

O ponto nodal “Rousseau” na visão política de Johann Gottlieb Fichte

Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan
Bolsista PNPd-CAPES na PUC-PR
marco.rampazzo.bazzan@gmail.com

Resumo: Este artigo propõe-se a mostrar a relevância da presença de Rousseau no pensamento de Fichte contra a imagem mais comum da relação entre os dois pensadores na história da filosofia. Essa imagem se forjou pelo fato de que muitos comentadores levaram à letra a crítica que Fichte dirigiu a Rousseau na última conferência do ciclo sobre o Destino do erudito de 1794. Este artigo pretende desconstruir essa crítica a partir dos efeitos que Fichte queria produzir na audiência, pois ele elaborou essa conferência para se defender da acusação de ser um jacobino. Cabe, portanto, ressaltar como o objeto dessa crítica foi uma imagem estereotipada de Rousseau, difundida na audiência alemã pelo sucesso dos escritos autobiográficos do autor genebrino e pela recepção de Reimarius e Wieland dos primeiros dois Discursos. Assim, o objetivo principal do artigo é o de mostrar como, por meio dessa diferenciação crítica frente a Rousseau, Fichte integra subterraneamente motivos rousseauianos destinados a marcar de maneira relevante sua filosofia prática, sem mais atribuí-los ao autor genebrino.

Palavras-chave: Rousseau, Fichte, perfectibilidade, destino do erudito, esforço, jacobinismo.

The nodal point “Rousseau” in Johann Gottlieb Fichte’s political vision

Abstract: This article aims at highlighting the relevance of Rousseau’s presence in Fichte’s thought against the most common image of their relationship. That image was built by the fact that many interpreters took 1794 Fichte’s critics against Rousseau literally. This paper pretends to deconstruct that image from the effects Fichte aimed at producing on his readers by publishing his Vocation of scholar. He wanted to defend himself by the accusation of being a Jacobinist. Then, it must be shown how the object of his critic really is a caricatural image of Rousseau, created and widespread in the German context by Wieland’s and Reimarius’s receptions of Rousseau’s first two Discourses and autobiographic works. The main goal of this paper is then to show how Fichte’s differentiation from that stereotyped image of Rousseau permitted him to integrate, behind-the-scene, Rousseau’s themes destined for marking his own philosophy.

Key-words: Rousseau, Fichte, perfectibility, vocation of the scholar, effort (Streben), jacobinism.

Introdução

Deixando-se seduzir pela indubitável força persuasiva do princípio de “compreender o autor melhor do que ele compreendeu a si mesmo” (cf. BOLLNOW, 1940) a maioria dos estudos dedicados à relação entre Fichte e Rousseau pretende reduzi-la à *letra* da crítica que o filósofo alemão dirige ao autor genebrino em 1794. De fato, trata-se de um princípio que, na sequência dos estudos de Schleiermacher, Dilthey apresentara, anos depois, como “regra da hermenêutica” (DILTHEY, 2006, p. 335). Para enunciar esse princípio, Fichte inspira-se provavelmente numa passagem da *Dialética transcendental*, onde, tratando das ideias de Platão, Kant escreve que:

Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção (KANT, 2001, p. 335).

A maioria dos comentadores apoiam-se na conferência de 1794 para enfatizar os (presumidos) elementos de ruptura de Fichte com a tradição do Século das Luzes (GUÉROULT, 1977; GURWITSCH, 1922; JANKE, 1994). Nessa perspectiva a crítica formulada em 1794 torna-se uma chave de leitura exaustiva, ou seja, uma resposta válida para toda questão relativa às relações entre Fichte e Rousseau, inclusive no âmbito da filosofia política. Por exemplo, seguindo Manfred Buhr, Fichte teria resolvido as contradições do *Contrato social* não percebidas como tais por Rousseau (BUHR, 1965, p. 16-17). No entanto, outros comentadores evidenciaram todos os limites dessa crítica, pois Fichte faz uma caricatura que distorce sob muitos aspectos o discurso mesmo de Rousseau (NEUHOUSER, 2013). Mas, de fato, ninguém questionou ainda a concreta razão de o filósofo elaborar sua crítica, nem sequer a originalidade dela no contexto da recepção de Rousseau nos países de língua alemã.

Para entender as presenças, os efeitos e os papéis atribuíveis a Rousseau na elaboração e no desenvolvimento do pensamento de Fichte é preciso reconstruir os pressupostos, as intenções e as implicações da abordagem interpretativa mencionada, na medida em que sua adoção deforma a visão sobre esse assunto. Assim, na quinta conferência do *Destino do erudito*, Fichte critica Rousseau, já que sua doutrina estaria em contradição com sua conduta por causa da “fraqueza” dele, e pela análise insuficiente do “amargo sentimento” a partir do qual o genebrino condena a sociedade existente (FICHTE, 2014, p. 85). Como veremos, essa crítica não é nem um pouco original no contexto da recepção dos primeiros dois *Discursos* nos territórios de língua alemã (TROUSSON, 1969; MOUNIER, 1980).

Pelo contrário, a argumentação de Fichte baseia-se numa imagem de Rousseau bem presente e, talvez, dominante no público da época. Desse modo, é preciso ressaltar como a crítica de 1794 é funcional para Fichte integrar não apenas o diagnóstico que Rousseau faz de sua época, mas também a orientação que o genebrino esboça para resolver os males de seu tempo. Ou seja, a crítica não foi elaborada como posição hermenêutica ou de crítica de história da filosofia, mas cabe numa estratégia para resolver um problema contingente. É preciso, portanto, entender essa crítica a partir dos efeitos do retrato de “Rousseau” que Fichte visa criar no público ao elaborá-la.

Esse retrato do homem “Rousseau” (preguiçoso e solitário), baseado em seus escritos autobiográficos, bem conhecidos pelos leitores do *Teutscher Merkur* (MOUNIER, 1980), constitui uma verdadeira composição *ad hoc*, pois a imagem do genebrino esboçada por Fichte em 1794 é funcional ao objetivo de se defender das acusações de ser um jacobino radical (Cf. DAMIANI 2015; CLARKE, 2013). Sua estratégia consiste em se dissociar do autor considerado como o “pai espiritual” da Revolução Francesa. De fato, a função discursiva desse retrato consiste na representação de um *alter ego* especular que permite levar à tona o modelo de erudito que o próprio Fichte visa encarnar diante dos seus estudantes e para o qual ele



recupera os traços que Rousseau atribui aos “verdadeiros sábios”. Assim, a cena textual da conferência configura-se como um combate de um “Rousseau” subterrâneo contra outro “Rousseau” estereotipado (e, nesta medida, caricatural).

Como veremos, a crítica ao autor genebrino de 1794 permite a Fichte integrar subterraneamente motivos rousseauianos que ele apresentou nas primeiras quatro conferências, sem sentir a necessidade de rediscuti-los na quinta. Assim, Rousseau vai se constituir como o “ponto nodal” para entender a visão sobre a política que Fichte pretende formar em seus escritos de Jena, pois, se é certo que o genebrino é um autor no qual Fichte frequentemente se espelha ou, pelo menos, no qual se inspira, o enfrentamento com ele assume quase sempre a forma de uma diferenciação especular, ou seja, uma inversão. Para nós, a correta compreensão da perspectiva dessa inversão depende de uma elucidação do papel estratégico da crítica ao homem Rousseau de 1794.

1 A crítica de Fichte a Rousseau em 1794

Fichte introduz o nome de Rousseau em 1794 porque “ninguém” mais do que o genebrino teria contradito “com razões mais aparentes e com eloquência mais enérgica” a duas teses enunciadas nas primeiras quatro conferências. Conforme o resumo de Fichte, essas duas teses são: primeiro, que “a destinação da humanidade” estaria “no progresso constante da cultura e no desenvolvimento uniformemente contínuo de todas as suas disposições e carecimentos”; segundo, que os eruditos devem “velar pelo progresso e a uniformidade desse desenvolvimento” (FICHTE, 2014, p. 80). A razão para dedicar a Rousseau uma conferência inteira seria, portanto, o fato que o genebrino teria defendido uma tese radicalmente oposta, ou seja, que “o avanço da cultura (*Cultur*) é a única causa de toda corrupção humana” e que “não há salvação para os homens a não ser no estado de natureza” (FICHTE, 2014, p. 80).

Deste modo, “compreender Rousseau melhor do que ele a si mesmo compreendeu” implica em denunciar a contradição da atitude do autor genebrino com os mesmos princípios de sua doutrina. Em outras palavras, Rousseau manifestaria uma contradição entre sua conduta e sua doutrina. Com efeito, Fichte aponta que a crítica de Rousseau à sociedade é apenas possível a partir de sua “eminente formação” (FICHTE, 2014, p. 81). Nesta medida, essa crítica deveria ser entendida como a contribuição de Rousseau para resolver os males de sua época. Nas palavras de Fichte:

Para ele, retorno é progresso; para ele, aquele estado de natureza abandonado é a meta última a que a humanidade, hoje corrompida e deformada, finalmente tem que chegar. Portanto, ele fazia justamente o que nós fazemos; ele trabalhava para, à sua maneira, levar adiante a humanidade, para promover seus progressos rumo à sua meta suprema e última. Portanto, ele fazia justamente o que ele mesmo condenava tão amargamente; suas ações estavam em contradição com as suas proposições fundamentais. (FICHTE, 2014, p. 81).

Como mencionado, essa crítica não é nada original. Pelo contrário, o retrato do homem “Rousseau” que Fichte esboça em 1794 corresponde a uma imagem bastante difundida no público alemão a partir da recepção dos escritos autobiográficos do autor genebrino. Assim, Fichte parece reproduzir conscientemente uma imagem estereotipada de “Rousseau” forjada por autores que ele conhecia muito bem, e que são fundamentais para a recepção mais geral do genebrino pelo público alemão (RAMPAZZO BAZZAN, 2016). A esse respeito Platner, Remarius ou Wieland – diretor da *Teutsche Merkur* – devem ser mencionados.

Em seus *Aphorismen* (cuja primeira parte Fichte comenta em seus cursos em Jena), Platner sustenta que o objetivo de Rousseau não é um retorno ao estado de natureza, senão uma crítica da sociedade presente (PLATNER, 1800, p. 316). Trata-se de uma tese que, se Fichte, por um lado, parece desenvolver destacando o sentimento de “profunda aversão” de Rousseau frente à corrupção da sociedade de sua época (FICHTE, 2014, p. 84), pelo outro, ele não leva a cabo deixando entender que Rousseau teria trabalhado “para

persuadir” toda a humanidade a “retornar àquele estado de natureza por ele apregoado” (FICHTE, 2014, p. 81). Mas, para compreender como em 1794 Fichte se apoia numa imagem estereotipada de Rousseau, cabe sobretudo ressaltar o reenvio de Platner faz a Reimarus. De fato, ele pede a quem for interessado em uma refutação erudita das teses do autor genebrino (*lehrreiche Widerlegung*) ler o trabalho de Hermann Samuel Reimarius: *Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion* (REIMARIUS, 1985). Deste modo, Platner prova que a interpretação de Reimarius constituía uma referência autoral a esse respeito para os eruditos alemães da época. Como Fichte em 1794, Reimarius destacou a contradição entre a doutrina e a conduta de Rousseau.

A crítica de Reimarius cabe ao debate sobre a perfectibilidade (HORNIG, 1980) que domina a recepção dos primeiros dois *Discursos* nos países alemães (TUBACH, 1960; SANTOS, 2013). Esse debate liga-se com o problema da transição entre natureza e cultura (ou do estado de natureza para estado civil). As figuras mais célebres participando nesse debate são as de Lessing e Mendelssohn, respectivamente o primeiro resenhador dos *Discursos* em língua alemã (LESSING, 1970), e o tradutor do *Segundo Discurso* (ROUSSEAU, 1756). Ambos os autores trocam cartas que são publicadas em anexo da tradução mencionada (ROUSSEAU, 1756). No entanto, os comentários que marcam mais o público alemão são com certeza os de Wieland (WIELAND, 1911), que numa carta de 1790 a Christiane von Koppefels Fichte definiu como um de seus “autores preferidos” (GA III,1, p. 134). Conforme o autor conhecido como “o Voltaire alemão”, Rousseau pretendia um verdadeiro retorno ao estado de natureza a fim de que os homens vivam com os animais (WIELAND, 1911, p. 369).

Enfim, Fichte dispõe de todos os elementos em suas mãos para se apoiar na imagem de Rousseau, a mais conhecida pelo público alemão. Trata-se de uma imagem que tinha sido forjada e difundida por autores conservadores como Reimarius e Wieland, com os quais, porém, como veremos, Fichte não compartilhava as posições políticas.

2 O papel estratégico da crítica a Rousseau

Também os comentadores que analisaram com o maior cuidado o contexto da elaboração do *Destino do erudito* (VEILLARD-BARON, 1994A;1994B), ou aqueles que se perguntaram várias vezes sobre a relação entre Fichte e Rousseau (PHILONENKO, 1988), nenhum destes destacou a centralidade do papel estratégico da última conferência, pois a prelação sobre Rousseau não cabe no projeto inicial do curso. O objetivo deste parágrafo é, portanto, o de destacar a estratégia de Fichte analisando o contexto de elaboração da quinta conferência.

Perguntemo-nos, antes de tudo, porque Fichte compõe sua crítica a Rousseau em 1794? Para entender isso é preciso lembrar primeiramente que as prelações sobre o *Destino do erudito* constituem o curso inaugural que Fichte ministrou na Universidade de Jena. Neste ponto Fichte foi chamado para substituir Reinhold após este último ter sido nomeado professor ordinário em Kiel. Naquele momento a escolha de Fichte para continuar o ensino da filosofia crítica é quase natural. Com efeito, Fichte acaba de ser conhecido por ser o autor da *Ensaio de uma crítica a toda revelação*. Publicado de maneira anônima esse ensaio foi, inicialmente, atribuído a Kant em função de seu estilo e pelo fato de que se sabia que ele estava escrevendo um texto sobre a religião. Por conta dessa atribuição imprópria, Kant vê-se, portanto, constrangido a revelar publicamente o nome do verdadeiro autor que, aliás, conhecia por tê-lo ajudado a encontrar um editor para publicar seu ensaio. Assim, com essa declaração de Kant na *Allgemeine Literatur Zeitung* o nome de Fichte entra pela primeira vez na história da filosofia.

No entanto, pouco antes de chegar a Jena, Fichte publica, sempre de maneira anônima, também dois outros escritos. Trata-se da *Reivindicação da liberdade do pensamento* e das *Contribuições para retificar o juízo*



do público alemão sobre a Revolução Francesa. No primeiro desses dois ensaios Fichte critica abertamente os editos promulgados pelo rei Frederico Guilherme II, sucessor de Frederico II, e defende o ideal kantiano do Iluminismo. Os editos “religiosos” instauraram de fato a censura na Prússia. Pouco depois da promulgação destes editos, a segunda parte da *Religião dentro dos limites da simples razão* de Kant e a segunda edição do *Ensaio de uma crítica a toda revelação* de Fichte são censurados.

Nos escritos políticos de 1793, Fichte defende teses na sequência das críticas ao despotismo do Século da Luzes. Na *Reivindicação*, ele pede aos príncipes para prosseguirem no caminho das reformas. Nas *Contribuições*, Fichte defende o direito de um povo à revolução (MAGALHÃES, 2017). Mas, nesse contexto, Fichte não entende como revolução uma substituição da constituição por uma ação violenta do povo (cuja imagem emblemática é o assalto a Bastilha), senão, mais simplesmente, o direito para um povo de “alterar a sua constituição estadual” (GA I,1, p. 235). A revolução coincide, portanto, com o ideal da reforma das Luzes (RICCIARDI, 2001, p. 77). O problema da recepção das *Contribuições* deriva do fato que esse texto foi lido e discutido durante o ápice do Terror em Paris. Nesse período, os termos de revolução e república mudam rapidamente de significado, assim como os códigos do debate entre os eruditos. Nesse contexto, os termos do direito natural politizam-se e popularizam-se, tornando-se palavras de ordem, slogans para a luta política (KOSELLECK, 1972, p. XVIII). O primeiro caderno das *Contribuições* foi publicado três meses depois do que Louis XVI fora executado. O segundo apareceu nas livrarias no início de 1794, ou seja, pouco antes que ele chegasse a Jena (GA I,1, p. 195-198). Entretanto, o conceito de revolução se transforma semanticamente (KOSELLECK, 2006, p. 61-77).

Em dezembro de 1793, Fichte escreve para Stephani sobre o escândalo gerado pelo fato de que o público descobriu ser ele o autor das *Contribuições* (GA III,2, p. 28). Esse clamor complica sua posse na Universidade Salana. Voigt e Goethe pedem ao filósofo, enquanto ele ainda estava em Zurich trabalhando na doutrina da ciência, que ele acelere sua chegada a Jena e, mais que tudo, que ele desista de escrever sobre assuntos políticos. Hufeland avisa Fichte que o governo tem dificuldades para garantir a liberdade de expressão e de ensino na Universidade (GA III,2, p. 31). Ao iniciar o curso *De Officiis eruditorum*, difunde-se o barulho que Fichte sustentaria posições contra os príncipes. Trata-se da primeira de uma série de polêmicas que terão Fichte em seu centro e que terminarão com a acusação de ateísmo e sua demissão em 1799 (VEILLARD-BARON, 1994A, p. 18-19).

Em outubro de 1794 Fichte escreve para Schulz e Kant que fora obrigado pelas circunstâncias a publicar suas conferências a fim de acabar com um falatório dos aristocratas (*Adels-Klatscherei*). Por esta razão, seu texto não teria nenhuma relevância filosófica (GA III, 2, p. 204-205). No informe preliminar Fichte fala de um “motivo externo” que “o moveu a deixar que se imprimissem separadamente estas cinco primeiras preleções” (FICHTE, 2014, p. 10-11). Esse motivo é mencionado na carta que Voigt escreve a Goethe o 15 de junho de 1794, ou seja, o boato de que Fichte teria dito aos seus ouvintes que “em dez a vinte anos, não mais haverá reis ou príncipes” (GA III,1, p. 13). Na verdade, trata-se de uma consideração que Fichte tinha formulado no apelo aos príncipes na *Reivindicação* de 1793 para eles não oprimirem a liberdade de pensamento (GA I,1, p. 175).

Em junho de 1794 o problema mais urgente de Fichte é, então, como provar a falsidade das acusações das quais ele se torna o objeto. Essa é a questão que anima as cartas que Fichte troca com Voigt e Goethe naqueles dias. No dia 24 de junho, Fichte promete a Goethe não reconhecer publicamente as *Contribuições* e nem sequer escrever a continuação. Sua intenção é a de respeitar o programa estipulado no qual não cabe a política. Nesse plano, cabe o direito natural que o filósofo pretende, porém, apresentar seguindo as suas convicções, já apresentada nas conferências de 1794. O que nos interessa é que, após ter falado com Goethe, Fichte toma a decisão de editar as preleções, pois ele decide publicar “tudo o que falou durante suas aulas”. Naquele momento tinha pronunciado apenas quatro das cinco conferências (FICHTE, 2014,

p. 10, nota 3). A quinta prelação – que ele dedica à crítica de Rousseau – resulta, portanto, elaborada *ad hoc*, ou seja, após ter tomado essa decisão (FG 6,1, p. 56).

Suas conferências são muito bem recebidas pelo público. A estratégia adotada pelo filósofo pode considerar-se um sucesso. Em 29 de junho de 1794, Voigt escreve para Hufeland após ter passado uma tarde agradável com Fichte. Descreve o filósofo como uma pessoa responsável (FG 6,1, p. 58). De fato, a publicação prova que as denúncias não podem ser sustentadas. No texto não há nada que lembre os escritos “jacobinos” de 1793. Apesar disso, a declaração de Fichte de que o “motivo externo” “em nada pode contribuir nem para o correto ajuizamento nem para a correta compreensão destas páginas” (FICHTE, 2014, p. 10-11) precisa ser relativizada. Como mencionado, o filósofo concebe a última conferência sob a urgência de acabar com as polêmicas que colocavam em perigo sua permanência em Jena. Para conseguir isso, ele não tinha melhor maneira de se dissociar dos jacobinos do elaborar uma crítica do autor que eles consideravam como o “pai espiritual” da Revolução Francesa.

3 O ponto nodal “Rousseau”

A pretensão de “compreender um autor melhor do que ele compreendeu a si mesmo” contém, sem nenhuma dúvida, um componente crítico, ou seja, uma pretensão a se diferenciar do seu pensamento. No caso que nos ocupa, essa diferenciação está condicionada, em negativo, pela ideologização da qual Rousseau foi objeto durante a Revolução Francesa. Trata-se da identificação do genebrino enquanto autor do *Contrato social*, com a radicalização jacobina que marca os espíritos não apenas franceses, mas também alemães. Para entender essa identificação nos territórios de língua alemã cabe lembrar que a tradução dos escritos políticos de Rousseau pelo livreiro berlinense Rellstab anunciou-se nas páginas da *Allgemeine Literatur Zeitung* como “as obras que abrem caminho para a grande revolução que estava inflamando a França” (N. 305, 1/10/1789, p. 3). O impacto da Revolução Francesa nos territórios alemães, a presença tutelar de Rousseau nas assembleias dos jacobinos e as críticas ao modelo inglês (modelo constitucional de referência dos autores chamados “contrarrevolucionários”) põem “Rousseau” sob os ataques da publicística conservadora. A partir da identificação de “Rousseau” com os jacobinos, pode-se entender como a intensidade das críticas acrescentou-se a radicalização da Revolução dissolvendo as diferenças entre Rousseau e não apenas seus perseguidores – ainda presente nos escritos contrarrevolucionários (BRANDES, 1790; REHBERG, 1793) – mas também todos aqueles que se referem a ele, como é o caso de Fichte em 1793-1794.

Com efeito, em 1794, o fato de declarar-se a favor ou contra “Rousseau” tem necessariamente uma conotação política. A fim de se defender das acusações de ser um jacobino, Fichte critica, assim, o que se considera como o “pai espiritual” da alma mais radical da Revolução Francesa. A maneira pela qual Fichte articula sua crítica prova, portanto, o papel funcional que ela desempenha. Como mencionado, as críticas de Fichte são pouco originais, visto que Rousseau se defendeu contra elas *ante litteram*. Por exemplo nas *Observations de Jean-Jacques Rousseau de Genève sur la réponse qui a été faite à son Discours*, Rousseau respondeu às críticas do rei Stanislav da Polônia (OC III p. 35-39). Nas *Confissões*, defendeu-se da acusação de ter condenado todos os eruditos e todos os efeitos das artes e ciências (OC I, p. 365-366). Sobretudo, Rousseau contrapõe os “verdadeiros sábios” aos eruditos corruptos pelo luxo e vícios (OC III, p. 39).

Aqui encontramos o verdadeiro *nervus probandi* de nossa hipótese. Aos “*vrais savant*”, aos “preceptores do gênero humano”, Rousseau atribui uma missão análoga àquela que Fichte descreve como *Bestimmung* dos eruditos. Quando os reis confiarem neles, “será só então que se verá o que podem a virtude, a ciência e a autoridade, animadas de nobre emulação e trabalhando em uníssono para a felicidade do gênero humano” (ROUSSEAU, 1972, p. 46-47). Sobretudo, é preciso ressaltar como, criticando Rousseau na quinta conferência, Fichte não retorna aos elementos “rousseauianos” tratados anteriormente. Assim,



sua diferenciação crítica parece integrar *subterraneamente* aqueles elementos. Ou seja, a crítica ao homem Rousseau permite a Fichte integrar traços da doutrina do escritor genebrino de forma oculta, ou seja, sem atribuí-los ao seu autor. Portanto, Fichte diferencia-se de um Rousseau “caricatural” para integrar os elementos de sua teoria sem sentir a necessidade de esclarecer sua apropriação no contexto dessas prelações.

Para avaliar esta hipótese, cabe ressaltar o fato de que Fichte foi um leitor atento de toda a obra de Rousseau. Temos traços de uma leitura do *Segundo Discurso* já na época de seus estudos ginasiais na Escola de Pforta (PREUL, 1969; FONNESU, 1992, BACIN, 2003). Entre 1790 e 1795, Fichte leu com certeza os dois primeiros *Discursos*, o *Emílio*, o *Contrato social*, as *Confissões* e *A Nova Heloisa*. A obra de Fichte torna-se uma cena textual onde um “Rousseau” subterrâneo vai atuar ou jogar contra outro “Rousseau” caricatural. As referências explícitas testemunham uma presença importante de Rousseau – independente e anterior à leitura kantiana – na elaboração do sistema em Jena. Em particular, a heterogeneidade dessas referências delinea o nome “Rousseau” como um ponto de convergência de distintos planos que Fichte elabora na sua filosofia política. O nome “Rousseau” vai, assim, condensar em si personagens ou imagens diferentes. Essas imagens não são apenas as que Fichte construiu com a sua leitura, mas também aquelas relativas aos estereótipos forjados sobre o autor genebrino a partir da recepção de dois primeiros *Discursos* nos países alemães, das integrações e interpretações do *Contrato social* nas doutrinas do direito público prussiano e, finalmente, de sua associação à Revolução Francesa e aos jacobinos (RAMPAZZO BAZZAN, 2017).

Desta maneira, na obra de Fichte, longe de definir uma referência unívoca, “Rousseau” resulta convidado, elogiado ou criticado de forma consoante às distintas imagens e aos distintos problemas, interlocutores ou adversários polêmicos com os quais o filósofo alemão se enfrenta ao pegar em sua caneta. Lendo Fichte, é preciso, portanto, entender, de cada vez, qual “Rousseau” está em jogo quando ele o convoca, defende ou critica em seus distintos escritos. Sob o nome “Rousseau” revelaram-se assim, nessas cenas textuais, personagens distintos que talvez, se viram um contra o outro.

4 O problema rousseauiano de Fichte

Cabe mostrar como esses elementos caracterizam a perspectiva política de Fichte nas obras de filosofia prática de 1796-1798. Nosso objetivo agora é, então, o de destacar as presenças subterrâneas desse outro “Rousseau” que opera subterraneamente na obra de Fichte. Este Rousseau subterrâneo emerge como o ponto nodal da visão que a doutrina da ciência visa formar sobre as ciências práticas daquela época. Em Fichte, a obra de Rousseau desempenha um papel importante para a concepção do sentimento (contra Kant) e no diagnóstico do problema da sociedade (FONNESU, 1993, p. 138; MOISO, 1979, p. 321).

Conforme o evidenciado anteriormente, em 1794, Fichte menciona apenas os dois primeiros *Discursos*. Ele não toma posição a respeito da crítica rousseauiana à sociedade presente, senão se limita a mostrar como o sentimento de indignação de Rousseau o teria conduzido a conclusões erradas (ou seja, o retorno ao estado de natureza como estado histórico conforme as interpretações de Wieland e Voltaire). Fichte nem sequer menciona o *Contrato social*, ou seja, a “bíblia revolucionária” dos jacobinos. Trata-se do texto que, porém, ele tinha defendido contra as críticas de Rehberg em 1793 (GA I,1 p. 235). Outra razão desse silêncio é a pretensão de apresentar-se diante de seus alunos como o verdadeiro intérprete dos princípios revolucionários para além das políticas escolhidas pelos jacobinos mais radicais. Seu verdadeiro combate é contra quem utiliza o pretexto das “derrapagens” revolucionárias¹ para atrapalhar o progresso das Luzes.

É preciso ressaltar o que Fichte escreve pouco antes de fazer uma referência indireta ao *Emílio* (“O seu discípulo se desenvolve por si mesmo”) (FICHTE, 2014, p. 91). Trata-se de uma afirmação decisiva para

¹ Sobre a noção de “dérápagem” cf. FURET-RICHET (1973, p. 9-10).

entender sua diferenciação no que diz respeito a Rousseau. O genebrino “agiu sem chamar os outros à ação” (FICHTE, 2014, p. 90). Ele agiu em solidão, no entanto, para Fichte, a dimensão intersubjetiva é essencial. Assim, ele conclui suas conferências exortando seu público a agir: “Agir! Agir! é para isto que estamos aqui” (FICHTE, 2014, p. 92). Nessa exortação consiste não apenas a essência da filosofia como prática, senão também o traço dinâmico que define, para ele, a interação peculiar objeto do direito fundamentado segundo os princípios da doutrina da ciência por meio da figura da exortação (*Aufförderung*) e que, em 1794, Fichte expressa pelo impulso social, ou seja, “o impulso para se colocar em ação recíproca como seres racionais livres, enquanto tais” (FICHTE, 2014, p. 50).

Nesta ótica, o projeto político fichteano pode ser lido como uma tentativa de resolver o problema que Rousseau diagnostica como o problema fundamental da sociedade da sua época, ou seja, a cisão entre política e ciência. “Mas enquanto o poder estiver só de um lado, as luzes e a sabedoria do outro, os sábios raramente pensarão em grandes coisas, os príncipes mais raramente ainda farão coisas belas, e os povos continuarão vis, corruptos e infelizes” (ROUSSEAU, 1972, p. 47). Fichte compartilha também o horizonte da solução proposta por Rousseau. A fim de que a regeneração política possa se produzir, é preciso uma regeneração moral². No entanto, Fichte se diferencia de Rousseau relativamente à ideia dessa regeneração.

No momento de começar a fazer parte do mundo acadêmico em 1794, Fichte aponta para os filósofos das universidades a mesma missão dos “verdadeiros sábios” de Rousseau. Aqueles que, lutando contra as adversidades, têm a força de caminhar pelo caminho de Newton e Descartes para ultrapassá-los. Com efeito, em 1794, Fichte aponta o fim último (*Endzweck*) de todo indivíduo e de toda sociedade no “enobrecimento moral do homem inteiro” (FICHTE, 2014, p. 75). A diferenciação frente a Rousseau não implica, por parte de Fichte, em aceitar o comportamento dos acadêmicos de sua época nem a corrupção da sociedade, senão um combate dentro das instituições contra todas aquelas posições que legitimam o *status quo* e formam a opinião dominante que sustenta a ordem histórica (como o mecanicismo político integrado às ciências do Estado). Ao falar dos deveres do público erudito no *Sistema da ética*, Fichte define o público erudito como “um fórum de uma consciência grupal” cuja tarefa é a de investigar “mais além do símbolo eclesástico” e “dos conceitos jurídicos sancionados pelo Estado” (GA I,5, p. 223).

5 O Rousseau subterrâneo apropriação da perfectibilidade

Em 1798, Fichte pretende realizar uma subversão interna da “mecânica” e da lógica das ciências do Estado na medida em que elas contribuem para que o *status quo* seja conservado. A crítica de Fichte ataca os conceitos de “felicidade” e “bem-estar” que aquelas ciências compreendem como satisfação das necessidades naturais mais primitivas (SCHIERA, 1975, p. 79-80; SCATTOLA, 1994). A compreensão dessa subversão está na apropriação também terminológica (diferentemente de Kant) da perfectibilidade forjada por Rousseau (ROUSSEAU, 2010, p. 37) contra as filosofias da perfeição (evocadas em chave “anti-rousseauiana” em 1794) (GA I,5, p. 169-170).

Na visão de Fichte, um erudito existe apenas frente a uma sociedade, de homens que não são eruditos, temos a oposição entre os eruditos e o povo como conjunto daqueles que não são eruditos. Eis os dois estamentos dedutíveis *a priori*. Fichte antepõe a essa distinção a introdução do tema da divisão dos estamentos (FICHTE, 2014, p. 47). Em 1794, esse tema parte implicitamente da distinção que Rousseau apresenta no início do *Segundo Discurso* entre uma desigualdade natural e uma desigualdade política (FICHTE, 2014, p. 47-48). Da primeira seria responsável a natureza, da última os homens (ROUSSEAU, 2010, p. 29). Com Rousseau (e Sieyès) e contra Rehberg ou Schmalz – Fichte crítica a naturalidade dos estamentos e o fato de que um indivíduo pertença a um estamento por nascimento. Desta maneira, Fichte ressignifica

² Sobre o tema da regeneração na Revolução Francesa, ver Ozouf (1988) e Jaume (2015)

a noção de estamento contra a codificação do *Allgemeines Landsrecht*. Embora o código cancelasse o valor político-constitucional dos estamentos no âmbito do direito público, já que afirmava que o fundamento da sociedade são indivíduos livres e iguais, ele mantinha a distinção dos estamentos no direito privado a fim de a ordem produzida historicamente ser legitimada (HINTZKE, 1930, p. 229-249; FONNESU, 2011, p. 160; TARELLO, 1976, p. 230).

Em alemão, estamento é *Stand*. Com esta palavra, Fichte não define uma condição dada por natureza, senão uma posição social para ser ativamente ocupada, expressada pelo verbo “ficar” ou “manter” ativamente uma posição (*Stehen*) (CESA, 1985, p. 82; FONNESU, 2011, p. 160). Essa ressignificação depende do conceito de propriedade. Fichte baseia a propriedade no exercício, define-a como uma atividade determinada, ou seja, uma esfera de ação reconhecida pela comunidade a um indivíduo particular em cujo interior ele possa agir. Os bens materiais que todo indivíduo possui com direito derivam, portanto, das exigências específicas dessa atividade (GA I,4, p. 20-21). Agora, a divisão dos estamentos deve ser fundamentada na função racional que cada indivíduo desempenha no Estado. A partir de 1794, Fichte concebe o Estado como organizador do trabalho e “meio para a fundação de uma sociedade perfeita” (FICHTE, 2014, p. 38).

Agora podemos apreciar a dimensão estratégica da crítica a Rousseau realizada por Fichte em 1794. Embora Fichte se apoie numa tese de Reimarius, ele não compartilha, por enquanto, sua visão política. De fato, Reimarius defende uma tese conforme à codificação (posterior) do *Allgemeines Landrecht* (CANALE, 2002). Para Reimarius, Rousseau não percebeu o laço necessário entre a distinção dos estamentos e a natureza humana. Sobre este ponto Fichte compartilha a posição de Kant. Para este último, a natureza sugere ao homem dividir a sociedade em estamentos para estabelecer a igualdade política. A divisão é finalizada por uma sociedade mais justa a ser realizada. Se a natureza tivesse querido que o homem ficasse na desigualdade, ela não o teria dotado com a liberdade e a capacidade de pensar. Fichte recupera a ideia kantiana de uma intenção existente na natureza por meio da categoria do esforço (*Streben*). Para ele a pertinência de um indivíduo a um estamento pode se basear apenas numa decisão livre para cada indivíduo desenvolver uma habilidade ou faculdade particular. A divisão é funcional para a sociedade ser mais produtiva. O fim da sociedade está na realização da “perfeita igualdade entre seus membros” (FICHTE, 2014, p. 44). Sob esse aspecto, a correspondência entre Fichte e Rousseau resulta total. O genebrino termina o primeiro capítulo do *Contrato social* com a observação

que deve servir de base a todo o sistema social. É que em vez de destruir a igualdade natural, o pacto social, substitui por uma igualdade moral e legítima a desigualdade física que a natureza possa ter imposto aos homens e que, podendo ser desiguais em força e em gênio, todos eles se tornem iguais por convenção e direito (ROUSSEAU, 1999, p. 29-30).

Seguindo Kant, Fichte vê na organização do mundo natural um signo da oportunidade de uma diferenciação social. Ao final do século XVIII, o homem europeu nasce dentro de uma sociedade organizada em distintos setores de atividade que deveriam satisfazer todas as necessidades dos habitantes de um Estado. Para Fichte, cada cidadão deve participar ativamente na vida comum. Essa contribuição define seu direito para “poder viver” (*leben können*) no interior desse Estado (GA I,4, p. 22). A divisão do trabalho constitui uma racionalização oportuna do viver em comunidade permitindo a otimização dos recursos e das energias aí disponíveis (naturais e sociais).

Para cumprir sua tarefa diante da sociedade, cada indivíduo poderia trabalhar pessoalmente para obter tudo o que ele precisa. Mas, já que assim ele passaria todo seu tempo tentando obter os conhecimentos necessários, uma opção mais razoável em vista para que possa ter o tempo para se aperfeiçoar é a especialização. Essa especialização só dependeria de seu talento natural e de sua atitude. Pelo menos em 1794, a escolha do próprio estamento deveria ser livre. Ou seja, a escolha não deve acontecer por qualquer constrição (FICHTE, 2014, p. 55). É por meio da escolha e do trabalho a ser realizado que cada indivíduo estabelece

um compromisso com a comunidade na qual ele recebe a educação, de modo que possa beneficiar-se dela (GA I,5, p. 243-245). Esse ponto é conforme o contrato de propriedade de 1797 (GA I,4, p. 189).

6 Diferenciação e integração

Alexis Philonenko sustenta que, em 1794, Fichte pretenderia compreender o espírito para além da letra de Rousseau (PHILONENKO 1988, p. 184-185). Evocando a diferença entre espírito e letra (objeto da continuação do curso *De officis eruditorum*), Philonenko coloca a crítica a Rousseau num ponto nodal da filosofia de Fichte. Precisamente nas passagens entre a parte teórica e a parte prática, objeto do quinto parágrafo do *Fundamento da doutrina da ciência*; entre a doutrina da ciência em espécie e as doutrinas do direito e da moral; e entre as exposições científicas e populares. Essas três passagens baseiam-se na categoria do esforço e na faculdade do sentimento. A relevância das presenças de Rousseau na conjunção indicada (pelo menos com respeito “aos nexos que ligam de maneira tão sutil como tenaz a problemática do *Segundo Discurso* ao plano global da filosofia fichteana”) foi estudada de forma magistral por Francesco Moiso na monografia *Natura e cultura nel primo Fichte* (MOISO, 1979, p. 314).

Moiso, por um lado, aponta no *Streben* o tema principal do curso de 1794; por outro, analisa a passagem entre a parte teórica e a prática a partir da relação entre sentimento e imaginação produtiva. Indicando na formação e no funcionamento do esforço a pedra angular do curso de 1794, Moiso individualiza o traço decisivo da diferenciação de Fichte relativamente a Rousseau. Essa diferenciação produz-se a partir de uma distinta maneira de conceber a condição natural:

O pessimismo rousseauiano no que diz respeito à cultura baseia-se na “contradição” entre o traço necessariamente estático da satisfação – que seria garantido pelo estado da natureza como mínimo de ação – e o traço dinâmico que marca a diferença específica entre homem e animal. A tensão entre esses dois elementos define o problema de matriz rousseauiana que Fichte quer solucionar a partir da leitura juvenil do *Segundo Discurso*. Para Fichte, trata-se de pensar um equilíbrio dinâmico, fazendo da espontaneidade uma segunda natureza dotada de leis distintas daquelas da física (MOISO, 1979, p. 17).

Esse problema influencia a maneira pela qual Fichte se apropria da categoria da perfectibilidade e concebe o aperfeiçoamento (*Vervollkommung*). Trata-se do desenvolvimento da espontaneidade como âmbito da possível manifestação no mundo sensível da moral por meio da vontade. Na sua teorização da “cultura da sensibilidade” – ou seja do “eu comum” de Rousseau, isto é, interação social existente³ como elemento que condiciona a imaginação e a opinião, ou seja, o âmbito do qual “o grande legislador se ocupa em secreto” (ROUSSEAU, 1999, p. 62) –

a natureza situa-se em relação à sensibilidade do homem por meio de apetites, necessidades, satisfações e ações, que Fichte não entende mais, como o Rousseau do *Segundo Discurso*, como um “mecanismo de sentidos”, mas como um organismo que se construiu com o homem na dimensão cultural pelo esforço que é presente na vida da sociedade. (MOISO, 1979, p. 280).

Esta diferenciação está ligada com aquela entre uma “primeira” e uma “segunda” natureza. Para Fichte, cabe submeter o primeiro fim indicado pela natureza sensível, ou seja, a conservação, a formação e o bem-estar do corpo, ao princípio da autonomia, ou seja, o de manter e desenvolver o corpo como meio para o agir moral. Trata-se do desenvolvimento do impulso sim-patético, possível só por meio de uma interação intersubjetiva, ou seja, a partir de uma exortação (*Aufförderung*) a se determinar por si mesmo. Com efeito, esse desenvolvimento precisa de uma interação recíproca entre seres razoáveis (*Vernunftwesen*). A “segunda

³ “A vida de um e de outro é o eu comum ao todo, a sensibilidade recíproca e a correspondência interna entre todas as partes” (ROUSSEAU, 2017, p. 12). Cf. no *Emílio* com a distinção entre natureza e opinião (por exemplo ROUSSEAU, 1979, p. 13; 40-41; 51; 132; 201); o papel dos preconceitos (p. 40; 53; 152) e a relação entre imaginação e opinião (p. 181).

natureza” forma-se, guiada pela razão, por meio de um exercício (Übung), quando finalizada a formação de uma atitude constante (natureza ética) (RAMPAZZO BAZZAN, 2017, p. 262).

A passagem entre natureza sensível e natureza ética corresponde ao processo de desnaturação do qual Rousseau fala no *Emílio*:

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o eu para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo (ROUSSEAU, 1979, p. 13).

Como mostrou Luca Fonnesu, o termo “segunda natureza” não aparece em Fichte, no entanto, ele constitui o elemento central do direito na sua concepção. Fonnesu justifica sua afirmação por uma análise do parágrafo 16 do *Sistema de Ética* (FONNESU, 2011, p. 132). Seu título é: *Sobre as causas do mal do ser racional finito*. Na descrição das tipologias reais e ideais do homem, Fichte descreve três estados fundamentais no desenvolvimento do ser humano: o “primitivo”, o “prudencial” e o “moral”. A dimensão jurídica está ligada com a passagem entre o primeiro e o segundo estado. No estado primitivo o homem é imediatamente natureza, no segundo ele perceberia por meio da reflexão sua natureza superior ao animal. Essa consciência faz dele algo *maleável*, ou seja, perfectível ou transformável por meio da educação. Falando das causas do mal, Fichte cita a *Religião dentro dos limites da simples razão*, um texto fundamental para que ele possa definir sua antropologia e para ressaltar os elementos rousseauianos que ele elabora em chave anti-kantiana nas obras sobre direito e ética entre 1796 e 1798 (GA I,5, p. 182-183).

Na elaboração desse estado prudencial, dessa “segunda natureza”, Fichte parte da finalidade interna que Kant elaborou na *Crítica da faculdade de julgar* (AA 5 p. 181). Um primeiro traço dessa presença emerge na polêmica contra Schiller no escrito sobre *Espírito e a Letra*. Pela extensão do juízo estético do âmbito da natureza àquele da arte, Fichte se encaminha para conceber “a partir do *Fundamento do direito natural* [...] a exortação (*Aufförderung*)” (AMADIO, 1994, p. 83). Interpretando a pulsão estética como um formar (*Bilden*), Fichte vai forjar uma visão peculiar da individualidade. Ele não entende a individualidade como ponto de individuação, senão como espaço vazio para ser ocupado por meio de um processo de subjetivação (GA I,5, p. 56).

No *Fundamento do direito natural*, Fichte aponta na “maleabilidade” (*Bildsamkeit*) o traço característico da humanidade (DE PASCALE, 1994, p. 269-285). “O animal é o que é, enquanto o homem, originariamente, não é nada. O que deve ser, deve produzi-lo e já que deve ser com certeza um ser por si, deve produzi-lo por meio de si mesmo” (GA I,3, p. 373). O homem pode se tornar um ser moral somente por meio de um ato livre, a partir da “auto-atividade sobre si”. Ao tratar desses temas emergem, subterraneamente, considerações rousseauianas. Por exemplo, quando Fichte sustenta que, “deixado a si mesmo o homem vai se levar mais acima”. Por meio da maleabilidade Fichte faz da perfectibilidade a categoria central de sua antropologia. O corolário do parágrafo 6 do *Fundamento do direito natural* reenvia tacitamente ao *Emílio* onde Rousseau afirma que “a fraqueza do homem o torna sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens” (ROUSSEAU, 1979, p. 182).

Fichte insiste sobre o fato de que o homem precisa “da ajuda livre dos homens e sem isso ele morreria pouco depois de ter nascido” (GA I,4, p. 72). De um ponto de vista antropológico – verdadeiro objeto do parágrafo 7 do *Fundamento do direito natural* –, a tarefa da disciplina do direito é o de pensar a possibilidade de “uma comunidade de seres livres e iguais”, enquanto tais. Trata-se de sintetizar duas proposições: por um lado, que “as pessoas como tais devem ser absolutamente livres e depender apenas de suas vontades”,

por outro, que “as pessoas, pelo fato de ser pessoas, devem influenciar-se reciprocamente, e, portanto, não devem depender somente delas mesmas” (GA I,3, p. 383).

Fichte parece consciente que a segunda natureza, como conjunto de hábitos, possa constituir a pior forma de dominação, ou seja, a realização perfeita do despotismo que, seguindo Montesquieu, também Rousseau compreendeu como o maior perigo, ligado à formação do Estado-Nação. Neste sentido, a educação não deve se moldar à obediência cega, mas ela deve ser educação para a liberdade, ou seja, desenvolvimento da capacidade de se dar livremente fins e de se aperfeiçoar num âmbito comunitário. A auto-atividade sobre si mesmos, a essência do esforço inerente ao exercício e à prática da filosofia como doutrina da ciência torna-se decisiva também no âmbito social. Como efeito, essa auto-atividade, esse exercício é propedêutico para formar novas inteligências coletivas da relação entre comando e obediência e da vida em comum. Se aqui parece se poder ressaltar a relevância da pedagogia do *Emílio*, ao mesmo tempo a apropriação feita por Fichte de temas rousseauianos se produz por meio de uma diferenciação decisiva. O exercício não é apenas individual, mas também comunitário ou transindividual. Nesta perspectiva emerge o laço indissolúvel entre ciência (filosofia) e direito. Essa perspectiva prática orienta a fundamentação teórica nos termos de uma apropriação crítica dos pressupostos das ciências existentes. Essa orientação prática orienta o olhar que a doutrina da ciência deve formar sobre a disciplina do direito natural de sua época, enquanto essa se torna fundamento da vida comum (RAMPAZZO BAZZAN, 2017).

Conclusão

O olhar é uma metáfora onipresente na obra de Fichte. Para Rousseau: “Tanto quanto o tato concentra as operações ao redor do homem, a vista estende as suas além dele; é o que as torna enganadoras: em um golpe de vista o homem abarca metade de seu horizonte”. Assim, a vista é “de todos os sentidos o mais falho, precisamente por ser o mais amplo e que, precedendo de longe todos os outros, suas operações são demasiado rápidas e vastas para poderem ser ratificadas pelos outros sentidos” (ROUSSEAU, 1979, p. 108). Desta maneira, a vista expressa perfeitamente a ambivalência relativa ao exercício da liberdade para o homem. No *Fundamento do direito natural*, Fichte escreve que “o que caracteriza de modo mais expressivo o homem já civilizado é o olhar do espírito e a boca que reproduz os movimentos mais íntimos do coração” (GA I,3, p. 380). Afirma também que não se trata da:

mecânica do corpo já que para o homem o olho não é como é para o animal, um espelho morto, senão um órgão poderoso que com atividade espontânea conscreve, esboça, reproduz a figura no espaço; que por atividade espontânea traça a figura que deve sair do mármore rude, ou que deve ser jogada na lona, antes do cinzel ou pincel ser utilizado; que com uma atividade espontânea cria uma imagem para o conceito do espírito ser projetado livremente (GA I,3, p. 380).

A formação desse olhar se torna o fator essencial para o futuro individual ou coletivo ser imaginado, ou seja, para governar e orientar a maleabilidade humana numa sociedade concreta por meio da ação coletiva.

Para entender essas palavras, deve-se lembrar que mecânica e ótica são as ciências que dominam o imaginário da ciência política moderna. Nessa perspectiva podemos ressaltar o rousseauismo subterrâneo de Fichte na crítica de 1794 lembrando o que o autor genebrino escrevia na *Imitação teatral*:

É essa fraqueza do entendimento humano, sempre apressado para julgar sem conhecer, o que dá azo a todos esses prestígios de magia pelos quais a ótica e a mecânica abusam de nossos sentidos. Nós concluímos, só com base na aparência, do que conhecemos ao que não conhecemos, e nossas induções erradas são a fonte de milhares de ilusões. Quais são os recursos dos quais dispomos contra esses erros? Os do exame e da análise (OC V, p. 1.205).

Referências

1. Abreviaturas

FICHTE, Johann Gottlieb

GA = *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky und E. Fuchs. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962-2013 (I: Obras; II: Obras póstumas; III: Correspondência; IV: Notas dos ouvintes)

(1793) *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, GA I,1, p. 193-304.

(1798) *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, GA I,5, p. 1-317.

(1794) *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I,2, p. 173-461.

(1794) *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I,3, p. 1-74.

(1796) *Die Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre*, 1 Theil, GA I,3, p. 291-460.

(1797) *Die Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre*, 2 Theil, GA I,4, p. 1-165

KANT, Immanuel

AA= *Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900 *et passim*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

OC = *Œuvres complètes*. Sous la direction de B. Gagnebin e M. Raymond. Paris : Gallimard, 1959-1995 (5 Vol).

(1750) *Discours sur les arts et les sciences*, OC III, p. 3-110

(1755) *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 241-278.

(1758) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, p. 109-237.

(1762) *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, OC III, p. 349-472.

(1762) *Émile*, OC IV, p. 241-877.

(1764) *De l'imitation théâtrale*, OC V, p. 1195-1211.

(1782, 1789) *Confessions*, OC I, p. 657-992.

FG = *J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. E. Fuchs mit Zusammenarbeit v. R. Lauth e W. Schieche. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1978-2012.

2. Demais obras:

AMADIO, C. 1994. *Fichte e la dimensione estetica della politica*. Milano: Guerini.

- BACIN, S. 2003. *Fichte a Schulpforta (1774-1780). Contesto e materiali*. Milano: Guerini.
- BARNY, R. 1985. *Prélude idéologique à la révolution française*. Paris : Les Belles Lettres, p. 55-89.
- BOLLNOW, O.F. 1940. "Was heisst, einen Schriftsteller besser verstehen als er sich verstanden hat". In: *Deutsche Vierteljahresschrift* v. 18, 2, p. 117-138
- BUHR, M. 1965. *Revolution und Philosophie*. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- CANALE, D. 2000. *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*. Torino: Giappichelli.
- CESA, C. 1985. "Tra libertà e sicurezza. Un caso esemplare: J. G. Fichte". In: *Teoria politica* v. 1, p. 73-93.
- CLARKE, J. 2013. "Fichte's critique of Rousseau". In: *The Review of Metaphysics* 3,66, p. 495-517.
- DAMIANI, A.M. 2015. "La rectificación de la república moderna: Rousseau en los escritos políticos del joven Fichte". In: *Revista ciência política (Santiago)*, v 35, n 2, p. 393-408.
- DE PASCALE, C. 1995. *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*. Bologna: Il Mulino.
- _____. 1994. "La teoria e la pratica del diritto". In: *Daimon* v. 9, p. 275-288.
- DILTHEY, W. 2005. *Gesammelte Schriften*, B. G. Teubner, Stuttgart/Göttingen: Verlagsgesellschaft (1957) / Vandenhoeck & Ruprecht.
- FICHTE, J. G. 2014. *Destino do erudito*. Tradução de R. Barbosa. São Paulo: Hedra.
- FONNESU, L. 1993. *Antropologia e idealismo*. Roma-Bari: Laterza.
- _____. 2011. *Per una moralità concreta*. Bologna: Il Mulino.
- FURET, F./ RICHET, D. 1973. *La Révolution française*. Paris: Hachette.
- GUEROULT, M. 1977. "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte". In: Guérault, M. *Études de philosophie allemande*. Hildesheim/New York: Olms, 1977, p. 71-86.
- GURWITSCH, G. 1922. "Kant und Fichte als Rousseau Interpreten". In: *Kant-Studien* v. 28, p. 138-164.
- HITZE, O. 1930. "Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes". In: *Historische Zeitschrift* v. CXXI, p. 229-249.
- HORNIG, G., 1980, "Perfektibilität". In: *Archiv für Begriffsgeschichte* v. 24, p. 221 - 257
- KANT, I. 2001. *Crítica da razão pura*. Tradução de M. Pinto dos Santos e A. Fradique Murujão. Introdução e notas de A. Fradique Murujão, Lisboa: Serviço de educação Fundação Calouste Gulbadian.
- KOSELLECK, R. 1972. "Einleitung". In: Brunner, O.; Conze, W.; Koselleck, R. (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta. Vol. 1, p. XIII-XXVII.

_____. 2006. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de W. P. Maas e C. Almeida Pereira. Revisão de C. Benjamin. Rio de Janeiro: Contrapontos.

JAMES, D. 2008. "Fichte's Jacobinism". In: *History of European ideas* v. 34, 1, p. 104-115.

JANKE, W. 1994. *Entgegensetzungen*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.

JAUME, L. 2015. *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*. Paris : PUF, coll. Léviathan.

LESSING, G.E. 1970. *Werke*. München, Hanser. Bd. 3, p. 251-253.

MAGALHÃES, T. C. de. 2017. "Fichte e a Revolução Francesa: individualismo, direito, prudência". In: *Revista Interdisciplinar de Direito*, [S.l.], v. 10, n. 1, out. 2017.

MOISO, F. 1979. *Natura e cultura nel primo Fichte*. Milano: Mursia.

MOUNIER, J. 1980. *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande*. Paris: PUF.

OZOUF, M. 1988. Verbete "Régénération". In: F. Furet/ M. Ozouf (éd.). *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris: Flammarion, p. 821-830.

NEUHOUSER, F. 2013. "Entre Ilustración y Romanticismo: Fichte y el legado de Rousseau". In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 7. URL : <http://journals.openedition.org/ref/448>

PASQUALUCCI, P. 1969. "Lessing recensore di Rousseau: una discussione su virtù e cultura". In: *Rivista internazionale di filosofia del diritto* v. 46, p. 247-285

PHILONENKO, A. 1988. *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. Paris: Vrin.

PLATNER, E. 1800. *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte ganz neue Ausarbeitung*. Leipzig: Schwickert.

PREUL, R. *Reflexion und Gefühl: die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*. Berlin, De Gruyter.

RAMPAZZO BAZZAN, M. 2016. "Les enjeux stratégiques de la critique de Fichte à Rousseau dans la cinquième leçon de la Destination du savant (1794)", *Fichte-Studien* v. 43, p. 83-105.

_____. 2017. *Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*. Milano: FrancoAngeli.

REHBERG, A.W. 1792. *Prüfung der Erziehungskunst*. Leipzig: Göschen.

_____. 1793. *Untersuchungen über die Französische Revolution*. Hannover/Osnabrück: Ritscher.

REIMARUS, H.S. 1985. *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. h. v. Gerhard Alexander, Göttingen: Vandenhoeck u. Rupert (Hamburg, 1754).

RICCIARDI, M. 2001. *Rivoluzione*. Bologna: Il Mulino.

ROY, J. 1991. “De la dénaturation à la régénération, in Jean Jacques Rousseau et la Révolution”. In: *Actes du Colloque de Montréal, publiés et présentés par J. Roy*. Ottawa: Association nord-américaine des études de Jean-Jacques Rousseau.

ROUSSEAU, J.J. 1756. *Johann Jacob Rousseau Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründet*. Ins Deutsche übersetzt von Moses Mendelssohn mit einem Schreiben an den Herr Magister Lessing und einem Briefe Voltaires an den Verfasser vermehret, Berlin.

SANTOS, R. dos. 2013. “Considerações sobre a perfectibilidade humana a partir de Rousseau e Kant”. In: *Estudos Kantianos*, v. 1, n. 2, p. 43-58.

_____. 1972. *Discurso sobre as artes e as ciências*. Tradução de Antônio Ribeiro. Porto: textos marginais.

_____. 1979. *Emílio ou da educação*. Tradução de S. Milliet, São Paulo/ Rio de Janeiro: Diffel.

_____. 1999. *Do Contrato social ou Princípios do direito político*. Tradução de A. de Padua Danesi. Revisão de E. Darcy Heldt. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2010. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket.

_____. 2017. *Discurso sobre a economia política*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. – Petrópolis, RJ: Vozes.

SANTOS, R. dos. 2013. “Considerações sobre a perfectibilidade humana a partir de Rousseau e Kant”. In: *Estudos Kantianos*, v. 1, p. 43-58.

SCATTOLA, M. 1994. *La nascita delle scienze politiche dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del Settecento tedesco*. Milano: FrancoAngeli.

SCHIERA, P. 1975. “La Prussia fra polizia e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland»”. In: *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient* v. 1, p. 51-84

TARELLO, G. 1976. *Storia della cultura moderna I. Assolutismo e codificazione del diritto*. Bologna: Il Mulino.

TROUSSON, R., 1969, “Jean-Jacques Rousseau dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800”. In: *Dix-huitième siècle* v. 1, p. 289-310.

TUBACH F. C. 1960. “Perfectibilité: der zweite Diskurs Rousseaus und die deutsche Aufklärung”. In: *Études Germaniques* v. 15, p. 144-151.

VEILLARD-BARON, J.-L. 1994A. “Introduction historique”. In: Fichte, J.G. *Conférences sur la destination du savant*. Paris : Vrin, p. 11-29.

_____. 1994/B, “Commentaire raisonné”. In: Fichte, J.G. *Conférences sur la destination du savant*. Paris: Vrin, p. 93-153

WIELAND, A., 1911. *Wielands Werke*. h.v. S. Mauermann. Berlin: Weidmann. 1 Abt, Bd. 7.