokes, which leaves spaces for spokes acting, not disturbing, the empty and non-empty both compose the whole world. This is also an ideal state and final achievement of "Wu Wei". Lao zi's "Wu Wei" does not mean doing nothing or non-action, but through carrying out "Wu Wei", everything is done and final achievement is reached.

It is like what Chapter 63 says: "Practice non-action. Be concerned with non-concern. Taste the flavourless." (translated by C. Spurgeon Medhurst). Or "(It is the way of the Tao) to act without (thinking of) acting; to conduct affairs without (feeling the) trouble of them; to taste without discerning any flavour" (translated by James Legge). Or "Accomplish do-nothing. Attend to no-affairs. Taste the flavorless." (translated by Lin Yutang). This chapter tells us that doing big things is like non-doing anything, taste big flavour is like flavorless, a healthy man is feeling nothing of his body at all. It's also like the best leader who guides everything while no one knows. It shows that he did it on time and before the thing is formed. That's what Lao Zi's real idea about "Wu Wei", which is demonstrated in the later of Chapter 63 of "Dao De Jing":

All the difficult things under Heaven necessarily arise from the state in which they were easy;
All the great tasks under Heaven arise from the state in which they were small.
For this reason, the sage never does great things,
And he can accomplish great things just on that account. (translated by Ren Jiyu)

It is also like what Chapter 41 says: "Great space has no corners;

Great talent takes long to mature;
Great music is faintly heard;
Great form has no contour;

And Tao is hidden without a name.” (Translated by Lin Yutang)

So in Lao Zi’s thought, “Wu Wei” is to act before things happen; to do nothing in surface, yet actually to do a lot from inner side; to carry out the idea of “Wu Wei” resulted in every thing is done. These three aspects are not separated but combined into one. It is the real idea of Lao Zi’s “Wu Wei”.

II. Dissimilation from the original to the translated versions

Wu Wei has three connotations at different levels from the above research and analysis. However in west versions, the real meaning was dissimilated. Hereby three typical chapters were chosen to show the big gap of “Wu Wei” between Chinese original text meaning and English Versions

“Wu Wei” was mentioned in 14 chapters in Lao Zi’s book, Dao De Jing. Here are three chapters chosen in terms of its logic subjects (one is Dao, another is Sheng Ren, and the third refers to something in general). Through comparison and contrast of the original text with the expression in translated versions, it is clear that the big gap lying between the idea implied in the source language and the meaning reflected in the target language.

The following table shows different interpreters and their translations of the three sentences.

Interpreters and the year of interpreting	Title of the book	Chapter 37: Dao Chang Wu Wei Er Wu Bu Wei	Chapter 2: Sheng Ren Chu Wu Wei Zhi Shi	Chapter 48: Shun Zhi You Sun Yi Zhi Yu Wu Wei
Hans-George Moeller 2007	Dao De Jing A Complete Translation and Commentary	The Dao is constantly <u>without name</u> .	Therefore the sage resides with the task of <u>nonaction</u> .	To decrease and to decrease even more so that “ <u>doing nothing</u> ” is reached.
H.G. Oswald 2006	The Book of Meaning and Life	Tao is eternal <u>without doing</u> , and yet nothing remains not done. The Way is always still, <u>at rest</u> , And yet does everything that’s done. Tao <u>does</u>	He dwells in effectiveness <u>without action</u> .	He decreases and decreases until at last he arrives at <u>non-action</u> .
R.B. Blakney 1955, 1983, 2007	The Way of Life	Tao <u>does</u> nothing but leaves nothing undone	Indeed the Wise Man’s office is to work by <u>being still</u> ;	Loss upon loss until At last <u>comes rest</u> .
Sam Hamill 2005, 2007	Tao Te Ching A New Translation		That is why the sage can act <u>without effort</u>	Lose, lose again, until you <u>are emptied</u> .

Hermon ould 1946	The Way of Acceptance	The Tao is eternally inactive; Yet nothing is left <u>undone</u> .	Therefore the sage, the self-controlled man, dwells in <u>actionless</u> activity, poised between contraries	Shedding more and more, Until he attains <u>Non-action</u> .
Michael Lafargue 1992	The Tao of the Tao Te Ching	Tao invariably <u>Does Nothing</u> , and nothing remains not done. Tao is forever	And so the Wise Person: Settles into his job of <u>Not Doing</u>	<u>Doing nothing</u> , nothing will remain not done.
Patrick M. Byrne 2002	The Way of Virtue	<u>not-doing</u> , Yet there is nothing un- done	Therefore, the sage conducts his affairs <u>without action</u>	To decrease, and again decrease, Until <u>wu-wei</u> is attained,
Stephen Adiss and Stanley Lombardo 1993	Lao-Tzu Tao Te Ching	Tao endures without a name, Yet nothing is left undone.	Therefore the Sage is devoted to <u>non- action</u> ,	<u>Non-doing</u> —and nothing not done.
Robert G. Henrics 2000	Te-Tao Ching Based on Ma-Wang-tui Text	The Way constantly <u>takes no action</u> .	Therefore the Sage abides in affairs that entail <u>no action</u> ,	They decrease and decrease, Until they reach the point where they <u>do nothing</u> at all.
Heysinger 1903	The Light of China	The Tao eternally <u>non- acts</u> , and so It does nothing and yet there is nothing left to do. Tao <u>remains</u>	And so the sage, in his affairs, <u>does not on doing dwell</u> ,	And as the work lessens and lessens there comes a condition of <u>nothing doing</u> ,
Walter Gorn- Old, 1904	The Simple Way Lao-tze: The Old Boy	<u>quiescent</u> , and yet leaves nothing <u>undone</u> . The Tao in its regular course	he acts <u>without effort</u>	Do you continually <u>curtail your effort till there be nothing left of it?</u>
James Legge 1894	The Tao Te Ching of Lao Tzu	<u>does nothing</u> (for the sake of doing it), and so there is nothing which it does not do.	Therefore the sage manages affairs <u>without doing anything</u> ,	He diminishes it and again diminishes it, till he arrives at <u>doing nothing</u> (on purpose).

1. Lao Zi's "Dao zhi Wu Wei" was not "Dao Zhi Bu Wei"

In Chapter 37 of Dao De Jing, the subject of the sentence, "Dao Chang Wu Wei Er Wu Bu Wei", is Dao while Wu Wei is its predicate. The whole sentence means that the essence and state of Dao is "Wu Wei", through which nothing is never conducted. The Key point of Lao Zi's Dao is "Wu Bu Wei", which can be achieved by means of "Wu Wei". However, R.B. Blakney translated it as "The Way is always still, at rest, and yet does everything that is done." In Blakney's thought: "Wu Wei is always still, at rest". Hans-Georg Moeller translated it as "Dao is constantly without name." He thought Wu

Wei is without name. H.G. Oswald thought: “Tao is eternal without doing”, which means Wu Wei is eternal without doing. Sam Hamill thought “Tao does nothing”, which means Wu Wei does nothing. Hermon would thought: “Dao is eternally inactive”, which means Wu Wei is eternally inactive. Michael Lafargue thought “Tao invariably Does Nothing,” which shows Wu Wei invariably Does Nothing. Patrick M. Byrne thought, “Tao is forever not-doing”, which indicates Wu Wei forever not-doing. Stephen Adiss and Stanley Lombardo thought, “Tao endures without a name,” which Wu Wei is without a name. Robert G. Henrics thought: “Dao takes no action”, which shows Wu Wei refers to no action. James Legge thought, “Dao does nothing”, which indicates Wu Wei does nothing.

From above translation, we can see that 1. most of the translators interpreted Wu Wei as “without doing”, “does nothing”, “not-doing”, 2. some of them rendered Wu Wei as “still, at rest”, “inactive”, 3. one of them rendered Wu Wei as “without a name”. Number three is totally a misunderstanding. The phrases that numbers 1 and 2 chose are similar, for “still, at rest or inactive” imply “doing nothing”. So a conclusion can be drawn from those west versions, Tao superficially “Wu Wei”, “doing nothing”. However, Tao actually uses its own way to do things and leaves no thing un-done.

“Wu Bu Wei” can be only realized by “Wu Wei”, so “Wu Wei” cannot mean to do nothing, but to do things differently from surface. Its meanings are at three levels: (a) doing something before the thing’s beginning; (b) doing actually with non-doing in surface; (c) nothing would be un-done if “Wu Wei” could be carried out. So the key point of Wu Wei by Lao Zi could never be not doing, but doing. To do is the key of Wu Wei by Lao Zi. Therefore, apart from number 3, a misunderstanding, numbers 1 and 2 are not right.

2. Sheng Ren Zhi Wu Wei” does not mean “Xian Ren(idle man) Zhi Bu Wei”(Sheng Ren is not an idle man)

In the same way, in chapter 2 of Dao De Jing, the subject of the sentence, “Sheng Ren Chu Wu Wei Zhi Shi”, is Sheng Ren while Wu Wei is the predicate. The whole sentence means that What Sheng Ren carried out is the same way as Tao acts “Wu Wei”, through which nothing is never achieved. For instance, When Sheng Ren instructs people, he does not use words yet achieve the result of instruction.

Blakney translated this sentence as: “Indeed the Wise Man’s office is to work by being still.” So his point is that Sheng Ren’s work is being still. Hans-Georg Moeller translated it as “Therefore the sage resides with the task of nonaction.” He thought Sheng Ren does nonaction. H.G. Oswald translated: “He dwells in effectiveness without action.”, which means

Sheng Ren is effective without action. Sam Hamill translated: "the sage can act without effort", which means Sheng Ren even act, yet without effort. Hermon would translate: "Therefore the sage, the self-controlled man, dwells in actionless activity, poised between contraries", which means Sheng Ren is in actionless state by means of keep balance between contraries. Michael Lafargue translated: "The Wise Person: Settles into his job of Not Doing", which shows that Sheng Ren did his job by not doing. Patrick M. Byrne translated: "the sage conducts his affairs without action", which indicates that he deals with his affairs without action. Stephen Adiss and Stanley Lombardo translated: "the Sage is devoted to non-action", which means Sheng Ren's work is non-action. Robert G. Henrics translated: "the Sage abides in affairs that entail no action", which shows Sheng Ren undertakes no action. James Legge thought: "the sage manages affairs without doing anything", which indicates Sheng Ren does things by doing nothing.

From the above translations, we can see that, 1. most of the translators interpreted Sheng Ren's work is "nonaction", "without action", "actionless activity", "without doing anything" and something like this; 2. some of them rendered Sheng Ren's work is "without effort", "by being still"; 3. one of them rendered as "Sheng Ren does not doing on dwell." All these translations indicate that translators thought Sheng Ren all "do nothing", or "conduct actionless activity". Or in other words, their work did not need effort, or being still was their work. If this is right, readers would think Sheng Ren would do nothing at all. Then my question is: what's the difference between Sheng Ren and common people, or Sheng Ren with laziest people? Does that mean Sheng Ren are Lazy? Of course Sheng Ren are not doing-nothing men. In many chapters of Dao De Jing, Lao Zi illustrates how good Sheng Ren are and how they do good work. Take chapter 81 as an example, it says: "Therefore, the Way of Heaven is to benefit and not to cause any harm; The Way of Man is to act on behalf of others and not to compete with them."³ Here Lao Zi thought Sheng Ren do something for people but not to do anything to hurt people. It also implies that Sheng Ren are not in doing-nothing state, but keep doing. In this case, the original meaning of "Sheng Ren Chu Wu Wei Zhi Shi" is not reflected in the Western versions at all.

3. There is not a point, or a balance or a connection between "Wu Wei" and "You Wei", but the two parts of the world

The third sentence to discuss is in chapter 48: "Sun Zhi You Sun, Yi Zhi Yu Wu Wei." There is no specific subject in this sentence in general.

3. Translated by Robert G Henrics, Lao-Tzu: Te Tao Ching, A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Text, London: Bodley Head, 1991, p. 158

Lao Zi wrote this sentence to tell us how we can carry out “Wu Wei”. That is the opposite to learning. Learning makes us know more and more, while practicing “Dao” makes us break the limits of our knowledge. Breaking and more breaking, then arrives at “Wu Wei”, which means by breaking the barriers and the blindings around us the original and simplest way will show up and work. So the Taoist is a special type of people whose work is to break the limits or barriers which prevent us from knowing the real way of the world. Some people may argue that learning knowledge is also a way to know the world, then why is it not good? Well, in the whole article of *Dao De Jing*, Lao Zi is good at finding something out of the usual way or common sense. For example, Lao Zi thought when all people think something is good, then it is not good, because if people know what is good, they will all rush for it. In this case, good is not good because it will cause war. In the same way, Lao Zi saw that learning and learning more makes human so wise that they will know the way how to be good and how to get what they want. Thus they will be blinded by their own eyes and do not know what is their highest need. In this case, Lao Zi promotes that breaking our limits, then we will know what is our highest need and find the Dao in the end.

“Sun” is translated mostly by “decrease” (by Moeller, Oswald, Henrics); or “loss” (by Blakney, Hamill); or “shedding” (by Hermon); even Michael Lafargue translated “Sun” as “Doing nothing”. That is to say, the translators comprehend “Sun” in different ways and they did not know what the object of “Sun” was. So they never gave a specific object to it. They did not know what is decreased, or lost, or shredded, but their imagination worked during translation. They translated the above sentence like this: Patrick M. Byrne translated: “To decrease, and again decrease, Until wu-wei is attained”; Robert G. Henrics translated: “They decrease and decrease, Until they reach the point where they do nothing at all”; Heysinger translated: “And as the work lessens and lessens there comes a condition of nothing doing”; Walter Gorn-Old translated: “Do you continually curtail your effort till there be nothing left of it?”; Legge translated: “He diminishes it and again diminishes it, till he arrives at doing nothing (on purpose)”; They never think what Lao Zi said in a philosophical and dialectic way but only a common straight way. So they infer that there will be a point, or a balance, or a condition between “You Wei” and “Wu Wei”, and as long as you arrive at that point, then you can achieve Wu Wei, or even “curtail your effort till there will be nothing left of it”.

Therefore, there will never be a point or balance or a condition for Wu Wei’s coming, but a dialectic way of thinking.

III. Wrong diction in translation of "Wu Wei"

1. Words chosen to replace "Wu Wei"

"Wu Wei" in Chinese can be either a verb, a phrase, or a noun. In English, translators have a free choice of the part of speech. Mostly they choose noun phrases such as, "Non-action", "non-action", "no action", "non-acts", "actionless". Some like to use verb phrases such as, "does nothing", "take no action", "do nothing", "does not on doing dwell", "be emptied", gerund phrases such as, "non-doing", "nothing doing", "not doing", "not-doing", "doing nothing". They can also choose prepositional phrases, such as "without action", "without doing", "without effort". One of them even renders the idea of "Wu Wei" as a sentence: "remains quiescent, curtail your effort till there be nothing left of it".

In general, no matter what part of speech they choose, the key idea of "Wu Wei" is "non-doing anything", and even some of them choose "doing without effort" or "remains quiescent". Blakney translated it as "curtail your effort till there be nothing left of it". Hamill translated it as "be emptied". Their understanding is similar. They never take "Wu Wei" as a philosophical concept but a common phrase.

2. How interpreters think about Wu Wei

If translators could not follow the original meaning of the text, they would find their own way to comprehend it for sure. Here we will track the translator's way of comprehending "Wu Wei" in the following.

James Legge comprehended "Wu Wei" this way: "All efforts made with a purpose are sure to fail."⁴ He translated the sentence in chapter 48 as "He diminishes it and again diminishes it, till he arrives at doing nothing (on purpose)". So in Legge's mind, "Wu Wei" is "taking no action". Any action made with a purpose is not "Wu Wei". This is very objective. Can we say eating is "Wu Wei"? when we are hungry, we eat. This is on purpose. Are you sure this is sure to fail? In Legge's logic, it does not do good. How can the "purpose theory" be applied in Lao Zi's philosophy?

Robert Henrics thought that "the important Taoist term wu-wei (non-action), literally "without action", in one sense stands for spontaneity and genuineness; it does not mean literally to do nothing, but rather "to act without acting", to spontaneously say and do what is genuinely felt rather than putting on a show for others ("acting")⁵. Here, Henrics thought "Wu

4. Legge, James. "Tao Teh King", IN Sacred Books of the East, Vol.XXXIX[G]. London :Oxford University Press, 1891, p. 72.

5. Henrics, R. G: Lao-Tzu: Te Tao Ching[M], London: Bodley Head ,1990, p.xxvi, 引文原文:).

Wei” is not “to do nothing”, but “to act without acting” or “showing for others”. In Henrics’ mind, an action is not for showing off is called “Wu Wei”. In this case, can we say if the terrorists explode a bridge at night is called “Wu Wei”?

Patrick Michael Byrne thought “Wu” means “without”; “Wei” means “to do, cause, make, effect”. “The two together imply a state of effortless non-striving, though this does not exactly mean doing absolutely nothing. Often, wu-wei may be best translated simply as ‘effortlessly’.”⁶ He thought that “the sage does not assert himself, does not force things. He works in harmony with the inner nature of things, appearing to do nothing while things continue to be done”.⁷ So in Byrne’s mind, if Sheng Ren works in harmony with the inner nature of things, it is called “Wu Wei”. For example, if the water is flowing downwards, let it flow, which is “Wu Wei”. Then what if the flood appears? Is “Sheng Ren let it” or “doing something effortlessly” called “Wu Wei”?

However, Hans-Georg Moeller thought “Wu Wei” was like Tao which is constantly without name. The Dao is “like the empty hub at the center of the ‘full’ spokes, the necessary pivot around which all activities circle and which thereby constitutes the unity and harmonious balance of the whole scenario”.⁸ In his mind, “Wu Wei” is the un-present of Dao. “The sage marks the position of the Dao in this ongoing process, the non-present in the midst of the present. The sage takes on no specific duty and does not take part on the discourse about the good, the beautiful, and the ugly. So he can let the world go on.”

Byrne compares “Wu Wei” to a state of effortless, non-striving, while Moeller takes “Wu Wei” as the center of the “full” spokes. They both try to catch the meaning of “Wu Wei”. However, it is never be the real connotation by Lao Zi.

R.B.Blakney thought that “Wei Wu Wei” cannot be translated literally and still render its meaning. “Clumsily, wei wu wei is to do without doing, to act without action. Put positively, it means to get along as nature does: the world get created, living things grow and pass away without any sign of effort.” He said “Wu Wei is man’s part; he is to be still, quiet and passive so that the Way, ultimate Reality, the universe of being, may act through him without let or hindrance. To use more familiar vocabulary, the idea is

6. Byrne, Patrick Michael, *Dao De Jing*[M], Santa Fe, New Mexico: Sun Books, Sun Publishing, 1991, p. 6

7. Byrne, Patrick Michael, *Dao De Jing*[M], Santa Fe, New Mexico: Sun Books, Sun Publishing, 1991, note 1, p. 14

8. Moeller, Hans-Georg: *Dao De Jing: A Complete Translation and Commentary* based on his German translation of the Mawangdui silk manuscripts version[M], Chicago: Open Court Publishing Company, 2007, pp. 5,6

to let God be God in you.”⁹ This is Blakney's “Wu Wei”, let God in to control everything while man can keep still, quiet and passive and nothing can not be achieved.

To conclude, translation of “Wu Wei” in above versions is a trying by various ways to catch the kernel of “Wu Wei”. The meanings from those, such as without purpose, without showing off, effortless, the necessary pivot and letting God in are actually a reflection of different aspects of “Wu Wei”. If translators' comprehensions only stay at that level, it is not only a distracting, a single-faceted, but also a wrong presenting of the original idea.

IV. Conclusion

All in all, the translation of Dao De Jing is like conducting a building of philosophy in the East to the West. The building in the East could not be moved directly to the West. We hope that Dao the translated versions of De Jing could be shown in the same way to its target readers as the text to its original readers. The translators should play both as a original reader and target creator. First they should learn and digest what they saw as the origin and then produce their own way of expression. It is easy to say, however, the change happens on both the ways.

Admittedly, the general comprehension and expression of “Wu Wei” by translators shows that they have tried their best to understand ideas from other culture. However, the translators' own cultural background and their first philosophical impression limit their comprehension of other culture and philosophy. Firstly, they simplified the idea of Chinese philosophy, Wu Wei. They tried to use one phrase to replace “Wu Wei”, a Chinese thought, which could not be interpreted even by its original language. Secondly, they superficially interpreters Lao Zi's thought, Wu Wei, only based on its literal meaning, such as “non-action”, “doing something effortlessly”. Thirdly, all their efforts are trying to get close to the kernel of Wu Wei. In other words, the interpreting of Lao Zi's thought is approaching to the key idea. Some of the translation touched a certain part of the kernel at a certain level. Some good translation is like trunk, ears, legs and etc to an elephant. The above mentioned meanings are at most parts of the elephant. Even all the parts put together does not make a living elephant. The full image of Lao Zi's thought can be shown in the west only by means of Lao Zi's way where subject, dialectical, roundly acceptance of other culture. Any prejudice, ignorance, domesticated, simplified or superficial idea would ruin the real meaning of other culture. All these shows that

9. Blakney, R. B.: *The Way of Life: Lao Tsu—The New American Library*(Mentor Books 129) [M], New York: Penguin, 1955/83, p. 45

the 20th century Western philosophy in fact did not reasonably accept and absorb the real idea from different cultures resulted from the limitation of interpreters' own cultural background. Interpreters must be open-minded to comprehend and accept other culture.

philosophy @ LISBON

Submissions

1. The mode of submission is by email attachment to: philosophyatlisbon@centrodefilosofia.com
2. In the body of the email, please include your full name, your University or Centre of Research, and the title of your paper. We'll acknowledge the receipt of your submission also by e-mail.
3. Papers can be written using the main European languages (Portuguese, Spanish, English, French, Italian, or German).
4. The papers should include an abstract and key-words.
5. The paper (included in the email attachment) should be prepared for anonymous refereeing. So please remove any direct or indirect self-identifying references, including your institution.
6. Papers not prepared for anonymous refereeing will not be read.
7. Papers can be submitted using Portable Document Format (.pdf), Microsoft Word (.doc), or Rich Text Format (.rtf). Please delete any kind of personal information included in the files (for instance, delete any direct or indirect information from document properties of Microsoft Word).
8. Papers will then be sent anonymously to the Advisory Committee to be analysed for publication.
9. The judgement for publishing will be notified by the Editorial Committee to the author by e-mail and we'll guarantee privacy in the decision.
10. philosophy@lisbon does not retain copies of rejected articles and they will be deleted from our files.
11. Only Papers on Philosophy will be considered. If the topic of your paper will not fit in the philosophical tradition please consider sending it to another journal.
12. Papers should be no more than 80.000 characters (no spaces included).
13. It is possible to use images or photos in your papers, but they'll be published only if they are in the public domain or if you have copyrights to do it. If that is the case, please express it with the © symbol near the legend of the image. philosophy@lisbon cannot be in any case responsible for any legal violation of the author's rights.
14. If your paper is accepted for publication you'll be invited to sign a copyright licence.

Instructions for Text Formatting:

As a rule, try to use the American Psychological Association guide [APA] for preparing your text.

1. Use a normal, plain font (e.g., 11-point Arial) for text; use a normal, plain font for footnotes or endnotes (e.g., 9-point Arial).
2. Single space for the main body of the text and footnotes/endnotes.
3. Use only italics for emphasis (not bold or underscore).
4. Use tab stops for indentation, not the space bar.
5. Abbreviations: Abbreviations should be defined at first mention and used consistently thereafter.
6. The list of References should only include works that are cited in the text and that have been published or accepted for publication.
7. Do not use footnotes or endnotes as a substitute for a Reference list.
8. Quote references in footnotes or endnotes by name and year, with page number separated by colon, in parentheses. Examples: (Smith 1986: 235); (Kant 1993: 325)
9. Reference list entries should be alphabetized by the last names of the first author of each work.

Examples of references:

Smith, J. (1986). Title. City: Publisher.

Smith, J. (1998). Article's title. *Journal Title*, 23, 123-133.

Smith, J. (1991). Title. In K. L. Black (Ed.). Title. (107-123). City: Publisher House.

10. For each figure, please supply a figure caption. Identify each figure by giving the original source in the form of a reference at the end of the caption.

11. When quoting an article from the internet, give the full html/url address, and also the reading date. Example: <http://www.network.com> [date: 12.March.2012]