

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFOP
ISSN: 2526-7892

TRADUÇÃO

PARA UMA FILOSOFIA DA LINGUAGEM E CRÍTICA DO CONHECIMENTO¹

Walter Benjamin

Tradução e apresentação: Anna Luíza Coli²

APRESENTAÇÃO

Nas primeiras páginas do sexto volume das obras completas de Walter Benjamin – projeto iniciado em 1970 a partir dos esforços iniciais de Theodor W. Adorno e Gershom Scholem – reúnem-se, sob o título geral “Para uma filosofia da linguagem e crítica do conhecimento”, alguns fragmentos e notas de estudo escritas por Benjamin entre 1916 e 1923. Tal como foram publicados, ou seja, a partir de um discutível critério temático e em um volume, por assim dizer, “marginal”³ do conjunto de suas obras, estes fragmentos parecem à primeira vista um amontoado de pensamentos tanto mais rudimentares em sua forma quanto surpreendentes em seu conteúdo. Neles, Benjamin se aventura em discussões sobre questões muito específicas de teorias da linguagem de Russell à problematização do posicionamento “fenomenológico” do conceito de *eidós*,⁴ bem como em análises minuciosas de problemas

1 Walter Benjamin - Gesammelte Schriften VI [pp. 9-53]. Título em inglês: “For a philosophy of language and criticism of knowledge”

2 Doutoranda pelas universidades de Wuppertal (Alemanha) e pela Charles University Prague (República Checa). Mestrado sobre Walter Benjamin pela UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) sob a orientação da Profa. Dra. Virgínia de Araújo Figueiredo. Endereço de email: annaluizacoli@gmail.com

3 O volume IV das Gesammelte Schriften, denominado “Fragmente vermischte Inhalts. Autobiographische Schriften” [em tradução livre: Fragmentos de conteúdos variados. Escritos autobiográficos], os editores reuniram as notas de estudos de Benjamin, subgrupadas, além do conjunto de notas apresentado aqui, em grupos temáticos como “moral e antropologia”, “filosofia da história”, “história e política”, dentre outros. Além destes subgrupos, também aparecem nesse volume alguns currículos e textos de apresentação das áreas de atuação de Benjamin e, por fim, um texto de comentário dos editores Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser sobre o projeto das Obras Completas. Exceto pelo texto no qual Benjamin descreve algumas de suas experiências com o uso de drogas, este volume não traz nenhum dos textos mais reverenciados e importantes de Benjamin. Ao contrário, justamente devido ao teor quase burocrático do volume – com a observação geral dos editores e as notas individuais de todos os fragmentos aí publicados, perfazendo 20% de todo o material –, ele acabou sendo por muito tempo obscurecido pelo conteúdo dos demais volumes. Nesse sentido é que me refiro a ele como “marginal”.

4 Benjamin rebate o artigo de Paul Ferdinand Linke “O direito da Fenomenologia”, publicado em

relacionados ao nome próprio, à palavra, à designação e ao problema da referência e da identidade. Malgrado essa aparente desconexão com suas reflexões sobre a arte e mais especificamente sobre a crítica de arte, o conjunto dos fragmentos de teoria do conhecimento aqui apresentados pela primeira vez em português,⁵ nos permitem adentrar o horizonte mais rigorosamente teórico sobre o qual Benjamin ergueu os pilares de sua teoria da crítica de arte. É neles que vemos as sucessivas tentativas de compreender e de conectar conceitos-chave da interpretação que Benjamin oferece do conceito de crítica de arte, tanto no primeiro Romantismo de Iena quanto em Goethe – como ideia e ideal, símbolo, torso –, como também do amadurecimento de conceitos centrais como alegoria e experiência.

O elo entre esses fragmentos e o conjunto da obra de juventude de Benjamin não é de todo evidente e manifesto, mas configura uma camada importante da discussão epistemológico-metodológica da filosofia de Benjamin. A questão do conhecimento ocupa um lugar de destaque ao longo de sua formação acadêmica (teses de doutorado e de habilitação), e tem no prefácio à obra “Origem do drama barroco alemão”, escrito como a tese de habilitação rejeitada pela universidade de Frankfurt am Main, seu ápice em complexidade e brilho. Essa obra, para além de sua incontestável importância no cenário filosófico contemporâneo, simbolizou por um lado a tensa relação de Benjamin com as restrições e exigências acadêmicas, num misto de renúncia e rejeição que o condenou a tantas dificuldades financeiras e pessoais e, por outro, a consolidação de seu nome como grande crítico de arte. Como crítico de arte é que o nome de Benjamin se tornou conhecido em primeiro lugar, não sem a contribuição de Hannah Arendt, que assim o definiu em um dos textos que o apresentou ao mundo,⁶ e que faria jus à definição que Benjamin outorgava a si mesmo.

A intenção desta breve apresentação não é a de alegar uma suposta arbitrariedade na quase absoluta desconsideração desses fragmentos nas análises da trama mais geral da teoria da arte em Benjamin por partes dos comentadores. Ao contrário, a natureza inconclusa desses materiais, repletos de frases incompletas, raciocínios atravessados por conversas e discussões privadas, como pequenos registros de uma efervescência do pensamento, da qual apenas uma pequena parte pôde ser conservada, é absolutamente incontestável. Nesse sentido, a mera tradução desses fragmentos pouco atenua o fato de que eles permanecem um “elo perdido” entre as considerações sobre a linguagem e a crítica do conhecimento e a teoria da crítica de arte. Esse trabalho de “costura” entre estas duas camadas só aparentemente separadas permanece uma tarefa a ser ainda realizada.

O objetivo desta apresentação é, para além oferecer esta breve contextualização, propor uma chave de interpretação da teoria da crítica de arte de Benjamin a partir de uma consideração da alegoria, conceito sobre o qual se pauta a discussão mais fundamentalmente estética em

1917 na revista *Kantstudien*, em que Linke teria apresentado uma teoria da abstração como demonstração de que os objetos eidéticos são dados de forma imediata, debate inserido no contexto das discussões sobre as obras de Edmund Husserl e sua fenomenologia.

5Com a exceção de dois dos fragmentos sobre o drama barroco, traduzidos pela primeira vez por João Barrento e publicados na edição portuguesa de *Origem do drama trágico alemão*, Ed. Assírio & Alvim, Lisboa, 2004. Ambos foram devidamente indicados na tradução que se segue.

6 No famoso artigo escrito por Arendt em 1968 para o jornal “*The New Yorker*”, posteriormente publicado como introdução a uma coletânea em que importantes textos de Benjamin ganhavam uma primeira tradução para o inglês em: BENJAMIN, W. **Iluminations**. Nova York: Schocken Books, 1969.

torno das diferenças estruturais entre a tragédia e o drama trágico ou drama barroco (*Trauerspiel*), sob a forma do amadurecimento das questões em torno da obra de arte e da crítica de arte, que podem ser retraçadas ao longo das discussões sobre o primeiro Romantismo de Iena e Goethe. Como busquei mostrar ao longo do trabalho sobre o *projeto* da crítica do conhecimento de Benjamin,⁷ o problema da crítica de arte arrastou consigo o espectro do problema em torno da experiência capaz de “traduzir” a verdade em linguagem, com a qual Benjamin já se ocupava desde seus primeiros envolvimento com os movimentos estudantis de Berlim e com a mística judaica. O problema da experiência verdadeira e de sua tradução em uma linguagem capaz de superar os limites das línguas humanas decaídas foi sendo aos poucos transformado na questão da recepção das obras de arte como testemunho histórico de uma verdade histórica até chegar ao problema da crítica de arte e do seu “método”, coroado pelo famoso prefácio “Epistemológico-crítico” do livro sobre o drama barroco alemão de 1928.⁸ A formação do Walter Benjamin crítico de arte deu-se, portanto, ao longo de seus trabalhos acadêmicos, e configurou-se claramente no momento da escrita da tese de doutorado de 1919, “O conceito de crítica de arte no romantismo alemão”,⁹ momento em que ele se afasta dos primeiros projetos de um extenso estudo sobre a obra de Kant em função precisamente do seu “pobre conceito de experiência”. Essa transição de um contexto de crítica do conhecimento para um de crítica de arte tem no problema da experiência – e em todo o espectro de problemas relacionados, como o da percepção, da diferença entre saber, conhecimento e verdade – seu epicentro. Esses fragmentos contribuem decisivamente para a reconstrução dessa trajetória que colocou a questão da arte e da crítica no centro do pensamento benjaminiano. Sua apresentação em uma revista dedicada à filosofia da arte não deixa de ter, dessa perspectiva, um evidente caráter de desafio.

Sobre a tradução: ao contrário da ordenação original dos materiais tal como apresentada no volume VI das obras completas, optei por dispor os fragmentos em uma ordem tanto quanto possível cronológica. Essa opção se justifica na medida em que é possível perceber um aprofundamento de determinadas questões e um abandono de outras. A disposição cronológica permite visualizar mais claramente como a questão da verdade vai se transformando em uma questão mais afeita à arte que à lógica do conhecimento. Confrontados com os textos maiores do mesmo período, a compreensão minuciosa dessas evoluções conceituais pode fazer toda a diferença. Os fragmentos aqui apresentados são, portanto, exatamente os mesmos reunidos na edição original da editora Suhrkamp. Para efeito de consulta à edição original, todo fragmento é precedido do número que foi a eles atribuído pelos editores alemães, e que corresponde simplesmente à ordem “temática” em relação à qual foram originalmente apresentadas.

7 Em dissertação defendida em 2013 pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, sob a orientação da Professora Dra. Virgínia de Araújo Figueiredo.

8 Escrito como tese de habilitação, o livro foi publicado sob o título “Der Ursprung des deutschen Trauerspiels”, “A origem do drama barroco alemão” na tradução brasileira de Sérgio Paulo Rouanet pela Editora Brasiliense, São Paulo, em 1984 e “Origem do drama trágico alemão”, na tradução portuguesa apresentada por João Barrento e publicada pela Editora Assírio & Alvim, Lisboa, em 2004.

9 “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”, “O conceito de crítica de arte no romantismo alemão” na tradução brasileira de Márcio Seligmann-Silva pela editora Iluminuras, São Paulo, em 2002.

TRADUÇÃO

[1916]

Fr. 14: Teses sobre o problema da identidade

[pp. 27-29]

- 1.) Todo não-idêntico é infinito, mas não se diz com isso que todo idêntico seja finito.
- 2.) A possibilidade de que o infinito seja idêntico será deixada *in suspensa* no que se segue e não será ainda abordada.
- 3.) O infinito não-idêntico pode ser não-idêntico de duas formas distintas:
 - a.) ao ser potencialmente idêntico e, portanto, não podendo ser atualmente não-idêntico. Este é o (atual) a-idêntico, o qual está além da identidade e da não-identidade, embora seja capaz de se converter apenas no primeiro, não no segundo.
 - b.) ao *não ser* potencialmente idêntico, e assim atualmente não-idêntico.
- 3.) Obs[ervação]: Resta pesquisar quais tipos de infinitude matemática caem sob *a* ou sob *b*.
- 4.) Na relação de identidade pode ocorrer somente *a*) e não *b*), e tampouco o caso do infinito pensado em 2).
- 5.) A relação de identidade é validamente pressuposta para o objeto de um juízo, mas ela não tem a mesma forma para o sujeito de um juízo nem para o infinito universal *a* da proposição *a* é *a*. Se a validade da relação de identidade é usada para o sujeito, disto resulta uma tautologia.
- 6.) A relação da tautologia com o problema da identidade se deixa apreender de forma distinta: ela surge de fato da tentativa de compreender a relação de identidade como um juízo.
- 7.) A relação de identidade não se deixa apreender como juízo, uma vez que o //28// primeiro *a* da proposição *a* é *a* é tão pouco sujeito do juízo quanto o segundo *a* é predicado de juízo; do contrário, do primeiro seria enunciado algo outro que o segundo *a*, e a este atribuído ainda algo outro que o primeiro *a*.
- 8.) A relação de identidade não é reversível. A comprovação desta afirmação deve ser ainda viabilizada. A proposição pode ser todavia tornada plausível, por exemplo, por meio da diferenciação linguística entre ‘eu’ e ‘mesmo’ (*ich und selbst*). A expressão “eu mesmo” (*ich selbst*) enfatiza a identidade do eu ou, ainda que não exatamente a deste mesmo eu, certamente a de um análogo na esfera da pessoa. Nesse caso, este eu mesmo não é reversível, e o mesmo é, por assim dizer, apenas a sombra interna do eu.
- 9.) O problema da identidade se deixa formular da seguinte forma: uma relação de não-reversibilidade consiste em uma relação que não pode ser tornada logicamente possível por nenhuma categoria de relação (substância, causalidade, reciprocidade).

[Estágio da identificação. Espaço e tempo. Passagem mais abrupta entre A e (a) a, passagem mais constante entre a (a) e a.]

10.) A proposição da identidade diz “*a é a*” e não “*a permanece a*”. Ela não anuncia a igualdade de dois estágios temporais ou espaciais distintos de *a*. Mas ela também não pode anunciar um determinado *a* espacial ou temporalmente, pois cada uma destas determinações já pressuporia a identidade. O *a* cuja identidade com *a* é anunciada na relação de identidade está, portanto, para além de espaço e tempo.

11.) A filosofia habitualmente se recusa a se ocupar do problema da identidade com base nas seguintes considerações: 1) Somente sobre o idêntico pode-se fazer enunciações e, conseqüentemente: 2) em toda análise sobre a identidade a própria identidade é já pressuposta, e assim a proposição *a é a* é uma obviedade no campo do pensamento, da qual nada pode ser inferido. As s 1) e 2) são, na realidade, obviedades no campo do pensamento, sobre as quais não se pode ignorar o fato de que sejam postulados lógicos elementares. No entanto, dizer que a proposição “*a é a*” decorre delas é um equívoco decisivo. Ambas as s dizem apenas que a enunciação só é possível na identidade, a qual, por sua vez, é já pressuposta em toda enunciação. Disso não se segue, todavia, que essa identidade seja idêntica a ela mesma, mas apenas que há uma identidade consigo mesma enunciada pela “*a é a*”. O primeiro *a* é portanto do mesmo modo <?> em si e para si uma identidade, mas não o é //29// consigo mesmo (i.e., com o segundo *a*), e da mesma forma o segundo *a* é em si e para si uma identidade, mas não o é nem com o primeiro *a* e, conseqüentemente, nem consigo mesmo. Como a identidade consigo mesmo – uma vez que sua possibilidade atesta a afirmação da identidade e é seu próprio conteúdo – se diferenciaria de uma identidade de outro tipo, e se esse outro tipo seria algo como uma identidade lógica formal do pensado como tal em contraste com a identidade do objeto consigo mesmo, deve permanecer em aberto. Somente segundo a proposição “*a é a*”, *a* é idêntico consigo mesmo, e somente o *a* dessa afirmação, mas não o objeto concreto (ver 5); de fato, nem o que é não-idêntico atualmente (ver 3 b) é idêntico consigo mesmo. O segundo tem apenas uma identidade lógico-formal enquanto objeto pensado; o primeiro participa de uma outra identidade metafísica.

Fr. 1: O juízo de designação

[pp. 9-11]

Como exemplo de um juízo de designação serviria o juízo

< a designa o lado BC de um triângulo.>

Sobre o sujeito *a* desse juízo deve-se notar o seguinte: ele significa um complexo fixável de forma sonora e escrita, e não a primeira letra do alfabeto, com o qual ele apenas coincide. Por causa dessa sua significação, esse sujeito não pode, sob a pressuposição de sua identidade, figurar em um outro juízo qualquer que estabeleça alguma conexão lógica com o primeiro. Pois em um eventual juízo *a igual a 52*, o sujeito seria diferente daquele do juízo tomado anteriormente. Isso esclarece o fato de que no primeiro juízo, *a* é um signo fixado de forma sonora e escrita mas, no segundo, ele significa o lado BC de um triângulo. – Dessa forma, a estrutura lógica do sujeito no juízo da designação é em princípio diferente da estrutura do sujeito nos demais juízos. De fato, neste último tipo de juízo só pode haver um sujeito capaz de ser, em princípio, idêntico aos sujeitos de outros juízos ligados a ele por uma possível

conexão lógica. – Uma predicação na qual há o sujeito e na qual é expressa a cópula “designa” é, no juízo da designação, diferente dos demais. A categoria da designação é completamente distinta de todas aquelas sobre as quais uma predicação pode ser fundada, ou seja, de categorias como Substância, Causalidade, etc., e distinta no sentido de que os juízos de designação não podem estabelecer uma relação lógica nem entre si nem com outros juízos. Isso é o que Russell perde de vista em seu paradoxo, cujo desenlace se dá da seguinte forma:

Russell *designa* uma palavra, à qual se pode atribuir sua significação como predicado (o sentido disso permanece em aberto) predicável. Ele designa uma palavra na qual isso não é o caso enquanto impredicável. Expressa no juízo, essa designação deveria ser assim formulada:

Predicável designa o predicado de um juízo que //10// diz que a uma palavra se pode atribuir sua própria significação como predicado.

Impredicável designa o predicado [de um juízo que diz que a uma palavra] não se pode atribuir sua própria significação enquanto predicado.

Os sujeitos nesses dois juízos são signos, i.e., eles significam apenas um complexo fixado de forma sonora e escrita. Enquanto signos, esses complexos só podem figurar nos chamados juízos enquanto sujeitos; outro predicado que o ali referido como predicado da designação não pode ser a eles adicionados. Forma-se por exemplo o juízo: Impredicável é predicável ou impredicável, o qual está na base no paradoxo russelliano, então o sujeito significa para ele: o juízo [“a uma palavra não pode anexar sua própria significação[?]”], e o fato de que esse sujeito seja um juízo e não uma palavra, revelam que o juízo que sustenta o paradoxo russelliano é falso ou sem sentido, uma vez que ele predica o sujeito de um tipo heterogêneo de conceito

A estrutura especialmente lógica do juízo de designação deve ser exposta também em relação ao predicado. I.e., a estrutura lógica do termo “designado” também deve ser formulável de forma imediata, e não, como visto acima, no que diz respeito ao sujeito.

Devemos distinguir entre juízos de designação e de significação. Em sua esfera, as investigações lógicas têm geralmente precedência. A logicidade essencial de um juízo não se manifesta na formulação “É verdade que...”, mas em sua transformação em um juízo de significação [“S é P *significa* que S é P [?]”. –

A significação inautêntica – a designação – deve ser diferenciada da significação autêntica. S é P não designa mas, antes, significa que S é P. “Impredicável” designa o predicado de um juízo determinado, “inacessível”, e que, no entanto, significa algo. Daí a diferença das palavras. Na significação há representação, na [designação] não.

A lógica, em seus problemas, não pergunta pelo direito, mas pela *significação* desse direito. O que significa que eu devo assim concluir (ou: por que eu devo concluir dessa forma?, e não: devo concluir dessa forma?) [?] O que *significa* identidade [?] Desta forma, a lógica analisa o significado com referência aos juízos.

A linguagem está baseada na significação, ela nada seria se //11// [não] tivesse também significado. Aqui está indicado de modo embrionário e vago a dupla ocorrência do significado na lógica da natureza linguística do conhecimento, a qual será esclarecida na filosofia da linguagem.

[1916/1917]

Fr. 15: Eidos e conceito

[pp. 29-31]

(Para P. Linke: O direito da fenomenologia - Kantstudien 1916)

P. F. Linke quer provar a teoria da abstração dos conceitos como solução para os problemas aparentes na medida em que mostra que os objetos eidéticos são dados de forma imediata. Todavia não é dito – e não se vê de modo algum claramente – que conceito e essência não sejam de modo algum a mesma coisa. Há essências de conceitos (naturalmente também uma essência do conceito) e conceitos de essências (e naturalmente ainda um conceito da essência). Ambas as esferas, a do conceito e a da essência, não apenas não coincidem parcialmente mas não coincidem em momento algum; antes, elas se correspondem em cada caso: há uma essência de cada conceito e um conceito de cada essência. A diferença entre ambas pode ser evidenciada em um exemplo: eu primeiramente me presentifico o *Eidos* deste mata-borrão vermelho diante de mim. Além disso ignoro o fato de que ele tem sua posição nesse transcurso temporal *real* e nesse local no espaço *real*. É //30// um ente essencialmente em uma determinada localização temporal e em um existente em um determinado lugar do espaço, todas essas palavras todavia entre aspas. Não é essencial que a posição no espaço e que o instante no tempo em que o mata-borrão necessariamente e a cada vez se encontra sejam “reais”; ignora-se aí o que invalida a Redução. / Formo a partir daí o conceito desse mata-borrão: ao mesmo tempo é essencial para este conceito, i.e., faz parte do seu conteúdo o fato de que este mata-borrão exista em um lugar no espaço *real* ou em uma ou mais unidades do tempo *real*. Em si mesmos, conceitos naturais como o de essência (segundo sua essência) são atemporais: mas é próprio ao conceito desse mata-borrão que ele exista neste ponto do tempo real, do espaço real; dito com outras palavras, a *efetividade* singular é essencial para o conceito, mas é, no entanto, inessencial para a essência. É próprio à essência desse mata-borrão que, *quando* dado na realidade, ele seja uma essência singular efetiva; eidético é justamente o não efetivo, o que existe internamente a um tempo eidético em um lugar eidético, independentemente de se há um tempo efetivo, um lugar efetivo, um existir efetivo. Mas – isso é agora evidente – é próprio ao *conceito* desse mata-borrão que o lugar no qual ele existe seja não um “lugar determinado” de forma eidética, mas de forma efetiva, que seja um lugar tanto determinado quanto singular e efetivo. Mas se se pretende salvar-se ao reivindicar o conteúdo desse conceito e ao estabelecer toda a determinação do “lugar determinado singular-efetivo” entre aspas – então entre as aspas se encontra um contrassenso, um contrassenso eidético uma vez que o efetivo singular não pode jamais ser essência.

Com isso uma teoria do conceito revela-se, antes como agora, necessária, mesmo quando as doações eidéticas da fenomenologia são imediatas. E todavia o exemplo acima já foi escolhido pelo fato de que a maioria das teorias do conceito (incluindo aquelas contra as quais, segundo Linke, a fenomenologia protesta) fracassa diante dele, ou seja, são refutadas por ele. Pois todavia: em qual sentido o conceito desse mata-borrão singular e efetivo, deste mata-borrão aqui e agora se deixa esclarecer, mesmo que apenas psicologicamente, através dos atos de apagar, de datilografar ou de prestar atenção[?]. Ou se quer afirmar que não haveria um conceito deste único e singular mata-borrão, o qual traz consigo sua singularidade //31// no que diz respeito ao seu existir em um tempo real e em um espaço real? / Muito

embora conceito e essência não sejam a mesma coisa, deve-se reivindicar para o conceito aquilo que Link reivindicou para a essência: é desnecessário se basear na comparação. Mesmo o conceito é baseado em seu próprio objeto na medida em que é o conceito “desse” objeto – e, mesmo quando esse *seu* objeto for um objeto singular efetivo, ele pode assim mesmo ser um conceito desse objeto singular-efetivo. Um Eidos de um objeto singular-efetivo não pode jamais corresponder ao Eidos do [que é] singular-efetivo nele. Esta é aparentemente a única diferença entre conceito e essência, que – quando conceito e essencial vêm a coincidir em termos de conteúdo, quando o conceito não se refere a um objeto singular-efetivo *como* seu objeto – diferença que significa todavia que, segundo sua forma, eles não *jamaiz* serão a mesma coisa. Isso se exprime ainda de uma maneira notável da seguinte forma: se por acaso o conceito de virtude deve coincidir com a essência em termos de conteúdo, então este conceito, igual à essência da virtude, imediatamente se deixa – se partimos do conceito: hierarquizar; se partimos da essência, agregar correlativamente: a saber, o conceito do conceito de virtude ou o conceito da essência da virtude. Não existe, contudo, uma essência da essência da virtude, dever-se-ia então trocar a essência pelo conceito. E justamente esse estado de coisas aponta para o fato de que não se deve adotar como rigoroso o discurso de uma igualdade de conteúdo entre conceito e essência: ele significa apenas que ambos poderiam se referir a algo idêntico, mas é algo *toto genere* diferente se eu disser de uma palavra que ela designa o conceito ou a essência de alguma coisa. Caso ambos – eles também podem – como de fato acontece, exceto em casos como o do exemplo abordado acima – refiram-se à mesma coisa, nem por isso eles deixam de ter uma estrutura radicalmente distinta, i.e., segundo sua essência. Tal distinção deve ser feita, no que diz respeito ao conceito, antes como agora, pela imprescindível teoria do conceito. Nela – e nisso se está de acordo com Linke – o discurso da “universalidade” dos conceitos precisará todavia desempenhar um papel menor do que até agora vem desempenhando. //32//

Fr. 2: Tentativa de resolução do paradoxo de Russell

[p. 11]

De um signo nada pode ser predicado. O juízo no qual uma significação é subordinada a um signo não é um [juízo] predicativo. Russell confunde juízo de significação e juízo de predicado.

Fr. 3: O fundamento da imediaticidade intencional

[pp. 11-14]

O fundamento da imediaticidade intencional adequado a todo significante, e assim primeiramente à palavra, é o nome. A relação entre palavra, nome e objeto da intenção é a seguinte:

- 1) nem a palavra nem o nome são idênticos ao objeto da intenção
- 2) o nome é algo (um elemento) no próprio objeto da intenção que dele se separa; eis porque o nome não é dado ao acaso

3) a palavra não é o nome, embora apareça na palavra ligado a outros elementos ou a um outro elemento (qual? Quais? Signos?).

A relação do signo com os referidos três conceitos:

4) o signo não designa o objeto da intenção e não designa nada no objeto da intenção – consequentemente

5) o signo não designa o nome como sendo algo no objeto da intenção (talvez haja signos de nomes, os quais seriam todavia signos em sentido inautêntico, símbolos)

6) o signo designa a palavra, ou seja, aquilo que aponta de modo imediato e todavia não necessário (como o nome) para o objeto da intenção.

Tais relações do signo com os referidos conceitos não são afetadas caso estejam, na palavra do nome, ligados a um signo ou a outro elemento.

Natureza particular da nomeação, em virtude da qual ela pode surgir como vinculada à *palavra*.

Símbolos não são signos autênticos, não devem nem mesmo //12// ser razoavelmente designados como signos de nomes, mas são anexos dos nomes, nomes de segunda ordem, i.e., que não existem na língua falada em que se baseiam os nomes de primeira ordem. (A mais fraca variação do símbolo, do nome de segunda ordem: brasão)

imediato e puro
intentio prima
o nome puro (refere-se à
substância ou à essência.
Todavia não é significante,
mas algo na própria coisa
que se refere à sua essência)

imediato e impuro
intentio secunda
a palavra significante
(contém o nome vinculado,
refere-se indistintamente
à essência)

mediato
intentio tertia
o mero signo
(refere-se ao significante)

Obs: conceitos não são intenções, mas objetos de intenções na medida em que a eles é atribuído um determinado índice de posicionamento epistemológico. Este último pode, sem exceção e em cada situação, tanto estar disponível quanto faltar. Por vezes pensamos conceitos (junto a outros objetos), todavia nunca pensamos *por meio* de conceitos, mas por meio de intenções.

No juízo: ‘esta proposição pertence à matemática’, o sujeito “esta proposição” não designa um conceito universal (como o faz, por exemplo, “proposição”), mas algo singular. Ou bem “esta” (enquanto sujeito do *juízo*) não é um conceito, ou bem existem, portanto, não apenas conceitos universais, mas também conceitos singulares significam¹⁰ que atribuem signo. No primeiro caso, seria necessário recorrer à suposição de significados aos quais nenhum

10 No sentido de “atribuir um signo”. No original “kennzeichnend”. (NT)

conceito poderia ser atribuído; a saber, ao objeto significado enquanto singular. Riehl admite que conceitos singulares podem significar.¹¹ //13//

Percebe-se que todos os lógicos veem as palavras como um signo imediatamente disponível, enquanto os teóricos da linguagem não o admitem de modo algum.

Significação e conceito de um lado, palavra e signos linguísticos de outro, são por sua vez empregados por Riehl (Contribuições para a lógica, [I i,] p. 3) como sinônimos.

Dois conceitos – como Riehl acertadamente expõe – jamais são idênticos. Assim, por exemplo, o conceito do triângulo equilátero não é idêntico ao conceito do triângulo equiângulo. O juízo ‘o triângulo equilátero é equiângulo’ não se deixa proferir na forma: ‘o conceito do triângulo equilátero é o conceito do equiângulo’. O triângulo equilátero enquanto conceito nada tem a ver com o equiângulo enquanto conceito.

I O objeto: triângulo

II O conceito: triângulo

III A essência: triângulo

(puro nome)

IV A palavra: triângulo

V O signo:

O juízo se refere ao objeto por meio do conceito. O conceito é usado com o propósito da identificação do objeto.

Intenciono: “esta mesa”

Esta mesa é o intencionado M é S

Esta mesa é de madeira M é P

S não é P

O intencionado significa:

- 1) O objeto ao qual se refere o intencionar
- 2) O objeto que produz o intencionar justamente nessa relação \neq (poder-se-ia chamá-lo por exemplo de intencionamento (*Meinheit*))

A relação do conceito com o objeto não é uma relação intencional, mas uma relação de descendência; o conceito é descendente do //14// objeto; lhe é aparentado. Ele é um objeto parente. Os conceitos são objetos que preparam os enunciados sobre os objetos originários.

11 Também aqui no sentido da atribuição de signos. No original “kennzeichnende Begriffe” (NT)

Esses enunciados se realizam na forma de juízos, não de conceitos. Os conceitos são subsumidos em juízos. (Juízos também não são intenções, mas objetos, proposições em si.)

Relações entre conceitos jamais podem ser objetos de juízos, somente de definições.

Fr. 4 – I Objeto: triângulo

[pp. 14-15]

I O objeto: triângulo

II O conceito: triângulo

III A essência: triângulo

IV A palavra: triângulo

V O nome: triângulo

VI O signo:

Sobre VI: O signo nunca se refere ao objeto porque nele não habita nenhuma intenção, mas o objeto, no entanto, só é alcançável à intenção. O signo não se refere necessariamente ao assinalado (*Bezeichnete*); ele tampouco se refere ao objeto, uma vez que ao objeto se abre apenas a necessária e interna intentio. O signo se refere ao significante para o objeto, ou seja, por exemplo, à palavra “triângulo” ou ainda ao signo matemático do triângulo (os objetos matemáticos não são de fato significados somente pela palavra).

Sobre V: O nome “triângulo” existe tanto quanto os nomes da grande maioria dos objetos na língua. Ela só sabe para si palavras nas quais se ocultam os nomes. Em virtude do nome, as palavras têm sua intenção no objeto; por meio do nome elas participam dele. O nome não é puro nelas, mas é vinculado a um signo (ver sob IV). O nome é o análogo do conhecimento do objeto no próprio objeto. O objeto se decompõe em nome e essência. O nome é mais que essencial, ele designa a relação do objeto com sua essência. (?)

Sobre IV: Comunicação, símbolo, signo e nome em palavra. A palavra deve se constituir a partir destes quatro elementos. //15//

Palavra é um elemento linguístico de incomparável simplicidade e da mais alta significação. A teoria do conceito deve estabelecer como fundamento que a *palavra* é sua base em todo e qualquer sentido. A partir daqui se acumulam no conceito forças extraordinárias, relações altamente significantes da sua função lógica com a metafísica. O juízo não pode, desse modo (mesmo que em um plano inteiramente diverso), obter aquela significação elementar no contexto metafísico que o conceito obtém através da base da palavra, pois a proposição que constitui sua base não é caracterizada por tão incomparável inteligibilidade.

Na palavra está a “verdade” [;] no conceito [;] intentio ou quando muito conhecimento, mas de forma alguma verdade.

[1917]

Fr. 16: Percepção é leitura

[p. 32]

Na percepção o útil (bom) é o verdadeiro. Pragmatismo. A loucura é uma percepção estranha à da comunidade. / A acusação da loucura contra os grandes reformistas científicos. Incapacidade da maioria de diferenciar entre conhecimento e percepção. Percepção diz respeito aos símbolos. Antiga forma de lidar com a loucura.

Fr. 17: Sobre a percepção em si

[p. 32]

Percepção é leitura.

Legível apenas no plano do que aparece.

[...]

A configuração do plano é – conexão¹² absoluta.

Fr. 18: Notas sobre a questão da percepção

[pp. 32-33]

Há três configurações no plano absoluto: Signo, percepção, símbolo. A primeira e a terceira devem *aparecer* na forma da segunda.

O signo pode ser lido e escrito.
a percepção só pode ser lida
o símbolo não pode ser nem lido nem escrito.

Além disso, as relações que se referem ao símbolo estão ainda por determinar. Deve ser determinado

- 1) a relação da percepção com o signo
- 2) a relação do signo escrito com a linguagem

[Proposição: tudo o que aparece em um plano pode ser tomado como configurações no absoluto]

Sobre 1) Signo diz respeito a uma configuração no plano absoluto à qual se pode em princípio atribuir uma infinita variação do que é através dela significado, mas que, em sua a cada vez

¹²*Zusammenhang* pode ser corretamente traduzido tanto como configuração/contexto como conexão. É importante considerar, portanto, que esse termo é o mesmo que Benjamin emprega em seu livro sobre o romantismo alemão, o qual foi traduzido por Márcio Seligmann-Silva por “conexão”, “infinitude de conexões”, o que se aplicaria também à situação presente. (NT)

sucessiva ocorrência, deve ser atribuída necessariamente a partir dos significados infinitamente possíveis de acordo com o contexto em que ocorrem.

A percepção se diferencia do signo pelo seguinte: ela não é configuração no plano absoluto, mas o plano absoluto configurado. Disso se segue que, em relação a ela não se pode mais falar de uma “ocorrência” //33// no sentido acima referido, pois com isso desapareceria o critério da inteligibilidade do a cada vez atribuído; tampouco se pode falar de significação, uma vez que ele tem essa inteligibilidade como pressuposto.

A percepção não é inicialmente uma quantidade infinita de significações possíveis, mas uma quantidade infinita de interpretações (*Deutungen*) possíveis a serem concedidas. A interpretação não é transparente àquilo que se interpreta. A interpretação se refere ao interpretado (*Gedeutete*) existente; a significação¹³ se refere ao significado, que não existe. A interpretação é determinada em sua relação com a significação, o seu esquema, o cânone da possibilidade de que uma coisa significativa possa significar algo. Esse esquema (o cânone da significação) é a significação de uma significabilidade (*Bedeutbarkeit*). É quando atribuímos uma significabilidade a uma configuração no plano do significado que a interpretamos. Interpretar algo significa lhe atribuir, como um significado, a significabilidade como significativa. As possibilidades de interpretação da percepção são infinitas, mas igualmente em relação a qualquer “em cada caso e a cada vez” (o que não afeta a ocorrência) a ser ainda determinado. A interpretação de uma configuração no plano absoluto corresponder à sua chave. A percepção, diferentemente da escrita, não deve ser confundida com algo significativo, isto é, sua chave não é aí aplicável. O problema da percepção recai, assim, em um problema da “chave pura”.

O percebido é uma chave pura do plano absoluto configurada.

Fr. 19: Sobre a percepção

[pp. 33-38]

I Experiência e conhecimento

É possível manter as supremas determinações que Kant conferiu ao conhecimento e, apesar disso, contradizer sua concepção epistemológica da estrutura do conhecimento da natureza ou experiência. Essas elevadas determinações de conhecimento se baseiam no sistema das categorias. Como se sabe, Kant não estabeleceu essa determinação como única, mas tornou a validade das categorias para a experiência da natureza dependente da sua relação com contextos determinados //34// espaço-temporalmente. Sobre essa explicação de dependência da validade das categorias é que se baseia a oposição de Kant à metafísica. A alegação da possibilidade da metafísica pode ter todavia ao menos três significados distintos, dos quais Kant afirma a possibilidade positiva de uma e questiona aquela das outras duas. Kant escreveu uma metafísica da natureza na qual ele lida com a parte da ciência da natureza

13 Significação aqui traduz *Bedeutung*, uma vez que a forma no participípio passado “significado” foi reservado para traduzir a forma correspondente no alemão, ou seja, *Bedeutete*, que se refere ao objeto que recebe a significação e, portanto, ao significado enquanto tal. (NT).

que é pura, i.e., aquela que não emerge a priori da experiência, mas apenas da razão na medida em que o conhecimento determina a si mesmo como sistema da natureza; o conhecimento então investiga o que pertence ao conceito da existência de uma coisa em geral ou de uma coisa em particular. Nesse sentido, a *metafísica* da natureza deveria ser designada como constituição apriorística das coisas da natureza com base nas determinações do conhecimento da natureza em geral. Este significado da metafísica poderia agora facilmente conduzir, com seu conceito de experiência, a seu colapso total, e não havia nada que Kant temesse tanto quanto esse abismo. Ele tentou inicialmente evitá-lo no interesse da certeza do conhecimento da natureza e, sobretudo, no interesse da integridade da ética na medida em que atribuiu todo conhecimento da natureza e, portanto, também da metafísica da natureza, não apenas a espaço na condição de seus conceitos ordenadores, como ainda os tornou *toto coelo* determinações diferentes das categorias. Assim, desde o início evitou-se um centro epistemológico uniforme, cuja força gravitacional todo-poderosa poderia ter arrastado para si toda a experiência; e, por outro lado, criou-se a necessidade de um fundo de experiência *a posteriori*, ou seja, senão a conexão, pelo menos a continuidade entre conhecimento e experiência foi rompida. Como expressão da separação entre as formas da intuição e as categorias, surgiu a assim chamada “matéria das sensações”, artificialmente afastada do centro vivificante da conexão categorial por meio das formas de intuição, nas quais ela foi só incompletamente absorvida. Assim realizou-se a separação entre metafísica e experiência, o que significa, nas palavras de Kant, a separação entre conhecimento puro e experiência.

O receio de um uso entusiástico da razão, dos excessos de um Entendimento que já não se refere a nenhuma intuição, a preocupação com a preservação da peculiaridade do conhecimento //35// ético, todavia, podem não ter sido os únicos motivos desse arranjo fundamental da crítica da razão pura. Além disso, o poderoso componente desses motivos foi a decisiva rejeição do terceiro conceito de metafísica (quando nomeadamente o segundo designa o segundo dos usos limitados das categorias, ao qual Kant então se refere como uso transcendente). Este terceiro conceito da possibilidade da metafísica é o conceito da *dedutibilidade* do mundo a partir do princípio ou configuração suprema do conhecimento ou, dito de outra forma, o conceito de conhecimento especulativo no próprio sentido da palavra. É muito estranho que Kant, por interesse da aprioridade e da logicidade, estabeleça uma acentuada descontinuidade justamente onde os filósofos pré-kantianos, movidos pelos mesmos interesses, buscaram criar a mais íntima continuidade e unidade, a saber, a mais íntima ligação entre conhecimento e experiência através da dedução especulativa do mundo. Aquele conceito de experiência que Kant relaciona com o conceito de conhecimento, por sinal nunca na forma da continuidade, nem de longe tem a plenitude do conceito de experiência dos filósofos anteriores. Trata-se do conceito de experiência científica. Mesmo este conceito ele buscou derivar tanto quanto possível do parentesco com o conceito vulgar de experiência, por um lado – até porque essa derivação era apenas parcialmente possível – e, por outro, mantê-lo a determinada distância do centro de conexões de conhecimento; mesmo essas duas determinações no fundo negativas daquele conceito de “experiência científica” resultaram (satisfatoriamente) da doutrina do apriorismo das duas formas da *intuição*, em contraposição ao apriorismo das categorias e, justamente por isso, também em contraposição ao apriorismo das demais formas da intuição aparentes.

Devemos supor que o interesse de Kant em reprimir os fantásticos voos vazios do pensamento deixar-se-ia realizar de um modo distinto daquele através da doutrina da estética transcendental. Muito mais importante e difícil, no entanto, é a questão da sua posição diante do conhecimento especulativo. Pois nessa relação, a via do pensamento da estética

transcendental é a contradição que se opõe a toda transformação do idealismo transcendental da experiência em idealismo especulativo. Sobre o que se baseia a resistência de Kant à ideia de uma metafísica especulativa //36//, ou seja, ao agregado do conhecimento a ser apreendido dedutivamente? Esta questão é tanto mais justificada quanto os esforços da escola neokantiana insistem na superação da distinção rigorosa entre formas da intuição e categorias; mas com a superação dessa diferença, a transformação da filosofia transcendental da experiência em uma filosofia transcendental, mas especulativa, parece realmente se expandir quando, como pensamento especulativo, compreende-se um pensamento que deduz todo o conhecimento de seus princípios. Talvez seja razoável supor que, em um momento em que a experiência se afundava em uma superficialidade extraordinária e na ausência de Deus, o interesse filosófico, quando sincero, não pôde mais ter tido nenhum interesse no resgate dessa experiência para o conceito de conhecimento. Deve-se admitir que talvez haja, em toda metafísica especulativa anterior a Kant, uma confusão entre dois conceitos de experiência; mas não foi a partir dessa confusão que Espinoza demonstrou urgente interesse pela dedutibilidade da experiência, enquanto Kant, em seu tempo, teve de recusá-la a partir da mesmíssima confusão. Pois é o conceito imediato e natural de experiência que deve ser diferenciado do conceito de experiência no contexto do conhecimento. Com outras palavras, essa confusão consistiu na confusão dos próprios conceitos: conhecimento da experiência e experiência. Para o conceito de conhecimento, a experiência é apenas a novidade a ele subjacente, pois se trata tão somente da própria experiência sob outra forma; já a experiência como objeto de conhecimento é a manifestação uniforme e contínua do conhecimento. Por mais paradoxal que pareça, a própria experiência não acontece de modo algum no conhecimento da experiência, e isso justamente porque esse conhecimento da experiência é, deste modo, uma configuração de conhecimento. Mas a experiência é o símbolo dessa configuração de conhecimento e está, dessa forma, em uma ordem completamente distinta daquela. Talvez a expressão ‘símbolo’ tenha sido escolhida de forma infeliz; o ‘símbolo’ aqui deve apenas expressar a diferença entre as ordens, que talvez possa ser esclarecida em uma imagem: quando um pintor se senta diante de uma paisagem e, como costumamos dizer, retrata-a, não é a própria paisagem que surge em sua gravura; poder-se-ia no máximo designá-la como o símbolo de sua configuração artística e, assim, atribuir-se-ia //37// à gravura uma dignidade superior, o que seria plenamente justificável. / A confusão pré-kantiana entre experiência e conhecimento da experiência domina ainda Kant, mas a imagem de mundo se modificara. Se o símbolo da unidade do conhecimento que denominamos experiência, fora outrora um símbolo superior, e se a experiência de outrora, mesmo que de uma plenitude confusa, era divina e próxima de Deus, então a experiência do esclarecimento privou-a progressivamente desta plenitude. Sob essa constelação, o interesse filosófico fundamental pela dedutibilidade do mundo, interesse fundamental do conhecimento, foi prejudicado precisamente porque aquela confusão entre experiência e experiência de conhecimento perdurou. Já não havia mais nenhum interesse na necessidade do mundo, mas todo o interesse recaí sobre a consideração de sua contingência, sua indedutibilidade, pois estava-se diante daquela experiência sem Deus, da qual se acreditava erroneamente que os primeiros filósofos teriam querido deduzir ou teriam efetivamente deduzido. Mas deixou-se de perguntar por aquela “experiência” que só poderia ter sido deduzida caso ela fosse conhecimento. A diferença entre “experiência” e conhecimento da experiência foi tão pouco reconhecida por Kant quanto por seus antecessores. Aquela “vazia experiência sem Deus” não deveria mais ser dedutível, não havia mais qualquer interesse nela, assim como, apesar de todo o interesse, mesmo a experiência mais divina nunca foi nem será dedutível e, como Kant não quis deduzir aquela experiência vazia, ele esclareceu a não-dedutibilidade da experiência no conhecimento. Com isso se torna

agora claro o fato de que tudo depende da pergunta de como o conceito “experiência” se comporta no termo “conhecimento da experiência”. Em primeiro lugar é necessário esclarecer que o uso feito da linguagem acima não foi incorreto, isto é, que de fato a “experiência” que experienciamos na experiência é a mesma e idêntica àquela que reconhecemos no conhecimento da experiência. Sob esse pressuposto é necessário perguntar: em ambos os casos, em que se baseia a identidade da experiência e em que se baseia a diferença de comportamento em relação a ela, uma vez que ela é experienciada na experiência mas, no conhecimento, ela é deduzida.

Filosofia é experiência absoluta deduzida como linguagem na configuração simbólico-sistemática. //38//

A experiência absoluta é, para a intuição da filosofia, linguagem; linguagem entendida todavia como conceito simbólico-sistemático. Ela se especifica em tipos de linguagem, dentre os quais a percepção; as doutrinas sobre a percepção, assim como sobre todos os fenômenos imediatos da experiência absoluta pertencem à ciência filosófica em sentido amplo. Toda a filosofia, incluindo a ciência filosófica, é doutrina.

Notas

Conhecer é ser no ser do conhecimento.

[1917/1918]

Fr. 20 – Para a conclusão perdida da nota sobre o simbólico no conhecimento

[pp. 38-39]

Nela, a pesquisa da natureza de Goethe foi concebida como representante do autêntico conhecimento teórico realizado em símbolos. Os símbolos pelos quais a natureza é reconhecível se revelaram para Goethe não nas analogias poéticas, mas nas intuições visionárias. O proto-fenômeno é um conceito simbólico-sistemático. Ele o é enquanto Símbolo Ideal [.] Ele também foi tratado naquela conclusão perdida como Ideia. Mas em que sentido? No sentido puramente teórico no qual os conceitos derivam da Ideia. No sentido da Ideia como tarefa. – O Ideal, ao contrário, apresenta a relação com a arte ou, mais exatamente, com a percepção.

Percepção é constitutiva nas ciências naturais descritivas. Ou seja: tanto na física quanto na química, o domínio teórico pode abstrair da intuitividade, mas não nas ciências biológicas. Onde se trata de vida, trata-se de intuitividade, de percepção. Na vida há um momento irreduzível da percepção, ao contrário dos fenômenos físicos e químicos.

Foi também em relação à pesquisa de Goethe sobre a natureza e a poesia que a natureza foi descrita como o caos dos símbolos, não ordenado nem governado religiosamente ou apocalipticamente. E isso particularmente em relação à segunda parte do Fausto. //39//

/ Acrescentar àquele ensaio:

[A] ontologia não serve em absoluto ao conhecimento do verdadeiro enquanto sob ‘verdade’ entende-se algo interno a essa ontologia ou interno a um mundo exterior. Para tornar isso mais claro, é decisivo conceber a distinção radical entre a verdade e as verdades, ou melhor, os conhecimentos. A verdade não é algo capturado e confinado na ontologia, mas está baseada na relação da ontologia com os outros dois membros do sistema. O sistema tem uma estrutura segundo a qual os conhecimentos da ontologia estão nele como que pendurados em suas paredes. A ontologia não é o palácio. Para continuar na imagem: os conhecimentos da ontologia devem preservar a dimensão dos quadros. Para esclarecer a imagem: todos os conhecimentos devem, por meio do seu conteúdo simbólico latente, ser o portador de uma poderosa intenção simbólica que classifica o próprio sistema sob a denominação de ontologia, cuja categoria decisiva é a doutrina e também a verdade, mas não o conhecimento. A tarefa da ontologia é carregar os conhecimentos com intenções simbólicas de tal forma que eles se percam e se deixem absorver na verdade ou na doutrina sem todavia justificá-las, pois sua justificação é revelação, linguagem.

Para voltar à imagem: encher as paredes do palácio com imagens até que as imagens apareçam como sendo a própria parede.

Essa intenção poderosa de impregnar simbolicamente todo o conhecimento é a razão do misticismo kantiano. Sua terminologia é mística; ela está absolutamente determinada pelo esforço de atribuir aos conceitos da origem nela identificados toda a carga simbólica, a dimensão inconspicuamente glorificante do conhecimento autêntico, dos quadros do palácio. Toda meticulosidade é apenas orgulho do mistério desse seu nascimento, o qual a crítica não pode erradicar, mesmo que ela não o compreenda. Nisto consiste o esotérico de Kant. // O papel do sistema, cuja necessidade é evidente somente para aqueles filósofos que sabem que a verdade não é uma configuração de conhecimento, mas uma intenção simbólica (dos seus membros do sistema entre si) foi desempenhado em Platão justamente pelo DIÁLOGO. //40//

Fr. 21: Acréscimos a: sobre o simbólico no conhecimento

[p. 40]

É do domínio da filosofia e do conhecimento filosófico que tenha uma pretensão radical sobre a verdade, e com efeito, sobre sua totalidade, o diferenciar fundamentalmente a visão orientada às verdades daquela orientada a uma única verdade, a qual não apenas legitima e infalivelmente se revela a cada contemplação precisa de uma obra de arte, mas que presumivelmente também está igualmente presente no trabalho de cada artista aqui e acolá. Essas verdades contêm “verdade”, a saber, aquela que almejam os filósofos; mas elas não a apontam, como o filosófico (em intenção inferior), através da sistemática filosófica (em intenção superior). O mundo do pensamento de Goethe é representativo daquela visão não-filosófica direcionada à verdade, nomeadamente artística ou musical no sentido estrito. Mas deve-se lembrar com igual justiça de Jean Paul e, em outros aspectos, das máximas de Balzac sobre as pessoas; na intenção particularmente “teórica” mas nem por isso não-filosófica das visões de Humboldt sobre a linguagem, emergem as cores de Kandinsky.

Fr. 30: A tarefa infinita

[pp. 51-52]

a) como justificativa da autonomia. A tarefa *infinita* não é dada (como pergunta). A ciência não necessitaria da quantidade infinita de todas as possíveis perguntas sobre o mundo e sobre o ser. Segundo sua forma (e *não* segundo sua matéria), a ciência é tarefa infinita. O que significa tarefa infinita segundo sua *forma*? Não significa uma tarefa cuja *solução* (segundo o tempo ou não) seja infinita. Infinita é aquela tarefa que não pode ser dada. Onde fica, todavia, a tarefa infinita se ela não pode ser dada? Ela se encontra na própria ciência ou, antes, ela é a ciência. A unidade da ciência se baseia no fato de que ela não é a resposta a uma pergunta finita, de que ela não pode ser *perguntada*. A unidade da ciência se baseia no fato de seu agregado tem mais potência do que o agregado de todas as perguntas numeralmente infinitas, finitas, i.e., dadas e formuláveis pode exigir. Isso significa que a unidade da ciência se baseia no fato de que ela é uma tarefa infinita. Como tal, não se pode lidar com ela de fora, mesmo na forma da pergunta //52//, ela é autônoma. / A ciência nada mais é que tarefa infinita.

b) como justificativa do método: A unidade da ciência consiste na *infinitude* de sua tarefa. Isso significa que a ciência é perpassada pela solução de sua tarefa. A tarefa da ciência é a solucionabilidade por excelência. À ciência é atribuída aquela tarefa cuja própria solução permanece nela mesma, o que significa todavia que sua solução é metódica. A tarefa atribuída à ciência é aquela da solucionabilidade.

Como se delineia a relação entre a tarefa infinita e a solução no conceito de tarefa infinita?

A unidade da própria ciência não é nem finita nem infinita mas, enquanto tarefa, ela é infinita.

Não faz sentido dizer que a tarefa da ciência é infinita!!

A infinitude da tarefa faz com que todas as qualidades da ciência apareçam como *formais*, não como materiais:

Autonomia (formal – nenhuma tarefa material *atribuída*
material – independência em relação a outros valores)

Método (formal – todo progresso, toda solução da ciência é metódica
material – toda solução põe uma nova tarefa

À ciência não corresponde uma análise infinitamente numerosa, mas ela é uma síntese infinita absoluta (não relativa). A ciência não é nem solução nem consiste em tarefas: daí “tarefa infinita”.

[1918]

Fr. 22: Tentativa de provar que a descrição científica pressupõe um sucesso de sua explicação

[pp. 40-42]

A prova desta proposição deve ser dada numa base experimental inicialmente apenas para o domínio da física, como fundamento existente para a ciência dos fenômenos naturais.

O problema da descrição física é ao mesmo tempo aquele do experimento, pois uma descrição física de um processo deve ser considerada como a apresentação de um experimento, já que, sob outra forma, ela seria irrelevante para a física. Trata-se portanto de investigar o lugar lógico do experimento na física.

Um experimento bem-sucedido não concede ao pesquisador nada mais do que certas medidas para uma equação na qual estes números haviam permanecido imprecisos, i.e., indeterminados. Por conseguinte, a finalidade do experimento não consiste, de modo algum, em determinar esses números específicos como tais mas deve, em vez disso, averiguar se o estabelecimento da lei física em questão diz respeito a um elemento mensurável em um processo natural. (Por exemplo, o experimento da queda diz respeito ao //41// momento mensurável de um objeto 'o' em queda livre). A lei da natureza em questão deve, portanto, ser estabelecida antes do experimento, e o experimento apenas testa se a hipótese subjacente a esta lei da natureza se aplica à realidade contingente em que o experimento é realizado. Esta hipótese, cuja validade para a experiência (contingente) será comprovada no experimento, de forma alguma se baseia numa observação ou descrição prévia do fenômeno natural em questão.

Evidentemente não se trata aqui de estabelecer a sequência das coisas na psique do pesquisador, mas apenas de saber se a observação ou a descrição atenta de um processo natural deve, logicamente, fornecer a *justificação legítima* para o estabelecimento de uma hipótese sobre ele. Se se puder provar que este não é o caso, então toda dignidade científica da descrição e da observação que não a do experimento é omitida. A origem lógica da hipótese, contudo, não está na experiência, mas na tarefa de, uma vez pressuposta a existência de fenômenos, salvá-los, i.e., de apreender e registrar neles um momento da necessidade, um momento matemático. Nessa pressuposição reside todavia um momento de contingência, e isso porque só podemos pensar a necessidade de modo absoluto na esfera da matemática. A experiência é contingente justamente por isso, na medida em que não podemos pensar a necessidade (a matematicidade) dos fenômenos de forma imediata. Consequentemente permanece válido o problema o platônico segundo o qual se quisermos pensar um mundo, temos que τὰ φαινόμενα σφίξειν. Isso é o que faz a hipótese. Com referência às proposições matemáticas, a hipótese pensa os fenômenos a partir do mais alto grau de matematicidade. A física é, portanto, a ciência dos fenômenos, ainda que apenas *possíveis*, cujo essencial é o máximo de matematicidade particularmente pensável. Até aqui a física pode chegar sem qualquer recurso à experiência e, por conseguinte, tampouco à observação e ao experimento. Oferece-se contudo uma possibilidade incomparável de verificar a necessidade das leis físicas. Trata-se da questão de saber se elas se aplicam à nossa experiência (ao nosso mundo aparente), i.e., o experimento. Mas o valor das leis físicas consiste agora tão pouco no fato de que elas se aplicam imediatamente à nossa experiência, que esse tipo de validade é apenas //42// sintomática de um outro tipo de validade, a verdadeira. Se uma lei física se aplica plenamente ao nosso mundo contingente de experiências, isso significa que ela possui o mais alto grau de matematicidade dos fenômenos em geral (apenas os fenômenos podem ter matematicidade). Se o nosso mundo da experiência não fosse inteiramente contingente, então a validade de uma lei física nesse mundo não afirmaria não significaria nada para sua necessidade; mas o nosso mundo de fenômenos, por ser contingente, responde tão somente à pergunta pelo absolutamente necessário nos fenômenos, a saber, pelo matemático. Se o

nosso mundo de fenômenos não fosse contingente, então não poderíamos ter uma física e tanto menos teríamos necessidade dela.

No experimento, portanto, a questão da dignidade sistemática (i.e., da matematicidade) de uma hipótese é respondida na forma da resposta à questão da sua validade para a nossa experiência. Todavia, uma física sem experimento é em princípio possível porque permanece o fato de que o experimento é apenas um instrumento metodológico para verificar a relação da hipótese com a matemática, que em princípio deve poder ser encontrada no pensamento.

Por conseguinte, a hipótese não se baseia na observação de sua justificativa legítima. Disse-se que o único lugar em que a experiência ocupa na física é aquele do experimento, que é, em primeiro lugar, um recurso metodológico contornável e, em segundo lugar, caso ele se torne uma verificação da lei da natureza, então esta já pressupõe sua própria explicação. Assim, se a observação enquanto origem lógica da hipótese não é questionada, e além disso o experimento (a observação) ou sua descrição têm a validade da respectiva lei da natureza (sua explicação) como pressupostos de seu sucesso, então a descrição científica de um processo pressupõe sua explicação.

Descrição e explicação: a apresentação de um determinado experimento é a descrição de um processo físico, a lei física, que é verificada no experimento, sua explicação. //43//

Fr. 23: Conceitos não podem...

[p. 43]

Conceitos não podem ser de modo algum pensados, somente juízos. I.e., juízos são imagens de pensamento.

Mas pode o humano, enquanto ser empírico, pensar? Seria o pensar no sentido de uma atividade, assim como o martelar, o costurar, ou não seria ele uma atividade direcionada a algo, mas um *Intransitivum* transcendente, tal como ir é empírico?

Fr. 32: Ambiguidade do conceito de “Tarefa Infinita” na escola kantiana

[p. 53]

Primeiro significado deste conceito: sua meta está na distância infinita, no sentido de que toda a extensão desta distância é medida progressivamente a partir de cada ponto do percurso como um cume que parece se afastar cada vez mais quanto mais dele nos aproximamos, e no qual os vales que os separam de outros cumes, inicialmente ocultos, se revelam. Mas se o local da meta, mesmo que afastado, permanecesse constante, poder-se-ia pensar que o progresso não traz sequer uma mudança na percepção da infinitude da meta, dado que ele se abre ao olhar desde o início em um único estrato. Mas uma tal infinitude poderia ser afirmada apenas empiricamente, nunca de modo a priori.

Segundo significado do conceito: em virtude do discernimento alcançado, pode-se abrir um espaço novo e só agora mensurável à meta anteriormente visada, alcançada ou alcançável e,

desta forma, lançar a meta não aparentemente, mas realmente, e de modo imprevisível, na distância.

Parece que a infinitude da tarefa dos neokantianos se refere a este segundo tipo, não *a priori*, mas totalmente vazio.

Fr. 31: Sobre o método transcendental

[pp. 52-53]

“Juízos sintéticos *a priori*” podem ser provados em qualquer conceito, tal como eles aí ocorrem, i.e., que eles sejam aí possíveis. A ciência que se ergue sobre esses conceitos é portanto válida, uma vez descartada a questão de saber se esses conceitos concordam com um objeto como “correto” justamente porque eles são sintéticos *a priori*. Os juízos de tal ciência são corretos se puderem ser comprovados nela mesma, levando em consideração os conceitos fundamentais. – Na matemática a validade e a correção se entrelaçam //53// porque (talvez) nada se acrescenta aos conceitos fundamentais.

Isto é importante para a fatal confusão entre validade e correção, que no caso de Kant teve início já nos Prolegômenos e na Crítica da Razão Prática, e que em seus sucessores levou à vertigem da facticidade. Se ele de fato provou que determinados conceitos são sinteticamente *a priori*, e de que modo isso ocorre, então ele acreditou ter incluído nessa prova a correção da ciência ou a convicção ética. No caso de seus sucessores, que tampouco reconheceram que não a ciência, mas a linguagem é que *fornece* os conceitos a serem investigados, sob a influência do positivismo, torna-se particularmente urgente a convicção de que a *ciência* seja o fato exponente, a qual evidentemente, em virtude desse erro, assumirá em seus juízos algo falso como sendo instantaneamente correto caso os conceitos se revelem válidos.

[1919]

Fr. 14: Analogia e Afinidade¹⁴

[pp. 43-45]

14 O termo alemão *Verwandschaft* pode ser traduzido tanto por “afinidade” quanto por “parentesco”, sendo esta última sua acepção mais comum. No entanto, pela evidente referência que aqui é feita à obra de Goethe *Die Wahlverwandschaften*, tradicionalmente traduzida como “As afinidades eletivas”, preferi manter a tradução de *Verwandschaft* por “afinidade” a fim de manter essa correspondência. Na sequência do texto, Benjamin todavia explora sobremaneira a ambiguidade do termo, o que torna particularmente contestável a insistência em uma tradução uniforme por “afinidade”. Todas as passagens em que o contexto exigiu a tradução de *Verwandschaft* por “parentesco” foram assinaladas da seguinte forma: (*), para que o leitor se atente ao fato de que Benjamin tem em mente o mesmo conceito de “afinidade” explorado em seus escritos sobre Goethe. (NT)

Observação preliminar: a falta de clareza da exposição que se segue é em grande medida devida ao fato de que o conceito de similaridade, que pertence necessariamente à analogia e à afinidade, é deixado de fora da discussão, quer dizer, não é diferenciado do conceito de analogia. Ele todavia não é lhe idêntico. A analogia é presumivelmente uma similaridade metafórica, ou seja, uma similaridade de relações, enquanto que, em sentido próprio (não metafórico), apenas substâncias podem ser similares. A similaridade de dois triângulos, por exemplo, deveria ser referida à similaridade de uma “substância” cuja manifestação seria, então, a igualdade (não a similaridade!) de suas determinadas relações. A afinidade não pode ser deduzida nem da analogia nem da similaridade; e contudo, embora a similaridade possa anunciar a afinidade, isso jamais acontece na analogia.

A analogia de forma alguma fundamenta o parentesco*. Assim, os filhos não são aparentados aos pais *por* analogia, por serem símiles a eles [falta uma distinção entre analogia e similaridade!]; estes tampouco lhe são aparentados na similaridade; ao contrário, o parentesco* se refere de modo indivisível ao todo da pessoa, sem procurar uma expressão específica. [Ao sem-expressão do parentesco*]. A conexão causal é tão pouco capaz de fundamentar o parentesco* quanto a analogia. A mãe é aparentada ao filho porque ela lhe deu à luz – mas isto não é uma conexão causal; o pai é aparentado ao filho porque ele o gerou, e certamente não pelo que é ou parece ser a causa do parto. Ou seja, o gerado (o filho) é determinado no gerador (o pai) pelo parentesco, mas não por causalidade. A natureza do parentesco* é enigmática. Nele é referido o que é comum à afinidade de cônjuges e ao parentesco dos pais com os filhos (a afinidade eletiva e o parentesco de sangue); é também //44// o que é comum na afinidade e no parentesco da mãe e do pai com seu filho.

É necessário um olhar particularmente sereno e desobscurecido para ver a afinidade. O olhar mais perspicaz se deixa capturar pela analogia. [Gustav Theodor] Fachner foi um observador da analogia; Nietzsche, um descobridor de afinidades (seu aforismo “As aparências são contrárias aos historiadores” [no *Aurora*?] evidencia isto). A analogia é um princípio científico, racional. Mas por mais valiosa que seja, ela não pode ser considerada de modo suficientemente objetivo. Ela se deixa examinar, e o que é comum se deixa descobrir na analogia. [Seu sujeito será provavelmente uma relação]. O sentimento não deve se deixar guiar pela analogia, uma vez que ele não é capaz de determiná-la. No reino do sentimento, a analogia não em absoluto um princípio, a ilusão de que ela seja um princípio surge quando ela não é suficientemente considerada com racionalidade. O timão e a cauda do navio são análogos – o que serviria de material só para os maus poetas, mas serve todavia de objeto para o pensador (técnico).

Pai e filho são parentes, e esta é uma relação que não se constitui na *ratio*, mesmo que possa ser compreendida através dela.

A confusão entre analogia e afinidade é uma perversão total. Ela consiste no fato de que, ou a analogia é considerada como o princípio de uma afinidade, ou a afinidade é tomada como princípio de uma analogia. Assim procedem aqueles que imaginam alguma coisa, uma paisagem, um evento, um poema, no sentido da primeira confusão, ao ouvirem música. Eles buscam algo análogo a uma música (racional). Isso evidentemente não existe, a menos que sejam concebidas de forma excessivamente grosseria e material. A música pode sem dúvida ser compreendida racionalmente, mas não através do análogo, e sim através do universal, do legítimo. É impossível passar da música ao análogo, ela só admite a afinidade. O puro sentimento é que é aparentado à música; isso é reconhecível, e nele [sentimento] a música [se reconhece]. Os pitagóricos tentaram reconhecê-la através dos números. (– Um caso de substituição da similaridade pela afinidade é o da argumentação da lei natural, que deriva de “tudo o que tem a fisionomia humana”. Na fisionomia humana se *busca* a afinidade – de

modo algum pode essa aparência //45// servir de princípio de uma afinidade sem que ela seja degradada ao objeto de uma analogia. A afinidade não funda o similar. Somente onde o similar transcende a analogia – o que em última instância acontece em toda parte – pode ser ele o arauto da afinidade que apenas no sentimento pode ser imediatamente vivenciado (nem na intuição nem na *ratio*), mas pode ser compreendido de forma rigorosa e modesta na *ratio*. A afinidade é vivenciada imediatamente no sentimento do povo.)

A consideração da afinidade como um princípio da analogia é a particularidade de uma concepção moderna da autoridade e da união familiar. Esta concepção espera encontrar analogia nas pessoas aparentadas* e considera a adaptação como uma meta da formação a ser propiciada pela autoridade. A verdadeira autoridade é, por outro lado, uma relação afetiva imediata que não encontra seu objeto nas analogias da conduta, da escolha profissional, da obediência, mas que pode, no máximo, ser nelas anunciado.

O tipo definido pela confusão, em ambas as direções, de analogia e afinidade, é o sentimental. Na verdadeira afinidade ele busca apenas o aconchego, mas é nas largas ondas da analogia, sob as quais ele não antevê nenhum fundamento, que seu sentimento desgovernado se deixa embalar.

Assim faz Wallenstein, quando diz sobre a morte de Max: “A flor desvaneceu-se da minha vida”. Ele lamenta a flor, sobre a qual se exprime usando todos os recursos. Mas ele só pode sentir o que tem afinidade e parentesco com seu sofrimento, e não o lhe seria análogo.

[1920/1921]

Fr. 5: O esqueleto da palavra

[p. 15]

Uma intenção dirigida à “mesa” II é possível, mas também uma intenção dirigida à palavra sem representação: – “mesa” – (A propósito da dissolução de uma alteração intencional) [.]

Esqueleto da palavra. Ausência de expressão ao máximo é a significação postulada mas não encontrada na imagem da palavra que só é virtual. Expressabilidade ao máximo é a aparência de significado empírica que toma à dianteira, arreganhada, e que toca a imagem sonora. Enfraquecimento do poder simbólico e comunicativo no esqueleto da palavra. (A palavra arreganha).

Fr. 6: É estranho...

[p. 15-16]

É estranho que, quando uma palavra é vista diversas vezes sob certas circunstâncias, a intenção direcionada à sua significação se perde a fim de dar lugar a outra, à intenção que se pode com razão chamar de esqueleto da palavra. [Em termos de signos, pode-se designar o esqueleto de uma palavra qualquer, por ex., da palavra “torre”, da seguinte forma: “ – torre – ”.]

As formações linguísticas, assim como a palavra, comunicam uma comunicabilidade e simbolizam uma não-comunicabilidade. Assim, uma palavra não comunica a coisa aparentemente designada, mas aquilo que ela, na verdade, significa. Desta forma, a palavra “torre” não designa, por exemplo, “uma” torre, e menos ainda “a” torre, mas ela significa algo, e isso sem efetivamente designá-lo. A palavra “torre” significa algo, ou seja, nada além daquilo que //16// ela comunica. Se eu designo algo, isso não significa que o comunico mas, antes, que abstraio totalmente de sua comunicabilidade para classificá-lo em um outro contexto. Quando designo os três vértices do triângulo ABC, estas letras não significam os vértices do triângulo, i.e., elas não os comunicam. A relação exata entre significação e designação permanece por examinar. Pode-se supor que existam conteúdos e objetos para os quais é essencial que eles possam ser apenas significados, mas jamais designados, como Deus, a vida, a nostalgia. Altamente problemático é saber se há também objetos para os quais o oposto é verdadeiro, ou seja, que podem ser apenas designados, mas não significados. Muito provavelmente esses objetos não existem, uma vez que a possibilidade de designar um objeto dever-se-ia basear em sua significabilidade.

Quando dizemos que a palavra “torre” significa “torre” (e não: designa¹⁵ “torre”), dizemos com isso duas coisas, pois a significação só existe sob duas condições. Diz-se, em primeiro lugar, que a palavra “torre” comunica algo; em segundo, que ela simboliza algo, mas nem o comunicado nem o próprio simbolizado são “torre”, “torre” é apenas o significado. A palavra “torre” comunica em primeiro lugar uma comunicabilidade de si mesmo. Ela comunica que, enquanto palavra, ela é comunicável, e que este “ela” é uma essência espiritual. Ela é algo originário; uma palavra comunica que uma determinada essência espiritual e originária é comunicável. Mas isso por si só não significa nada. Ela efetivamente comunica algo, algo este inteiramente determinado e definitivo, a saber, uma comunicabilidade; mas aquele de quem a comunicabilidade é comunicada não comunica a si mesmo, a palavra o significa. E para determinar a significação do objeto na palavra, esta requer ainda uma virtude diferente que a comunicante.

Fr. 7: Se uma existência...

[pp. 16-17]

Se uma existência se apresenta somente em uma região, em uma mera indicação [*Hindentung*], então essa indicação é não um símbolo mas um signo.

Se nela um sentido é satisfatoriamente preenchido em uma mera indicação, então essa indicação é um símbolo. //17//

Gráfico – linguagem

Há, naquela região, um sentido que se preenche em sua mera indicação?

15 Como sugere a teoria da linguagem vulgar. (WB)

Um símbolo designa um sentido no interior de uma região que é preenchido até a satisfação pela sua mera *indicação*.

A linguagem está acima dessa esfera (verdade) na qual o sentido preenche sua indicação. (relação criativa?)

Como é possível o caráter simbólico do sistema em relação ao mundo absoluto da linguagem?

Em que consiste o caráter simbólico do sistema [?]

Fr. 8: Sobre o enigma e o mistério

[pp. 17-18]

O enigma surge onde há uma intenção enfática de se aproximar de uma estrutura ou uma ocorrência que aparentemente não tem nada de estranho ou não contém absolutamente nada simbólico-significante. Pois apenas no cerne do símbolo está o segredo, e então se tenta obter um lado “misterioso” daquela estrutura ou daquela ocorrência. Essa tentativa, no entanto, é condenada – num sentido mais restrito em comparação com os objetos “profanos” – a nunca alcançar seu objetivo. Se se tenta captar seu lado misterioso em uma apresentação que se refira a ele como o enigma de sua solução, então a aparência de mistério não se rompe enquanto sua solução estiver pendente. A tentativa é, para dizer de outra forma, apenas subjetiva, já que a solução é objetivamente determinada. Objetiva é apenas a intenção direcionada ao mistério, ao insolúvel na configuração ou na ocorrência, a qual será, por fim, frustrada. Ela não será todavia inteiramente frustrada se houver um fundamento objetivo para cada configuração ou ocorrência do mistério. Mas este fundamento não reside na perspectiva de que a estrutura ou a ocorrência sejam o mistério, mas no fato de que, como tudo o que existe, também o fundamento tem uma cota no mistério, cota que todavia não pode existir plenamente no profano, mas está sempre na vinculação: no enigma da solução – na palavra da significação. Pois justamente enquanto palavra é que tudo o que existe a partir do poder simbólico da palavra pertence ao mistério, e a “charada” (“*Rätselwort*”¹⁶) é, num duplo sentido, //18// constitutiva para a essência do enigma, não apenas de sua solução, na forma de sua frustração, mas também de sua intenção, (de fato) ao mesmo tempo também de sua condição, de seu fundamento, sendo que a “redenção” da intenção oculta do insolúvel está nela contida. Isso porque na palavra, que como tal é já uma “charada”, repousa um núcleo simbólico para além do núcleo fundante nele comunicado, o símbolo de uma não-comunicabilidade.

Se muitos enigmas se deixaram solucionar pela mera imagem, deixaram-se redimir todavia apenas pela palavra. – Mais designantes para esse estado de coisas que o próprio enigma

16 A palavra *Rätselwort* é composta pelos termos “*Rätsel*”, enigma, e “*Wort*”, palavra. Literalmente, portanto, seria a “palavra enigmática”, o que ressalta o vínculo da palavra com o enigma, explorado aqui por Benjamin. Traduzido literalmente, no entanto, a palavra perderia sua acepção, em português, aos jogos de adivinhação e às “palavras-cruzadas”, ou seja, aos enigmas feitos com palavras. (NT)

talvez sejam aqueles que, como as palavras-cruzadas diretas, os jogos de homonímia, as palavras-cruzadas silábicas, etc., já partem da palavra na construção da tarefa, ainda que estes sejam relativamente recentes diante daqueles que, como os enigmas dos povos primitivos, partem sempre de estados de coisa que, como tais, ainda não têm a necessidade de estar na palavra. Para eles [povos primitivos], a questão pode ser resolvida apenas em palavras, a qual contribui, em sua plena imediatez, na penetração ainda mais veemente da intenção oculta no enigma da redenção. Em última instância, o mistério pode ser pensado apenas nos atos que perpassam o vivente que os efetua, mas não nas coisas. Disso se segue que o símbolo, que é um mistério, só pode ser pensado em um ato do vivente sobre o qual ele se efetiva. Este vivente é sempre Deus.

A nomeação que Adão realiza sobre os animais no Gênesis é direcionada contra a concepção mítica do nome como sendo um enigma que se dá à adivinhação, como ocorre no “Regentrude”¹⁷ de [Theodor] Storm e em outros contos de fadas. O nome judaico (hebraico) é um mistério.

Ver Wolfgang Schultz: Enigma (do círculo cultural helenístico. Reunido e trabalhado, 2 Tle., Berlim 1909-1912). //19//

Fr. 9: A palavra

[pp. 19-21]

A PALAVRA

Impredicável		Trissilábico (A)		sombrio	
significa	designa	significa	designa	significa	designa
um determina-	o P de	trissilábico	(nada)	sombrio	(nada)
do conjunto	determina-dos				
de sons	juízos				

O signo trissilábico (B)

significa um designa
 conjunto de o P de
 sons determinados
 juízos

17 Nome da personagem do conto fantástico de Theodor Storm escrito em 1863. (NT)

Impredicável é impredicável ou predicável

significa
que impredicável é impredicável ou predicável; ou seja, algo falso. Pois um determinado conjunto de sons não é nem o predicado de um juízo que declara a uma palavra *que ela*, nem *que ela não* se pode acrescentar sua própria significação como predicado. / Pode-se também inverter a prova e compreender o “impredicável” e o “predicável” do predicado segundo suas significações, i.e., como meros conjuntos de sons, mas se deve sempre compreender assim S ou P, senão seria necessário que o juízo tivesse a forma [:] impredicável quer dizer impredicável ou predicável, e este juízo é igualmente falso.

designa
 (nada, pois é contrário à essência de um signo dar-lhe [?] uma [?] forma de juízo

Trissilábico é trissilábico

significa
 o signo “trissilábico”, no qual P designa um determinado juízo, o qual tem a propriedade do complexo sonoro que é significado na palavra trissilábico. / Ou [xx] o inverso, tal como foi riscado acima[.] De toda forma *não*: trissilábico quer dizer trissilábico.

designa
 (novamente nada)

//20// O juízo

“Trissilábico é trissilábico (ou não-trissilábico)” faz sentido, ao contrário de “impredicável é predicável ou impredicável”, porque o signo trissilábico significa um atributo da esfera dos signos, enquanto que o signo ‘impredicável’ significa um atributo da esfera dos juízos.

Impredicável designa isto e aquilo

Impredicável é pentagonal [?]

Sujeito idêntico, contudo sem nenhuma relação lógica entre eles. Identidade do sujeito apenas na esfera dos signos, na qual nenhuma relação lógica pode ser fundada. E todavia a relação lógica: designa BC [?] BC *por conseguinte* mais simples [?]

O signo trissilábico *não* é o mesmo que a palavra “trissilábico”. Esta tem a intenção dirigida à significação, aquele não. O complexo escrito-sonoro é na realidade apenas um signo, não de trissilábico mas da palavra que, em virtude de sua intenção mais originária, significa “trissilábico”.

Ora, a palavra não é signo, mas o designado, não é a significação mas o *significante*, justamente o que o signo, por carência de imediaticidade intencional, não pode jamais ser.

Apenas o *significante* o pode, na imediaticidade intencional com o significado. Pois, em virtude de sua essência, o significado permite apenas um único acesso. (Prova!) O designante não pode se aproximar do significado, apenas do significante, quer ele seja fixo ou não. A pressuposição de toda designação é, portanto, o correlato do significado na esfera do significante. Precisamente aquele correlato é designado, seja ele conhecido ou não; e não o significado, no qual se encontra apenas aquele correlato intencional imediato.

– A ordem, esfera daqueles correlatos, é a esfera do significante, a linguagem (no sentido de Logos).

A lógica tem como hipótese fundamental: tudo o que é significado (todo objeto) é cognoscível (existe para o conhecimento) apenas através do seu correlato com a esfera do significante. A lógica é a análise da //21// significação. Na esfera do significante completam-se todas as categorias lógicas fundamentais.

B a C

BC designam a. Aqui o significante é designado como _____^a; por meio desse lado é que o lado do triângulo real é significado, e todavia não designado na designação daquele lado do triângulo real.

Signo	Significante	Nome
BC	esta categoria é formada pelas outras duas, ou é algo independente em sua [?] sombra	Adonai
Sněžka ¹⁸	(Significante, ao qual sempre se vincula um nome. Mas estaria ele vinculada a um signo?)	Walter Benjamin
(Signo ao qual um nome está vinculado)		(Nome ao qual um signo está vinculado)

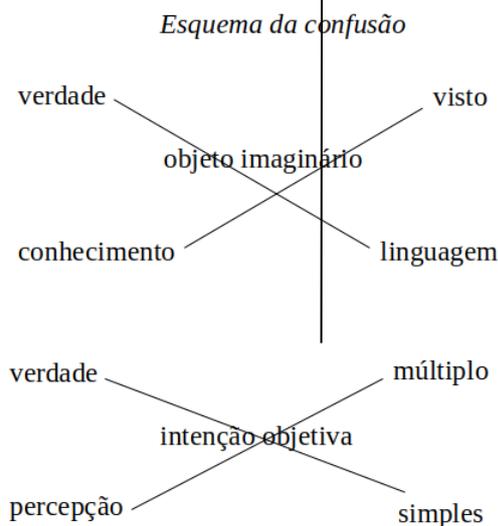
Fr. 10: Esquema para a Tese de Habilitação *

[pp. 21-22]

18 Em alemão Schneekoppe, nome dado ao cume dos montes Krkonoše, “Montanha dos gigantes”, dos Sudetos, cadeia de montanhas situadas na fronteira entre a Alemanha, a República Checa e a Polônia. Não há todavia um nome correspondente em português, e cume é por isso referido pelo seu nome original checo. (NT)

- | | |
|-------------|-----------------|
| 1) Conceito | 1) Símbolo |
| 2) Essência | 2) Significação |
| 3) Palavra | 3) Signo (selo) |
| [4) Nome | 4) Apresentação |
| 5) Signo] | |

Como se comporta a obra de arte em relação a estes (por ex. Klee)?



Postulados sobre o Simbolismo

- 1) Nada que seja objetual corresponde a Deus
- 2) Nada que seja objetual e nada que seja simbólico alcançam Deus
- 3) Determinados objetos só são preenchidos em uma intenção objetiva subordinada e, assim, *apontam* para Deus. Estes são objetos da mais alta ordem.
- 4) O objeto do símbolo é imaginário. Um símbolo não significa nada, mas é, segundo sua essência, a unidade //22// dos signos e da intenção que completa o seu objeto. Esta unidade é intencional de modo *objetual*, e o seu objeto é imaginário.
- 5) Não se pode perguntar o que significa um símbolo, mas apenas pelo modo como ele surgiu no domínio de qual intenção objetiva e de quais signos.
- 6) Há uma grande diversidade de intenções objetivas (memória – recordação, fidelidade (na apresentação) – reprodução, filosofia – verdade, penitência – purificação etc.)

recordação

= Última Ceia

Sobre 4)

Equívocos quanto ao conceito de símbolo

Terminologia correta:

Chama-se símbolo

1) a totalidade (por exemplo, a cruz de Cristo)

1) Símbolo: a cruz de Cristo

2) a parte sensível desta totalidade (por exemplo, a Cruz)

2) Simbolizante: uma cruz

3) Simbolizado: um objeto imaginário

Ora, o momento *propriamente objetual* de 1) coincide com 2).

Por isso se diz que o símbolo (enquanto 2) é idêntico a si mesmo (1) sob o modo do significado (ou seja: a cruz é a cruz de Cristo. Ou, em Lutero: o pão *é* o corpo de Cristo.) Dizer “significa” em vez de “é” seria ainda mais errado. O que é a totalidade: exceto pela identidade, nada mais se pode dizer sobre ela. A natureza imaginária do objeto se mostra no esgotamento do juízo predicativo. Por isso, em última análise, o sentido do grego *συμβάλλειν* não é importante, porque só se aplica à objetualidade propriamente dita do símbolo

_____ Símbolo

_____ Percepção

_____ Conhecimento

* Tradução confrontada com a tradução apresentada por João Barrento em Benjamin, W. *Origem do drama trágico alemão*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

Fr. 11: Se, segundo a teoria de Duns Scotus... *

[pp. 22-23]

Se, segundo a teoria de Duns Scotus, as referências [*Hindentungen*] a determinados *modi essendi* são baseados no que essas referências significam, então a questão que naturalmente surge é a de saber como é possível separar algo mais geral e mais formal do significado como seu próprio *modus essendi*, a fim de considerá-lo como o fundamento do significante. E também como é possível abstrair da completa correlação entre o significante e o significado no que diz respeito à questão da fundamentação: o significante visa o significado e ao mesmo tempo se baseia nele. – Essa tarefa deve ser resolvida através da observação do domínio da linguagem. Na medida em que o linguístico //23// pode ser destacado do significado e se deixa alcançar, isso deve ser descrito como seu *modus essendi* e, portanto, como o fundamento do significante. O domínio linguístico se estende como um *médium* crítico entre o domínio do significante e do significado. E assim se pode dizer: o significante visa aquilo que é

significado e sobre ele ao mesmo tempo constitui sua determinação material, mas não sem reservas, mas apenas em termos do *modus essendi* que determina a linguagem.

* Tradução confrontada com a tradução apresentada por João Barrento em Benjamin, W. *Origem do drama trágico alemão*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

Fr. 12: Linguagem e lógica I e II

[pp. 23-25]

Linguagem e Lógica I

Folha perdida

Procurar em casa

Ela continha:

- 1) a discussão sobre o conceito de sistema e da doutrina da extinção da intenção na verdade, explicada na imagem velada de Saís.
- 2) discussão sobre o conceito de essência como signo distintivo da verdade.

Linguagem e Lógica II

[...] assim os traços característicos do ser humano devem ser colocados como estranhos e discrepantes entre si, de modo que a harmonia das esferas ressoe a partir de suas órbitas que não se tocam. Cada ser essencial é um sol e se relaciona com seus iguais nesta esfera, assim como sóis se relacionam uns com os outros. Isto também é válido no campo da filosofia, única em que a verdade aparece, a saber, com tons semelhantes à música. É justamente esse conceito harmônico de verdade que deve ser alcançado para que o falso traço de densidade próprio à sua miragem desapareça do conceito verdadeiro do conceito de verdade. A verdade não é densa. Muito do que se espera encontrar nela, é nela justamente faltante.

A relação destas coisas com a forma do sistema resta a ser investigada. Ver também sobre o “poder escamoteante do conhecimento” nas notas para a “Nova Melusina”.

A relação dos conceitos – e isso prevalece na esfera do //24// conhecimento – está sujeita ao esquema da subsunção. Os conceitos inferiores estão contidos nos conceitos superiores – i.e., o conhecido perde por isso, em um sentido qualquer, sua subsistência autônoma em função da qual ele era conhecido. Na esfera das essências, o mais alto se relaciona de forma não incorporante com os demais. Mas ele os penetra. Justamente por isso é que a separação regional entre ambos, sua disparidade, tão irreduzível como a separação entre rei e súditos. A relação de legitimidade que continua a existir entre estes dois possui validade canônica para a relação entre a unidade da essência e a multiplicidade das essências. (A unidade da essência é do mesmo tipo das essências de cuja multiplicidade se fala. Mas esta não é a unidade das essências). Na relação entre rei e povo se torna evidente que há, na esfera da essência, questões como de legitimidade e, em última instância, de autenticidade e, com isso, de origem. Essa relação de origem é totalmente diversa da relação pseudo-originária entre conceitos superiores e inferiores: aqui a descendência é apenas aparente na medida em que o tipo e o número de especificações de um conceito inferior em conceitos superiores é uma

coincidência. Por outro lado, toda essência pertence, desde o início, a uma multiplicidade limitada – e, vale dizer, determinada – de essencialidades que não provêm da unidade das essências num sentido dedutivo, mas que são classificadas em sua dimensão empírica como a condição de apresentação e desdobramento dessas essências.

que não se originam da unidade da essência em um sentido dedutivo, mas são ordenados na empiria desta unidade da essência como as condições de sua apresentação e desdobramento. A unidade da essência é governada por uma multiplicidade de essência que aparece nela, mas diante da qual a multiplicidade permanece sempre distinta. O manejo perfeito dessa classe pode ser chamada de integração dos fenômenos aos sistemas de multiplicidade de essências.

A doutrina dos místicos sobre a queda da linguagem verdadeira não pode, portanto, corresponder de fato à sua dissolução em uma multiplicidade contrastante com a unidade originária e pretendida por Deus, mas – uma vez que a multiplicidade de línguas é tão pouco um resultado da queda quanto o é a multiplicidade dos povos, antes, isso está longe de ser o caso porque somente essa multiplicidade corresponde ao seu caráter essencial – ela não pode ser por sua dissolução em uma multiplicidade mas deve, antes, falar de uma crescente impotência do poder dominante integral que, justamente no //25// sentido dos místicos, pode-se pretender atribuir a uma unidade revelada da essência dotada da natureza linguística da significação, que teria aparecido não tanto como a harmonia originalmente falada, mas como a harmonia originalmente tornada audível a partir do falado, dotada de um poder linguístico incomparavelmente superior àquele de toda língua individual

Fr. 12: Linguagem e lógica III

[pp. 25-26]

“Em certo sentido, pode-se duvidar de que a doutrina de Platão das ‘ideias’ teria sido possível caso o sentido literal não tivesse sugerido ao filósofo, que conhecia apenas sua língua materna, uma deificação do conceito de palavra, uma deificação da palavra: as ‘ideias’ de Platão são basicamente, se se pode julgá-las a partir deste ponto de vista unilateral, nada além de palavras e conceitos de palavras deificados.” [Hermann] Güntert: Sobre a linguagem dos deuses e do espírito [...] Halle 1921 p 49.

“Nos tempos antigos, a reputação do sacerdote e do feiticeiro, do curandeiro ou do xamã era em boa parte devida ao fato de que eles conheciam e compreendiam as fórmulas e as palavras da linguagem espiritual (*Geistersprache*), e de que esta ‘sabedoria’ superior era por toda parte mantida em segredo temeroso: tanto druidas quanto brâmanes e xamãs sabiam exatamente sobre o que se baseava seu poder.” a a O p. 35 – Nada justificaria a designação de tal conexão de saberes na língua como uma mera aglomeração de fórmulas mágicas; antes, um saber garante o poder dessas fórmulas, um saber teórico ligado à linguagem. Que um tipo puro desse saber, muito além das profundezas mágicas, apresenta-se na verdade na forma do sistema, isso é o que a apreciação da relação entre a linguagem e lógica tem de provar.

O tabu colocado sobre determinadas palavras podem levá-las à extinção. [S.] a a O p. 17.

“Nos tempos antigos, o nome e a palavra eram semelhantes por completo, como uma substância animada; eram de todo modo algo real, efetivo, existente; para o qual corpo e alma

valiam igualmente em significação. Do indiano antigo e especialmente da filosofia budista havia a expressão *nāmarūpa* – “nome e aparência” para designar a essência de algo conhecido; na doutrina *Mīmāṃsā* nos deparamos com o conceito semelhante *nāmaguṇa* – “nome //26// e propriedade”. S. S. Oldenberg, Buda 1906, 46. 262 et. seq. e visão de mundo do texto *brāhmana*. – Texto 1919, 105. Sāt. Br XI, 2,3,1 chama-se: “O universo vai tão longe quanto forma e nome”. (cit) Güntert a a O p. 5.

“A conhecida ambiguidade e obscuridade dos oráculos é baseada unicamente em ... transcrições que apenas sugerem aquilo que se quer dizer, mas jamais o dizem de modo nítido e claro. Nesse sentido, a famosa palavra EI, que confundiu enigmaticamente a entrada do templo de Delfos, é característica de toda a prática da Pítia. Dizer ‘paredes de madeira’ em vez de ‘navios’ é, portanto, uma peculiaridade estilística do discurso sagrado, e é surpreendente que essa formação de parás especiais no discurso religioso, essas metáforas sagradas, tenham começado justamente com as expressões da linguagem dos deuses em HOMERO. ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. diz HERÁCLITO.” a a O p.121 – Também a linguagem da filosofia é em certo sentido transcritiva; ela toma distância do habitual. E também nesse contexto é importante que a exposição filosófica não possa, segundo sua essência, envolver-se com a explicação exemplar. “Ela não fala a linguagem humana”.

Fr. 25: Teoria do conhecimento

[pp. 45-46]

A *verdade* de um estado de coisas é a função da constelação do *ser* verdadeiro nos demais estados de coisa. Essa função é idêntica à função do sistema. O *ser* verdadeiro (que, como tal, é naturalmente incognoscível) está vinculado à tarefa infinita. Deve-se, no entanto, perguntar pelo *medium* no qual o ser verdadeiro e a verdade se encontram em um estado de inseparabilidade. Qual é este *medium* neutro?

Dois coisas precisam ser superadas //46//

1) a falsa disjunção: conhecimento estaria ou na consciência de um sujeito cognoscente ou no objeto (i.e., idêntico a ele);

2) a ilusão de um homem cognoscente (por exemplo, Leibniz, Kant).

1) A constituição das coisas no agora da cognoscibilidade e

2) a limitação do conhecimento no símbolo, são ambas tarefas da teoria do conhecimento.

Sobre 1) A : ‘Em certo sentido a verdade pertence ao estado consumado do mundo’, avança de modo catastrófico sobre os outros, avança em torno da dimensão do “agora”. O mundo é cognoscível *agora*. A verdade consiste no “agora da cognoscibilidade”. Somente nele está a *conexão* [sistemática, conceitual] (Conexão entre si e com o estado consumado do mundo). O agora da cognoscibilidade é o *tempo lógico*, o que deve ser justificado ao invés do intemporal. Talvez o conceito de “validade universal” pertença a essa conexão.

Sobre 2) A ação, tal como a percepção, adentram o agora do conhecimento só de forma descontínua, inautêntica e irreal. Com efeito, elas são contínuas no estado consumado do mundo. Também a verdade é autêntica e contínua no estado consumado do mundo, mas sozinha ela também é contínua no agora da cognoscibilidade. Dito de outra forma, ela contém *continuamente* apenas a si mesma. A ação – em conexão com o estado consumado do mundo – não é o que acontece *agora* (ou em breve), e a exigência nada pode exigir ou comandar ao Agora. Elas adentram de forma descontínua os *conceitos simbólicos* no Agora da cognoscibilidade, pois este Agora é inteiramente preenchido e governado pela cognoscibilidade. O Agora da ação, sua existência real no estado consumado do mundo não é o mesmo que o da verdade no Agora da cognoscibilidade. Aquela existência *no* estado consumado do mundo carece, justamente por isso, de conexão, é também sem conexão com *este*, que é real mas incoerente, incontextualizável, e irreconhecível por excelência. Os conceitos simbólicos: proto-fenômenos.

Fr. 27: Tipos do saber

[pp. 48-49]

I O saber (Wissen) da verdade

Este não existe. Pois a verdade é a morte da intentio

II O saber redentor

Este existe enquanto o saber com o qual a redenção se torna consciente e é, por conseguinte, concluída

Mas esse não existe enquanto o saber que traz consigo a salvação

III O saber ensinável

Sua manifestação mais significativa é a banalidade

IV O saber determinado

É o saber que determina a ação. Não todavia como “motivo”, mas determinante em virtude de sua estrutura linguística. O momento linguístico na moralidade se conecta com o saber. Certo é que o saber //49// determinante da ação leva ao silêncio. Por essa razão, ele não é ensinável. Esse saber determinante pode estar muito próximo ao conceito do Tao. Por outro lado, ele está em oposição estrita ao saber da doutrina da virtude socrática, pois este é o motivador do agir e não seu determinante.

V O saber da apreensão (*Einsicht*) ou conhecimento

Este é altamente enigmático. É algo que se vê igualmente no âmbito do saber do presente, no âmbito do tempo. Ele só existe em uma transição inapreensível. Entre o que? Entre o noção [*Abnung*] e a verdade.

Fr. 26: Verdade e verdades, conhecimento e conhecimentos

[pp. 46-48]

O conhecimento no sentido do objeto é definido como o agregado de todos os conhecimentos. Se, nessa definição, o conceito dessa //47// totalidade deve ser rigoroso e absoluto e se referir à totalidade do conhecimento em geral, e não apenas aos conhecimentos reunidos de um âmbito determinado, então o *conceito de conhecimento* designa um lugar quimérico de interseção. Só é válido o conceito de conhecimentos em sua multiplicidade, cuja unidade não está em sua própria esfera, não é agregado, nem juízo. Se se considera como unidade não apenas a unidade de conhecimentos mas também o próprio conhecimento, então não há nenhuma unidade dos conhecimentos.

O lugar do sistema, tão frequentemente usurpado pelo agregado quimérico do conhecimento, é por lei ocupado pela verdade. Verdade é o agregado dos conhecimentos como símbolo. Ela é expressa no sistema ou em seu título conceitual. As verdades, porém, não se expressam nem sistematicamente nem conceitualmente, menos ainda tal como os conhecimentos na forma de juízos, mas na arte. As obras de arte são o lugar das verdades. As verdades últimas são tantas quantas são as obras genuínas. Essas verdades últimas não são elementos, mas partes reais, pedaços ou fragmentos da verdade, que todavia não oferecem por si mesmos qualquer possibilidade de sua composição; por si mesmos ele não se deixam completar uns com os outros. Os conhecimentos, ao contrário, não são partes, não são fragmentos da verdade e, assim, não têm a mesma essência daquelas, mas são de uma matéria mais profunda, por assim dizer menos organizada, a partir da qual a parte superior se constitui (a partir de elementos?).

A natureza quimérica de um agregado dos conhecimentos deve ser revelada.

Sobre a relação do conhecimento com a verdade, Goethe [.] *Materiais sobre a história da doutrina das cores*, primeira seção: Gregos e Romanos – Observações... “Pois tanto no conhecimento como na reflexão não se pode juntar um todo, porque àquele falta o interior e a esse o exterior, e é por isso que devemos pensar a ciência como arte, se dela esperamos um tipo qualquer de totalidade. E não temos que procurá-la no universal, no exuberante, mas, assim como a arte se apresenta completamente em cada obra de arte singular, também a ciência deveria se comprovar completamente em cada tratado singular.” Imediatamente a seguir, fala-se de ciência no sentido //48// de uma obra de arte, “qualquer que seja o seu conteúdo”. [Goedeke X 361]

Um juízo preciso é designado como conhecimento. Esse conhecimento posso julgar como sendo “correto”. Mas não posso julgar o mesmo que aqui julguei como “correto” como sendo “verdadeiro”. Quando designo um juízo como correto, refiro-me ao juízo como um todo, inalterado, tal como ele se apresenta. Mas se eu digo que ele é verdadeiro, quero com isso dizer que o juízo é correto. A correção do juízo tem relação com a verdade, e a isso me refiro quando digo “essa proposição é verdadeira.” A correção de um conhecimento nunca é idêntica à verdade, mas toda correção tem uma relação com a verdade. Vale dizer: todos os casos de correção são absolutamente iguais. O juízo “Toda mosca tem seis perninhas” é correto exatamente do mesmo modo que o é o juízo “ $2+2=4$ ”. A verdade dessas proposições é todavia diferente, dado que a correção do segundo juízo está em uma relação mais profunda com a verdade que a do primeiro.

Conhecimento e verdade nunca são idênticos; não há conhecimento verdadeiro nem verdade conhecida. Apesar disso, certos conhecimentos são inexoravelmente necessários para a apresentação da verdade.

[1922 – 1923]

Fr. 28: Graus de intenção

[pp. 49-50]

Intenção	Objeto
Pensar	Conhecimento
Perceber	Percepção
[Fantasia	Paraíso – Elísio]
Intenção objetiva	Símbolo

Para os objetos da percepção e da fantasia, deve ser indicada a sua relação com a obra de arte. A obra de arte não é objeto nem da pura percepção nem da pura fantasia, mas de uma intenção intermediária.

A hierarquia dos graus de intenção não deve ser entendida em termos de conhecimento, mas em termos de filosofia da história. Assim, o significado dos objetos da fantasia deve também ser analisado dessa perspectiva. Talvez se inclua aí também a investigação do seu caráter de objetividade.

Fantasia é aquela intenção da percepção que não se baseia na intenção de conhecimento. (Sonho, infância) Objetos puros desta intenção (ainda?) não dados. [Mas há outras intenções perceptivas que podem ser assim designadas: profetismo, clarividência].

Há uma progressão *lógica* da pergunta para pergunta tal como a progressão da pergunta para a resposta, e de resposta para resposta?

A ordem das perguntas contradiz o princípio ordenador aristotélico da pirâmide de conceitos. ([Karl] Mannheim: //50// [A] Análise estrutural da teoria do conhecimento [Berlim 1922] comparar com os cadernos complementares [scil. Nr. 57] da Kant-Studien.)

Fr. 29: Sobre [o tema da] ciência singular e filosofia

[pp. 50-51]

[1]) Deve-se explicar que as “contradições” por meio das quais as ciências individuais insistem em desacreditar a filosofia também estão presentes nessas mesmas ciências individuais. E de fato em cada um de seus pontos. Elas tampouco contradizem o conceito de verdade, pois a verdade não se aplica a uma coisa, mas está nelas. A verdade *em* uma coisa pode, dependendo do contexto e da estrutura temporal, tornar-se evidente em apresentações fundamentalmente diferentes de uma coisa que só aparentemente se contradizem, isto é, em termos de um ponto de vista *sobre* ela, mas não em termos de tal ponto de vista *nela*.

2) O olhar deve atingir a coisa de forma tal a despertar algo que nela salte para a intenção. Enquanto o relator, assumindo a atitude do filósofo banal e do cientista de uma ciência individual, estende-se sobre a representação do objeto, o filósofo enuncia algo que salta para fora do que é intensivamente observado, da coisa mesma, conduz a ela, empodera a sua verdade e também outra, a verdade desprovida de toda intenção.

3) Essa linguagem da verdade não-intencional (i.e., das coisas mesmas) tem autoridade. E esta autoridade diz respeito ao tipo de linguagem do *parâmetro* da objetividade. Esse parâmetro, e não a coisa empírica na qual se encontra a verdade não-intencional, pois a verdade não encontra a coisa fora de si mesma, tampouco se deixa medir. Ao contrário, essa autoridade contrasta com o conceito comumente empregado de objetividade porque sua validade, aquela da verdade não-intencional, é histórica, ou seja, não de todo atemporal, mas vinculada a uma respectiva localização histórica da coisa e, assim, variável segundo ela. “Atemporalidade” deve ser desmascarado como um expoente do conceito burguês de verdade. O tempo é pensado precisamente na autoridade, e a autoridade pode estar presente ou ausente dependendo das constelações temporais. No entanto, a autoridade não surge na medida em que uma opinião se torna gradualmente “correta” e assim adquire correção. Antes, ela surge //51// de um salto que é um determinado voltar a si da coisa mesma através do olhar que a desperta.

4) Essa autoridade se mantém nas formas de expressão, nomeadamente nas formas que correspondem à legitimidade de toda autoridade, no não-objetivo. Dessa forma, o momento de meticulosidade acadêmica é decisivo como a instrumentação não-objetiva do amplo espectro do pensamento filosófico e ao mesmo tempo como garantia de um domínio soberano sobre todos os meios para a formação de uma autoridade que adote essa meticulosidade. Assim é que esta deve ser compreendida no meu trabalho sobre o barroco. Na medida em que a verdade é não-intencional, ela dilacera todo o aparato indutivo que se externalizou na coisa mesma e o manipula com arbitrariedade, protegida na parte mais íntima da coisa, no interesse da autoridade soberana e lúdica.

5) A “objetividade” da ciência é, segundo o que foi dito, de um tipo exatamente igual à suposta objetividade da crítica.

Fr. 13: Reflexões sobre Humboldt

[pp. 26-27]

Humboldt, evidentemente, ignora o lado mágico da linguagem por todo lado. Mas ele também ignora a psicologia da massa e a psicologia individual (em suma: o antropológico, principalmente no sentido patológico). Apenas o objetivo-espiritual da linguagem em sentido hegeliano lhe interessa. Pode-se mesmo dizer que, à medida que o lado poético da linguagem não pode ser totalmente penetrado na ausência do contato com uma esfera que, por falta de alternativa, chamamos ‘mágica’ (Mallarmé foi o que mais profundamente a explorou), então ele, de fato, não a penetra. (Rf. a essa visão limitada [Akademische Ausgabe, Tomo] VI, 431).

Humboldt explica (IV, 20) a palavra como a parte mais significativa da linguagem, para o que seria o indivíduo no mundo vivente. Não teria essa visão algo de arbitrário? Poderíamos

talvez comparar a palavra ainda ao dedo indicador da mão da linguagem ou com o esqueleto humano? //27//

Provavelmente é de certa importância mostrar que Humboldt em parte alguma de suas ideias deixa a dialética nua se manifestar, que ele sempre intermedeia.

Humboldt tem qualquer coisa de recalcitrante em seu estilo e no desenvolvimento do seu pensamento. Rf. Steinthal sobre a prosa de Humboldt. s como V, p 2, 16, desde a parte de cima.

Humboldt fala de uma “refinada interrelação entre a expressão e o pensamento que não se deixa jamais compreender totalmente.” V, p 7, 6 f. desde a parte de baixo.