



dois pontos



Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Fichte, a doutrina da ciência e seus deslocamentos

volume 22 número 2
dezembro de 2025

dois pontos é uma revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Maria Adriana Camargo Cappello (Universidade Federal do Paraná) e
Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editor responsável pelo volume Fichte, a doutrina da ciência e seus deslocamentos

Prof. Francisco Prata Gaspar

Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

Diagramação

Laís Furuhashi Siqueira

ISSN: 2179-7412

endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Rodovia Washington Luís,
km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil. (16) 3351-8366

endereços eletrônicos da *dois pontos*:

revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/dois pontos

www.filosofia.ufpr.br

Índice

- 2 Günter Zöller
Identidade e diferença. A Fundação de toda a doutrina da ciência no espelho das exposições tardias de Fichte de sua filosofia transcendental
- 15 Emiliano Acosta
Fichte y la quintuplicidad antes, durante y después de Jena (1793-1806)
- 30 Petra Lohmann
Zur Bedeutung von Gefühl und Vernunftkunst für die Vermittlung von Philosophie und Leben
- 44 Derócio Felipe Perondi Meotti
O absoluto na Exposição da doutrina da ciência de 1801/1802 de Fichte
- 66 Ivanilde Fracalossi
A Autocrítica de Reinhold à Filosofia do Sujeito na Filosofia Elementar
- 75 Gabriel Almeida Assumpção
“Fichte ensina o mistério do experimentar”: a doutrina da ciência como idealismo mágico em Friedrich von Hardenberg (Novalis).
- 84 María Paz Lamas
Entender el reflejo, conocer al oponente. Una lectura de la distinción idealismo – dogmatismo de Fichte y su repercusión en nuestros cuerpos.
- 98 Thiago S. Santoro
Pode a filosofia de Fichte ser transformadora? Um comentário deslocado sobre a doutrina da Ciência e a filosofia indiana
- 108 Lune Roc Pierre Louis
Fichte et le Lapis philosophorum de la Science de la Communication
- 128 Alexander Schnell
Berührungspunkte zwischen dem Transzendentalismus J. G. Fichtes und der neueren transzendentalen Phänomenologie

Editorial

É com alegria que vem a lume este número da Revista *Dois Pontos* dedicado à obra do filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), tão pouco estudado entre nós e, no entanto, tão importante, não só historicamente para a gênese da filosofia clássica alemã e do primeiro romantismo alemão – no fundo, tanto Hölderlin, Novalis, os irmãos Schlegel, quanto Schelling e Hegel nunca deixaram de ser e de se reconhecer como alunos de Fichte – como também devido à sua rica, original e ampla contribuição para o conceito de subjetividade e, evidentemente, para uma radical formulação sistemática da filosofia transcendental – nesse sentido, aliás, a doutrina da ciência de Fichte, como mostram os presentes artigos, oferece elementos instigantes para os atuais debates filosóficos em torno da compreensão do sujeito e da própria forma de se fazer filosofia.

A ocasião para esta edição foi o *VII Congresso Fichte* da Associação Latino-Americana de Estudos sobre Fichte (ALEF), ocorrido na UFSCar em novembro de 2024 e que contou com renomadas/os investigadoras/os do pensamento fichteano e da filosofia clássica alemã, nacionais e internacionais. O número, contudo, também contém artigos enviados no modo “fluxo contínuo”. Enquanto princípio orquestrador das contribuições inscreve-se o tema do congresso: “A doutrina da ciência e seus deslocamentos”. Com “deslocamentos” entenda-se os deslizamentos doutrinários e as torções de significação operados ou sofridos pela doutrina da ciência de Fichte; portanto, deslocamentos em sentido *sistemático* e *histórico*: deslocamento do suprasensível ao sensível como procedimento articulador *sistemático* da doutrina da ciência; deslocamento expositivo das várias e diferentes versões da doutrina da ciência; deslocamento *histórico* da recepção e dos remanejamentos sofridos pelo pensamento de Fichte; deslocamento político das possíveis apropriações críticas da obra fichteano. É sob esse pano de fundo que se apresentam as contribuições deste volume. Algumas versam sobre deslocamentos imanentes ao percurso intelectual de Fichte, resultantes do desenvolvimento da obra em seu combate interno e externo com outros autores, como é o caso dos artigos de Zöller, Acosta e Lohmann. Outras contribuições reconstróem as mudanças operadas por Fichte sobre conceitos da tradição, como o artigo de Meotti, ou sobre as posições filosóficas de outros autores, contemporâneos de Fichte – no artigo de Fracalossi, é a Filosofia Elementar de Reinhold que está em jogo –, ou reconstróem ainda os deslocamentos de outros autores realizados na e a partir da filosofia de Fichte – é o que faz Assumpção em seu artigo acerca do idealismo mágico de Novalis. Por fim, há um conjunto de artigos que se debruça sobre possíveis atualizações do pensamento fichteano, tanto no domínio da crítica ao patriarcalismo, entendido como um dogmatismo – como faz Paz Lamas – ou no domínio do pensamento oriental – como propõe Santoro – quanto nas discussões filosóficas contemporâneas, seja as da filosofia da linguagem (é caso do artigo de Pierre Louis), seja as da fenomenologia contemporânea – como demonstra a contribuição de Schnell.

Agradecemos a todas e todos que participaram deste volume – desde editores e pareceristas até toda a equipe de assistência editorial da Revista: o avanço na pesquisa em torno da obra de Fichte proporcionado por este volume não teria sido possível sem o cuidadoso e dedicado trabalho destas e destes.

Francisco Prata Gaspar (UFSCar)

Identidade e diferença. A Fundação de toda a doutrina da ciência no espelho das exposições tardias de Fichte de sua filosofia transcendental

Identity and difference. The foundation of the entire doctrine of science in the mirror of Fichte's late expositions of his transcendental philosophy

Günter Zöller
Ludwig-Maximilians-Universität München
zoeller@lmu.de

Tradução de Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar – UFSCar

Resumo: Ante o duplo pano de fundo da história de recepção e da autointerpretação da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, o objetivo das reflexões que se seguem é examinar a grandeza e os limites do texto mais famoso e influente de Fichte – justamente a exposição impressa do doutrina da ciência de 1794/95 –, no contexto da própria avaliação de Fichte tanto da própria obra quanto do desenvolvimento da doutrina da ciência. Além da questão das diferenças doutrinárias e das modificações metodológicas nas sucessivas exposições da doutrina da ciência, deve ser dada especial atenção à reflexão meta-filosófica de Fichte sobre a forma da teoria e a figura comunicativa da doutrina da ciência.

Palavras-chave: Fichte; doutrina da ciência; exposição; eu; absoluto.

Abstract: Against the dual backdrop of reception and self-interpretation of the *Foundations of the entire doctrine of science*, the aim of the following considerations is to explore the greatness and limitations of Fichte's most famous and influential text – the printed presentation of the doctrine of science from 1794/95 –, in the context of Fichte's own assessment of both the work itself and the development of the doctrine of science. In addition to the question of doctrinal differences and methodological modifications in the successive presentations of the doctrine of science, particular attention will be paid to Fichte's meta-philosophical reflection on the theoretical form and communicative structure of the doctrine of science.

Keywords: Fichte; doctrine of science; presentation; I; Absolut.

“A doutrina da ciência, porém, não é de forma alguma um livro impresso: mas é um pensamento vivo, a ser produzido eternamente de novo e fresco, que se expressa de forma diferente sob toda condição diferente de tempo e comunicação” (GA II/9:181).

A *Fundação de toda a doutrina da ciência* ocupa, sob vários aspectos, uma posição especial na obra de Fichte: como a primeira e única versão impressa da *philosophia prima* (“doutrina da ciência”), como a primeira de dezessete apresentações sucessivas da doutrina da ciência e como a única versão publicada pelo próprio Fichte. Com isso, o texto de 1794/95 não está apenas no início do filosofar de Fichte, mas ele se encontra – pelo menos para aqueles contemporâneos que não estavam familiarizados com suas sucessivas apresentações orais posteriores – no centro da confrontação com a obra de Fichte. Mesmo, porém, para os leitores posteriores de Fichte, aqueles que conhecem as obras póstumas de Fichte na edição de seu filho de meados do século XIX e na edição crítica completa da Academia Bávara das Ciências da segunda metade do século XX, permanece a antiga *Grundlage*, enquanto a única versão impressa da doutrina da ciência autorizada por Fichte, o principal texto de referência para a confrontação crítica e comparativa da doutrina da ciência de Fichte na unidade e diversidade de suas muitas formas e diferentes versões.

Mesmo para o próprio Fichte, a *Fundação de toda a doutrina da ciência* de 1794/95 constitui até o fim o ponto de referência literário da sua continuada elaboração da doutrina da ciência. Em toda autocrítica à versão inicial, desde o início exteriorizada por Fichte, remete ele continuamente à primeira e única versão publicada – primeiro, como o substituto temporário da versão revisada da doutrina da ciência, planejada para publicação, e, por fim, como o substituto equivalente e funcional para a versão impressa, de fato abandonada, da exposição posterior da doutrina da ciência.

Ante o duplo pano de fundo da história de recepção e da autointerpretação da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, o objetivo das reflexões que se seguem é examinar a grandeza e os limites do texto mais famoso e influente de Fichte – a exposição impressa da doutrina da ciência de 1794/95 – no contexto da própria avaliação de Fichte do desenvolvimento da doutrina da ciência. Além da questão das diferenças doutrinárias e das modificações metodológicas nas sucessivas exposições da doutrina da ciência, deve ser dada especial atenção à reflexão proto- e meta-filosófica de Fichte sobre a forma da teoria e a figura comunicativa da doutrina da ciência. Em particular, deve ser levada em conta a função metodológico-medial de variabilidade, serialidade e oralidade na exposição da doutrina da ciência.

1. Os primórdios da doutrina da ciência

A doutrina da ciência de Fichte surgiu na órbita da filosofia crítica de Kant e sob a influência dos imediatos debates pós-kantianos. Em particular, o surgimento da doutrina da ciência reflete o programa, em grande parte iniciado por Karl Leonhard Reinhold, de fundação da filosofia partindo de um princípio primeiro e certo nele mesmo (“filosofia do princípio”). No entanto, após a crítica, apresentada principalmente por Gottlob Ernst Schulze (“Aenesidemus-Schulze”), ao próprio projeto de Reinhold de uma filosofia elementar que parte do “Princípio da Consciência” [*Satz des Bewusstseins*], ao qual se liga Fichte em um trabalho inicial (“Resenha de Enesidemo”) (GA I/2:31-67; ver também GA II/3:21-177), Fichte desloca a fundamentação da filosofia do nível dos fatos elementares da consciência para o nível das condições subjetivo-universais pré- e extraconscientes da consciência de objeto assim como da consciência de si (“intuição intelectual”, “*Tathandlung*”) (GA I/2:48, 57; GA I/2:46, 255).

Adicionalmente, o jovem Fichte expande o recurso de Reinhold a um primeiro princípio absoluto a uma constelação triplicatária de princípios, aos quais correspondem respectivamente ações fundamentais – distintas, mas correlacionadas – pré- e extraconscientes do sujeito (“pôr”) (GA I/2:47, 256), as quais somente juntas e como um todo tornam possível, por princípio, o surgimento de todos os tipos de consciência e seus objetos. Por fim, Fichte expande o foco, presente em Reinhold, na consciência cognitiva (“representação”) em direção à fundamentação do agir prático, de modo que, além do saber teórico ou saber de objeto, entra em cena também o saber prático ou saber da ação como genuíno domínio de objeto da filosofia transcendental (“doutrina da ciência”).

O documento da forma inicial da emergente doutrina da ciência de Fichte são as recentemente descobertas e editadas preleções de Zurique na casa de Lavater no início de 1794 (GA IV/3:19-41 e 47f.) – as quais correspondem em boa parte ao escrito programático de Fichte publicado logo em seguida, *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia* (GA I/2:108-172). A execução do programa previamente formulado na forma de uma primeira elaboração inicial da doutrina da ciência no sentido mais estrito e próprio é fornecida por Fichte, então, ainda no mesmo ano com a *Fundação de toda a doutrina da ciência*. A ocasião externa para a rápida progressão do programa do sistema para o sistema programado é a repentina nomeação de Fichte para suceder Reinhold na Universidade de Jena, o principal local em terras alemãs do original e controverso filosofar pós-kantiano.

Em vez de fazer uso dos manuais de outros autores em suas preleções, como era habitual e muitas vezes até mesmo obrigatório, Fichte decide apresentar, ao longo de dois semestres, a filosofia *qua* doutrina da ciência segundo seu próprio manual, por ele escrito e disponibilizado aos alunos ouvintes, paralelamente à preleção, em remessas separadas – em termos editoriais tratava-se de fascículos. Os fascículos também são oferecidos em duas remessas completas no final de cada semestre. Quem pode encadernar as remessas individuais ou completas, cria, graças às folhas de rosto fornecidas em conjunto, a obra cumulativa completa, a *Fundação de toda a doutrina da ciência* (GA I/2: 249-431).

Para além de seu envio em fascículos ou bipartido, a obra consiste em três partes, os “Princípios de toda a doutrina da ciência”, (GA I/2:255-282), a “Fundação do saber teórico” (GA I/2:283-384) e a “Fundação da ciência do prático” (GA I/2:385-451). As extensas notas de Fichte intituladas “Meditações próprias sobre a filosofia elementar” [*Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie*] (GA II/3:21-177) e “Filosofia prática” [*Practische Philosophie*] (GA II/3:181-266), que datam de 1793/94, podem ser consideradas como um estágio preliminar para a segunda e terceira partes. Entretanto, esse estágio preliminar da doutrina da ciência só foi publicado em 1971 como parte da *Edição Completa de J. G. Fichte* da Academia Bávara das Ciências.

Característico da primeira e única apresentação publicada da doutrina da ciência é a apresentação exteriormente separada e sucessiva dos princípios da doutrina da ciência, da sua parte teórica e da sua parte prática. Desde o início, recebe atenção especial e extensa crítica a primeira parte da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, com seu sistema da tríplice ação de pôr [*dreifachen Setzungsleistungen*] do puro sujeito do saber (“o eu”), que, de acordo com o primeiro princípio, põe a si mesmo pura e simplesmente (“o eu absoluto”), de acordo com o segundo princípio, então, opõe-se de modo igualmente incondicional a um objeto em geral (“o não-eu”), e, dessa forma, torna-se ele mesmo um sujeito limitado (“o eu finito”) para, sob a diretriz do terceiro princípio, pôr-se a si mesmo e o objeto em geral como compostos (“divisíveis”). A constelação cooperativa do eu que põe a si (e posto por si), que contrapõe (e contraposto) e compõe (e composto), se desdobra nas partes subsequentes da *Fundação de toda a doutrina da ciência* na diferença do sujeito que pode conhecer (“o eu teórico”) e do sujeito que quer agir (“o eu prático”). No primeiro, o eu se põe como determinado pelo não-eu, no segundo como determinando o não-eu (confirmando os princípios).

A relação do eu teórico com o eu prático – e, com isso, da parte teórica da *Fundação de toda a doutrina da ciência* com sua parte prática – se revela, de resto, como uma relação de pressuposição factual e condição lógica. O eu não pode pôr o ser-determinado puramente passivo de si pelo não-eu que aparentemente reina no conhecer, sem também pôr a si mesmo como ativamente-determinante e precisamente nas tais relações aparentemente passivas do ser-determinado. Passividade se revela como uma atividade diminuída, receptividade como uma espontaneidade oculta, delimitada. Por trás do ser-determinado do sujeito pelos objetos, emerge assim o determinar-a-si-mesmo ao ser-determinado. Em sua formulação doutrinária, não há realismo sem idealismo (“real-idealismo”, “ideal-realismo”) (GA I/2:412). Enquanto único resquício da realidade não-posta, mais precisamente, posta como não-posta, permanece na parte teórica da *Fundação de toda a doutrina da ciência* a experiência fundamental de resistência (“travo” [*Anstoß*]) (GA I/2:356), que,

no entanto, não deve ser representada como um ser-impelido do eu pelo exterior de si, mas como o impelir do eu aos limites de sua atividade (primeira) principal infinita.

A superação da finitude travada [*anstößigen*] do eu, exigida no interesse de um eu puro, determinado inteira e totalmente por si mesmo e somente por si mesmo, ocorre então na terceira parte da *Fundação de toda a doutrina da ciência* e incide, com isso, na esfera da atividade prática do eu, por meio da qual o não-eu como tal é por princípio determinado e concretamente diminuído. Nisto, a segunda parte, a teórica, e a terceira, a prática, da *Fundação de toda a doutrina da ciência* estão relacionadas entre si de tal forma que o ser-determinado teórico do eu finito pelo não-eu se mostra impossível sem o (a ser pressuposto) ser-determinado prático do não-eu pelo eu finito (“primado da razão prática sobre a teórica”) (GA I/2: 64, 399).

As determinações fundamentais do eu prático são, na *Fundação de toda a doutrina da ciência*, o impulso como impulso à ação junto com suas modificações enquanto impulso fundamentalmente frustrado (“esforço”, “anseio”, “sentimento”, “sensação”) (GA I/2: 181, 431). Apesar de todo detalhamento sistemático e especificidade doutrinária, a parte final da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, seguindo nisto o curso da preleção que lhe está na base, não atinge o conceito fundamental do prático, que se tornaria o centro de interesse na elaboração posterior da doutrina da ciência, e isso mesmo em proximidade temporal imediata com a *Fundação de toda a doutrina da ciência* – o conceito de vontade, ou também de querer, como a contrapartida objetiva e o *prius* sistemático ao conceito do pensar e do conhecer da parte teórica da obra.

2. Da primeira à nova exposição da doutrina da ciência

Depois de um capítulo sobre a “Teoria da Vontade” (GA I/1:15-123 e 133-162), que havia sido incluído anteriormente na segunda edição (1793) de seu primeiro escrito de filosofia da religião, *Ensaio de uma crítica de toda revelação* (1792) (GA I/1:135-153), Fichte empreende a dedução principal e o desenvolvimento sistemático do conceito de vontade e querer, imediatamente após a *Fundação de toda a doutrina da ciência*, no âmbito da aplicação da doutrina da ciência aos domínios filosóficos, programaticamente previstos, de natureza, direito, moral e religião. Enquanto em Jena a doutrina da natureza e a doutrina da religião, por razões externas (“Querela do Ateísmo”), foram tratadas apenas fragmentariamente em preleções e publicações, Fichte publicou, no imediato contexto das respectivas preleções sobre filosofia do direito e filosofia moral, o *Fundamento do direito natural* (1796/97) (GA I/3: 311-460 e GA I/4:3-165) e o *Sistema da doutrina dos costumes* (1798) (GA I/5:19-317), ambos explicitamente caracterizados como conforme os “princípios da doutrina da ciência” (GA I/3:311 e GA I/5:19).

No primeiro plano da fundamentação filosófico-transcendental fichteana do direito natural está a relação livre de reciprocidade entre sujeitos plurais, que são Eu e Tu um para o outro e devem se respeitar e tratar um ao outro como tais (“interpelação” [*Aufforderung*], “reconhecimento”) (GA I/3:342 e GA I/3:351, 355). Em contraste, a fundamentação filosófico-transcendental fichteana da moral discute a relação marcada pela identidade essencial do querer “puro”, livre da experiência, e um querer livre de todos fins alheios que se esforça pela liberdade em vista dela mesma e busca realizá-la. Ao aplicar a doutrina da ciência genérica (“doutrina da ciência in specie”) (GA II/8:376) a domínios objetivos especificamente diferentes, Fichte integra a doutrina temática (doutrina do direito, doutrina da moral) com a marcha de fundamentação a partir de princípios da doutrina da ciência. Faticamente, isso leva à preparação formal das doutrinas temáticas materiais do direito (“direito natural”) e da ética (“moral”) por meio da doutrina fundamental filosófico-transcendental do querer e do agir racionais livres, em cujo centro está a dedução da somaticidade (“corpo”) (GA I/3: 365, 376) e da socialidade (“comunidade”, “coletividade” [*Gemeinschaft, Gemeinde*]) (GA I/3:320 e GA I/5:229f.) do eu.

No entanto, as doutrinas do Direito e dos Costumes impressas de Jena não apenas expandem a concepção e a doutrina da anteriormente publicada *Fundação de toda doutrina da ciência* em direção a todo um repertório

de conceitos e doutrinas fundamentais especificamente práticos que, indo muito além dos termos genéricos de impulso e esforço, fornecem uma autêntica doutrina da vontade e uma teoria da ação na tradição da antiga *philosophia practica universalis*. Também de uma perspectiva metodológica, o *Fundamento do direito natural* e o *Sistema da doutrina dos costumes* vão tanto clara quanto decididamente além do horizonte da *Fundação de toda doutrina da ciência*. A doutrina da ciência aplicada ao direito e à moral renuncia, desse modo, à utilização arquitetônica de um conceito artificial-abstrato do fundamento último de todo pôr e opor (“o eu absoluto”), renuncia à formulação de primeiros princípios representados separadamente e à sistemática do estabelecimento sucessivo e da resolução gradual de contradições (dialética) (GAI/2:403f.), que serve à limitação crescente das relações de oposição em favor de sua compatibilização complexamente condicionada. Em seu lugar entram em cena nas doutrinas do Direito e da Moral de Jena de Fichte o início com o eu concreto-individual a ser revelado de acordo com sua possibilidade fundamental, a exposição integrada de princípio e principiado e o recurso extensivo a formas de procedimento da geometria clássica (“tarefa”, “postulado”, “solução”, “definição”, “prova”, “corolário”, “teorema”).

De modo geral, portanto, a ligação com a doutrina da ciência reivindicada no título das doutrinas jenenses de Fichte do direito e dos costumes (“conforme os princípios da doutrina da ciência”) não se refere de fato à *Fundação de toda a doutrina da ciência* publicada anteriormente, de cuja marcha e procedimento a doutrina da ciência aplicada se desvia em muitos aspectos. Antes, o *Fundamento do direito natural* e o *Sistema da doutrina dos costumes* já pertencem ao círculo sistemático da “nova exposição da doutrina da ciência”, a qual, sob o anúncio em latim de “doutrina da ciência *nova methodo*”, Fichte proferiu em Jena anualmente a partir do semestre de inverno de 1796/7, em um total de três vezes, até sua partida forçada em decorrência da assim chamada querela do ateísmo.

No entanto, Fichte interrompeu a impressão da nova versão de sua *prima philosophia* (1797/98), que ele havia começado sob o título de “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, novamente devido às consequências da controvérsia sobre seu suposto ateísmo, após a extensa seção introdutória (“[Primeira] Introdução”, “Segunda Introdução”) e um primeiro capítulo (GAI/4:183-281). Como os planos posteriores de imprimir a nova exposição, que Fichte já havia preparado em vista das preleções e que ele havia anotado em “cadernos”, hoje perdidos, também acabaram sendo abandonados, a *Doutrina da ciência nova methodo* permaneceu desconhecida para além do público das respectivas três palestras e, portanto, também sem influência ou efeito. Foi somente a descoberta de várias transcrições de lições da *Doutrina da ciência nova methodo*, no início e no final do século XX, seguida de sua publicação (1937, 1982/1994, 1978, 2000), que tornou a Nova Exposição da Doutrina da Ciência dos anos 1796-1799 objeto de pesquisa sistemática e comparativa e a estabeleceu como uma versão alternativa bem-sucedida à primeira doutrina da ciência.

Assim como as doutrinas do direito e dos costumes publicadas, a *Doutrina da ciência nova methodo*, que está disponível em duas transcrições completas transmitidas a nós (“*Nachschrift Halle*”, “*Nachschrift Krause*”) (GA IV/2:17-267 e GA IV/3:323-524, bem como 527-535), segue uma metodologia que se desvia da *Fundação de toda a doutrina da ciência*. Em vez de princípios abstratos em conjunto com a mediação dialética dos opostos neles implícitos, a “Nova Exposição da Doutrina da Ciência” pratica uma abordagem narrativo-reconstrutiva dos princípios do saber⁶, na qual as peças de determinação cada vez mais específicas e concretas da autoconsciência possível são reunidas em uma progressão linear (“dedução”). O ponto de partida, assim, não é o sujeito universal incondicionado como tal (“o eu absoluto”), mas sim a consciência individual tanto de si mesma quanto do mundo objetivo, a partir da qual se ascende primeiro ao princípio da subjetividade como tal, para então – na direção oposta e com o propósito de confirmar a análise anterior – retornar do eu-princípio para o eu principiado.

Desviando-se da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, que apreende o princípio do saber em sua forma genérica como um fundamento pré-disjuntivo tanto do saber teórico como do prático, o princípio da *Doutrina*

da ciência nova methodo é articulado em perspectiva prática – como um “querer puro” indeterminado-universal ou “vontade pura” (GA IV/3:182, 184). No entanto, na “Nova Exposição”, o querer, elevado à forma e função de um primeiro princípio, é cunhado tanto teórica quanto praticamente – como um conhecimento absolutamente certo de um Dever-Incondicionado [*Unbedingt-Gesollten*], que, num mesmo golpe, também se torna voluntativamente efetivo com sua apreensão cognitiva.

Dividida em uma primeira metade que ascende do eu individual ao querer puro e uma segunda metade que descende do querer puro de volta ao eu individual, a “Nova Exposição da Doutrina da Ciência” integra a constituição fundamental do saber e do querer em uma narrativa quase cronológica, de história da subjetividade (“história pragmática do espírito humano”) (GA I/2:365), que reconduz diferença à diferenciação e articulação a desenvolvimento. Na verdade, porém, trata-se de uma ordenação que surge instantaneamente (“em um golpe”) (GA II/9:301), que somente na reflexão filosófica (“para o filósofo”) (GA I/4:213; ênfase no original), portanto, reconstrutivamente e, nessa medida, artificial e formalmente fictícia, é submetida a uma exposição temporalmente dilatada⁷.

A integração radical, visada pela primeira vez na “Nova exposição da doutrina da ciência”, do eu principal *qua* querer puro e do eu principiado *qua* autoconsciência prática encontra sua continuação sistêmico-arquitetônica no lado do objeto que complementa funcionalmente o lado do sujeito. Metodologicamente inovadora é a integração recíproca do mundo dos objetos do conhecer teórico (“mundo dos sentidos” [*Sinnenwelt*]) e da esfera do conhecer prático e do querer (“mundo dos costumes” [*Sittenwelt*]). Em particular, a *Doutrina da ciência nova methodo* expõe a concatenação quintuplicamente estruturada (“período sintético”) (GA IV/3:500 e GA IV/2:247) de eu, pensar, querer, mundo dos sentidos e mundo dos costumes. Partindo do princípio do querer puro, a cadeia transcendental de condições se estende em uma direção empírica, mediante o conhecer teórico, para o mundo das coisas constituídas através deste, e em uma direção noumenal, mediada pelo conhecer praticamente atuante, para o mundo, oriundo deste conhecer, das pessoas agentes e interagentes. Os cinco elementos interligados, ademais, se juntam em um círculo, pela conjunção das extremidades opostas na estrutura de uma relação recíproca, na qual o mundo dos sentidos contribui com a base material para o mundo dos costumes e este último com a forma final para o mundo dos sentidos.

Além das inovações metodológicas e das novas acentuações doutrinárias em relação à *Fundação de toda a doutrina da ciência*, a “Nova Exposição da Doutrina da Ciência” também introduz uma mudança de dimensão mais metafilosófica, que busca substituir o uso anterior não mediado de conceitos e concepções altamente abstratos (“*Tathandlung*”, “o eu absoluto”) com a direcionada e engenhosa introdução da consciência situada no mundo da vida (“ponto de vista natural”, ‘ponto de vista da vida’) ao nível de reflexão da filosofia transcendental avançada (“especulação”) (GA I/4: 211 nota). A expressão sistêmico-arquitetônica desse repensar por parte de Fichte, que certamente também é motivada pelo mal-entendido generalizado da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, são as extensas seções introdutórias recém-inseridas da “Nova Exposição”, uma das quais (“Introdução”) (GA I/4: 186-208) destina-se especificamente a um público filosoficamente imparcial, e a outra (“Segunda Introdução”) (GA I/4:209-244) especificamente “para leitores que já possuem um sistema filosófico” (GA I/4:209).

Também pertencem ao círculo das pretendidas tentativas de mediação da doutrina da ciência sua popularização e divulgação por meio de escritos especialmente redigidos para complementar e elucidar – dentre eles, o tratamento didático do procedimento da doutrina da ciência no escrito metodológico, concebido como uma coleção de lições, *Comunicado claro como o sol ao grande público sobre a essência da mais recente filosofia* (1801) (GA I/7:183-268), e o tratado *A destinação do homem* (1800) (GA I/6:183-311), concebido como um escrito de reflexão e edificação. Com a última publicação em particular, Fichte responde ao mal-entendido desenfreado da primeira doutrina da ciência, ao encenar dramaticamente a recepção corrente da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, reduzida apenas às duas primeiras partes, com a exclusão da parte prática, como

momento de um caminho de formação que, então, intencionalmente conduz para além do conceito do saber teoricamente restrito em direção à ciência do prático popularmente refuncionalizada, que doravante é exposta como doutrina da crença na vontade racionalmente boa que é escolhida voluntariamente.

3. Das primeiras às exposições tardias da doutrina da ciência

Inicialmente, mesmo após a perda de seu cargo de professor e sua subsequente partida de Jena para Berlim, Fichte manteve seu plano de publicar em forma de livro a “Nova Exposição da Doutrina da Ciência”, já existente em extensas notas. No entanto, em 1802, cinco anos após a primeira conferência em Jena da *Doutrina da ciência nova methodo*, vem a lume não a “Nova Exposição da Doutrina da Ciência” posta em vista pelo próprio Fichte mais de uma vez, mas uma segunda edição da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, publicada em duas edições concorrentes por diferentes editoras. O editor da primeira edição da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, Gabler, em Leipzig, publicou uma reimpressão com poucas alterações, sobre a qual havia estado anteriormente em negociações com Fichte, sem que – pelo menos de acordo com o relato de Fichte sobre os fatos na controvérsia da publicação subsequente – um contrato válido tivesse sido concluído. Simultaneamente, vem a lume pela editora Cotta, em Tübingen, uma segunda edição da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, autorizada pelo autor, com alterações feitas por Fichte na primeira edição, que consistem principalmente em notas explicativas adicionais. Uma cópia manuscrita da primeira edição, na qual Fichte havia inserido correções e alterações, que puderam ainda ser levadas em conta na nova edição da *Fundação de toda a doutrina da ciência* no âmbito da edição das *Obras Completas [Sämmtliche Werke]* (1845/46) organizada pelo filho de Fichte, tem de ser considerada nesse ínterim como perdida.

O fato de Fichte finalmente não ter publicado a “Nova Exposição da Doutrina da Ciência”, que era mais compreensível e cativante do que a maçuda e áspera *Fundação de toda a doutrina da ciência* e que já estava disponível por escrito na forma de suas notas de aula (em “cadernos”) indiretamente fala a favor de sua continuada apreciação da primeira – e única – versão impressa da doutrina da ciência, cujo rigor sistemático e coerência argumentativa Fichte não mais alcançou em nenhuma versão posterior e provavelmente nem se esforçou por isso. Nessa medida, a *Fundação de toda a doutrina da ciência* pode ser considerada pelo próprio Fichte tardio como uma versão escrita permanentemente válida da doutrina da ciência, à qual Fichte continuamente remete para a reprodução exemplar de esclarecimentos conceituais e especificidades doutrinárias. Assim, em um escrito metafilosófico-introdutório à doutrina da ciência, não publicado, de 1806, que leva o inautêntico título de “Relato sobre o conceito da doutrina da ciência e seu destino até agora”, afirma-se “que a antiga exposição da doutrina da ciência é boa e suficiente por enquanto” e, além disso, “que a antiga exposição da doutrina da ciência pode ser declarada boa e correta” (GA II/10:29). Como, além da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, nenhuma outra exposição posterior estava disponível para os pretendidos leitores do texto, a referência dessa passagem à versão de 1794/95 é inequívoca.

Em oposição ao constante status da *Fundação de toda a doutrina da ciência* como a versão de referência permanente da doutrina da ciência, a “Nova Exposição da Doutrina da Ciência” da segunda metade da década de 1790 enfrenta após 1800 concorrência interna na forma dos esforços empreendidos por Fichte em Berlim por uma exposição radicalmente modificada da doutrina da ciência. As preleções de Jena da *Doutrina da ciência nova methodo* tinham reagido ao mal-entendido inicial da doutrina transcendental do eu como egoísmo (teórico) e à muito disseminada negligência da parte final da fundação da “ciência do prático”, com modificações metodológicas e esclarecimentos doutrinários. Em contraste, a exposição da doutrina da ciência que se desenvolveu de 1800 em diante é marcada por um contexto radicalmente alterado de recepção e efeitos da doutrina da ciência.

O pano de fundo das inovações expositivas a partir de 1800 é formado, por um lado, pela acusação de ateísmo e niilismo feita à doutrina da ciência – que fica no ar desde a controvérsia de 1798-99, em particular por meio

da intervenção de F. H. Jacobi –, e por outro lado, pela agressiva emergência de concepções de sistema e projetos de sistema filosóficos concorrentes, em particular por Schelling (e Hegel) 13. Fichte reagiu a ambos os desafios com uma reconceitualização radical da doutrina da ciência e, especialmente, de seu conceito de saber. O que permanece inalterado é – em termos neokantianos – a concepção teórico-validacional do saber [*geltungstheoretische Auffassung des Wissens*] como invariante e independente (“absoluta”) das condições contingentes da realização de reivindicações cognitivas de todo tipo. Mesmo depois de 1800, o objeto da doutrina da ciência continua sendo o próprio saber e como tal.

No entanto, ao contrário da forma inicial da doutrina da ciência, incluindo sua “nova exposição” na figura da *Doutrina da ciência nova methodo*, a exposição da doutrina da ciência após 1800 não articula mais o caráter de absolutez do saber exclusivamente na conceptualidade egológica, como uma doutrina do eu (“ponente”) que por princípio possibilita a si mesmo e tudo o mais. Antes, a constituição egológica de princípio do saber é representada após 1800, não como o próprio primeiro princípio, mas como a forma principal (“forma-eu”) (GA II/17:33) que caracteriza essencialmente o saber sem simplesmente coincidir com ele. Fichte também tende, nas exposições tardias da doutrina da ciência, a atribuir traços fundamentais anteriormente atribuídos ao eu ao próprio saber como tal – por ventura, quando agora se trata do saber (absoluto), que ele é “em si mesmo, e para si mesmo ... e absolutamente apenas como saber” e é “como saber absolutamente, o que é, e porque é” (GA II/6:151).

Em uma anotação programática inédita de 1808, que reflete autocriticamente sobre as exposições anteriores da doutrina da ciência, tanto primeiras quanto tardias, para fundamentalmente introduzir a nova formulação no último grupo de exposições (a partir de 1810), o próprio Fichte critica na *Fundação de toda a doutrina da ciência* seu formalismo egológico, ao qual as exposições posteriores (deve ter-se em mente aqui, acima de tudo, as cinco versões [3 realizadas em Berlim, 1 em Erlangen, 1 em Königsberg] de 1804, 1805 e 1807) teriam acrescentado a consideração do eu aquém de sua mera forma (“forma da egoidade”):

[...] se eu mesmo quisesse argumentar contra a antiga exposição da W.L., poderia dizer que nela apenas a forma vazia do eu, o mero e puro eu formal, era levado em consideração, sem responder à pergunta: o que é então esse eu formal, independente dessa forma, em si mesmo? Esse em si mesmo, ao qual a forma do eu é apenas adicionada: eu compreendi mais firmemente nas últimas exposições. (GA II/11:182)

No entanto, aquilo que está subjacente à forma egológica [*ichliche Form*] não é introduzido como pré-egológico [*prä-ichlich*] ou mesmo extra-egológico [*außer-ichlich*], mas como o fundamento proto-egológico [*proto-ichlich*] no e do próprio eu e consiste, para o Fichte mais tardio, na essência do saber (absoluto) como tal: em sua função fundamental como o fundamento de validade de todas as posições egológicas “posteriores”. A primazia do saber para a constituição coordenada do si e do mundo é apreendida pelo Fichte tardio preferencialmente em metáforas óticas (“ver”, “olho”).

O eu (absoluto) *qua* saber (absoluto), no que diz respeito à sua validade incondicional, “absoluta”, é remetido, na obra de Fichte após 1800, sem exceção, a um momento artificialmente isolado de absolutez, que alternadamente é apresentado como “o absoluto”, “o ser”, “o ser absoluto” ou também “Deus” (GA II/8: 10, 242, 118 e 114), sem que, por isso, se trate nesses fatores funcionais do saber, designados com títulos da metafísica geral e especial, de entidades ontológicas no sentido tradicional. Em vez disso, com a reutilização dos termos tradicionais sob condições teóricas filosóficas crítico-transcendentais, Fichte articula a presença de fatores e formas no e do saber que, fundamentalmente, se elevam acima de todo contingente e, portanto, de todo finito, e que se destinam a indicar a absolutez, a infinitude e a universalidade do saber como tal.

A continuidade essencial entre as exposições mais antigas e mais novas da doutrina da ciência – e, com isso, também a contínua validade da *Fundação de toda doutrina da ciência* – se mostra também na rejeição explícita no Fichte mais tardio de um ser pré- e extra-egológico: “Justamente não se deve pôr de antemão nenhum ser

fixo e estável.” (GA II/11:195). Mesmo para o Fichte de depois de 1800, vale “a velha proposição do eu” (GA II/11:195), como ele agora a chama em retrospecto, de acordo com a qual o eu “(põe) a si e, por sua vez, seu próprio ser originária e pura e simplesmente” (GA I/2:261) ou, como diz uma reflexão metafilosófica tardia de Fichte, “que *para mim* nada é, eu o faço pois” (GA II/11:195).

4. As exposições tardias da doutrina da ciência

Diferentemente do caso da primeira exposição da doutrina da ciência na *Fundação de toda a doutrina da ciência* e da “Nova Exposição” na *Doutrina da ciência nova methodo*, não há nenhuma versão autorizada da exposição novamente alterada após 1800 que possa ser colocada ao lado da “antiga” exposição impressa e da primeira “nova” exposição fatalmente desconhecida, como um terceiro tipo de exposição completamente nova. Ao contrário, Fichte expôs repetidamente a doutrina da ciência de maneiras novas e diferentes, de 1800 até imediatamente antes de sua morte, no início de 1814. É verdade que ele se absteve de publicar as exposições tardias em forma de livro, a fim de garantir as condições adequadas para a recepção e o impacto da doutrina da ciência por meio de sua comunicação puramente oral. No entanto, Fichte não renuncia de forma alguma de fixar por escrito a doutrina da ciência com o propósito de elaborá-la, o que lhe aparece necessário em face da complexidade de seu pensamento filosófico. Assim, existem originalmente elaborações detalhadas escritas pela mão de Fichte para todas as palestras comprováveis da doutrina da ciência (das quais, no entanto, alguns textos originais, que ainda estavam disponíveis para I. H. Fichte para sua edição, foram perdidos desde então), e isso também a partir da fase em que Fichte provavelmente não planejara qualquer publicação adicional em livro da doutrina da ciência. Visto dessa forma, não há, propriamente, uma “doutrina não escrita” no Fichte mais tardio, no que diz respeito à doutrina, mas sim a forma de publicização de uma exposição, preparada em forma escrita, mas disseminada oralmente, de uma doutrina fundamental filosófico-transcendental essencialmente idêntica (“oralidade escrita”).

Dos anos tardios de Fichte, nada menos que doze exposições da doutrina da ciência sobreviveram. Depois de uma formulação inicial fragmentária de 1800 (“Nova elaboração da doutrina da ciência”) (GA II/5:319-402), que na verdade não pertence à contagem canônica, há uma versão escrita e apresentada em 1801/02, intitulada “Exposição da doutrina da ciência” (GA I/6:129-324), na qual, pela primeira vez, o próprio saber e como tal é revelado a propósito de seu caráter incondicionado de validade como absoluto (“o saber absoluto”) (GA II/8:338).

Depois de alguns anos de preparação intensiva, Fichte apresentou a doutrina da ciência três vezes em 1804, sendo que o ciclo de conferências intermediário (“A Doutrina da Ciência 1804. 2ª Conferência”) (GA II/8: 2-421, em duas versões impressas em paralelo nas páginas pares e ímpares) se distingue por uma coerência sistemática e elaboração argumentativa especiais. Nas três exposições de 1804 (GA II/7:60-235 “Preleções da W.L. No inverno de 1804”; GA II/8: 2-421 “Doutrina da ciência 1804/2”; GA II/7: 301-368 “3er Curso da W.L.”), o momento absoluto do saber, que anteriormente aparecia sob o título de “eu absoluto”, se encontra enunciado pela primeira vez em uma separação artificial como “o Absoluto” ou “o Ser”. A partir do ano seguinte, duas outras exposições da doutrina da ciência devem ser registradas: “Os princípios da doutrina de Deus, dos costumes e do direito” (GA II/7:378-489) e “Quarta conferência da doutrina da ciência” ou “Doutrina da ciência 1805, ‘Erlangen’” (GA II/9: 179-311).

Depois de uma exposição isolada (“Doutrina da ciência 1807, ‘Königsberg’”) (GA II/11:1-202), os últimos cinco anos da vida de Fichte, que coincidiram com suas atividades de ensino na recém-fundada Universidade de Berlim, viram outras cinco apresentações diferentes da doutrina da ciência (1810, 1811, 1812, 1813 [interrompida], 1814 [interrompida]) (GA II/11: 292-392, GA II/12:143-299, GA II/13:43-179, GA II/15:133-168, GA II/17:319-340), nas quais o momento da validade incondicionada do saber, anteriormente identificado como “o absoluto” ou “o ser”, é preferencialmente firmado como “vida” no sentido infinitivo-ativo da palavra (latim *vivere*) (GA II/10: 119 e GA II/17:14).

Embora o próprio Fichte não tenha fomentado a impressão de nenhuma das doze versões tardias da doutrina da ciência, versões individuais já haviam sido publicadas em meados do século XIX na edição das *Obras Póstumas* (3 volumes, 1834-35) e das *Obras completas* (8 volumes, 1845/46), editadas pelo filho de Fichte. Entretanto, foi somente com a *Edição Completa de J. G. Fichte* da Academia Bávara das Ciências (1962-2012) que a extensão total do trabalho contínuo de Fichte na doutrina da ciência tornou-se visível e todas as exposições da doutrina da ciência legadas do espólio foram editadas criticamente. A exploração filosófica do espólio de Fichte, agora publicado em sua totalidade, em particular do acervo integral das exposições mais tardias da doutrina da ciência, ainda está em seu início. Decerto, há monografias mais recentes sobre versões tardias individuais. Por enquanto, no entanto, não há nenhum estudo comparativo e completo do complexo das obras do espólio da doutrina da ciência no estilo e formato dos trabalhos anteriores decisivos de Martial Guérout (Guérout, 1930) e Xavier Léon (Léon, 1922).

Enquanto as doze versões tardias da doutrina da ciência diferem em parte consideravelmente em terminologia e conceitualidade, as diferenças sistemáticas e metodológicas entre as versões individuais são menos marcantes do que as semelhanças e as diferenças gerais entre elas e as duas versões do período de Jena. Particularmente em contraste com as duas primeiras exposições – a *Fundação de toda a doutrina da ciência* de 1794/95 e a *Doutrina da ciência nova methodo* de 1796/99 – as exposições tardias se aproximam mais para formar um bloco monumental de elaborações que representam e implementam alguns poucos temas, teses e teoremas em reviravoltas sempre novas. A característica estilística filosófica das exposições tardias da doutrina da ciência não é, portanto, a inovação reiterada, mas sim a iteração e a variação de um núcleo fundamental metodológico-sistemático, que é exposto de forma nova e diferente a cada vez. A forma de recepção e interpretação adequada à fatura variável da doutrina da ciência em suas exposições tardias também não é, por isso, a consideração isolada de versões individuais, mas a consideração comparativa da constituição em série da obra capital da vida de Fichte. O objetivo é constituir o “espírito” (ou “modo de pensar”) por trás da “letra” variável e deliberadamente variada por Fichte, espírito que não apenas une as doze versões tardias entre si, mas também conecta as primeiras versões às tardias.

A monotemática marcante e a monotonia monumental, que caracterizam o conjunto de exposições tardias da doutrina da ciência, refletem a preocupação central do Fichte tardio em transmitir, de forma sempre nova e fresca por meio da apresentação oral, as visões fundamentais – ainda não suficientemente comunicadas efetivamente pelas primeiras exposições – sobre a constituição transcendental do saber, incluindo a funcionalidade fundamental de seu portador (sujeito) assim como de seu objeto [*Gegenstand*] (objeto) [*Objekt*]. Nisto, não são os detalhes doutrinários que sofrem alterações nas versões tardias em comparação com as primeiras versões. Em vez disso, são as linhas gerais e os pontos de vista gerais da doutrina da ciência como um todo que devem ser transmitidos ao público propriamente reunido – sob a renúncia da forma essencialmente deturpante e potencialmente falsificadora da comunicação escrita (impressa).

A intenção comum das exposições tardias da doutrina da ciência de provocar uma mudança espiritual geral no público ouvinte e de introduzi-lo efetivamente à essência efetiva do saber também torna compreensível a validade contínua da versão impressa inicial da doutrina da ciência. Não se trata, para o Fichte tardio, de substituir ou mesmo superar a *Fundação de toda a doutrina da ciência* como tal, que foi concebida e executada a partir da forma escrita e em forma de livro. Em vez disso, trata-se de suplementar a insuperável conquista filosófica da *Fundação de toda a doutrina da ciência* com tais perspectivas e compreensões – a serem transmitidas oralmente – da teoria transcendental do saber, as quais situam o saber em sua posição central entre um momento absoluto que está em seu fundamento (“ser”, “o absoluto”, “Deus”) e que garante a validade incondicionada do saber, e uma esfera de objeto fundada no saber (“mundo dos sentidos”, “mundo dos costumes”), da qual o saber é saber.

No modo de exposição tardio de Fichte, estrategicamente motivado, escolhido visando a adequada mediação, o saber é a manifestação singular (“o aparecer” [*Erscheinung*]) do absoluto, assim como o mundo – em sua duplicidade como ordem fenomenal e noumenal de coisas e pessoas – é a realização constitutiva ou projeção transcendental (“o aparecer do aparecer” [*die Erscheinung der Erscheinung*]) do saber. Com isso, a doutrina da ciência de Fichte permanece sem exceção e até o fim um idealismo crítico. Tanto para o primeiro Fichte quanto para o Fichte tardio, o mundo junto com seus objetos só é no saber, através dele e para ele; o saber, por sua vez e como tal, não se funda em nada objetivo ou mundano, mas existe – é válido – puramente por si mesmo e a partir de seu fundamento próprio absoluto. Nada diferente já era de se inferir a partir da *Fundação de toda a doutrina da ciência*, mas em uma linguagem difícil (“eu absoluto”, “postulação”, “ação”), com uma condução de pensamentos altamente complexa (“dedução”, “dialética”) e com meios que puderam dar origem a mal-entendidos (“o eu”, “o não-eu”).

Entretanto, mesmo os meios que Fichte deliberadamente escolheu em suas exposições tardias da doutrina da ciência para comunicar a teoria crítica do saber (“doutrina da ciência”) não estão livres de conotações enganosas e possíveis interpretações errôneas. Em particular, o recurso, apenas aparentemente totalmente afirmativo, a termos e temas das posições de Jacobi e Schelling, desenvolvidas em diálogo crítico com a primeira doutrina da ciência, tem repetidamente e até hoje dado a impressão de que, a partir de 1800, Fichte seguiu a linha da filosofia da vida pré-racional de Jacobi ou da filosofia do absoluto quase spinozista de Schelling – como se o idealista crítico dos anos de Jena tivesse se tornado o metafísico neodogmático do ser absoluto ou mesmo o místico neoplatônico da vida absoluta. No entanto, essa leitura do Fichte tardio desconhece a continuidade temática e doutrinária – e, portanto, a identidade essencial – entre as primeiras versões, egologicamente formuladas, e as versões tardias da doutrina da ciência, que, por razões estratégicas, são ornadas e articuladas em termos da teoria do absoluto, da metafísica do ser e da filosofia da vida.

Para evitar leituras redutoras e falsificadoras da doutrina da ciência, é necessário, portanto, ler as exposições tardias, consideradas tanto individualmente quanto como um todo, em comparação com a primeira e única exposição impressa da doutrina da ciência, assim como, inversamente, o caminho para o conhecimento e a familiaridade com as exposições tardias da doutrina da ciência deve começar com um estudo da obra por meio da qual Fichte atuou de maneira mais impressionante e duradoura sobre o desenvolvimento pós-kantiano da especulação filosófica, a *Fundação de toda a doutrina da ciência*. Para a apreensão filosófica da doutrina da ciência, vale aqui, sem exceção, um insight metodológico-metafilosófico fundamental, que já se encontra na primeira “doutrina da ciência impressa” (GA II/12:135): “A doutrina da ciência é de tal espécie que não pode ser comunicada pela mera letra, mas exclusivamente pelo espírito [...]” (GA I/2:415).

Referências bibliográficas

- Baumanns, Peter 1990. J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Freiburg/München.
- Brüggen, Michael 1979. Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen. Hamburg.
- d'Alfonso, Matteo Vincenzo 2005. Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811. Amsterdam/ New York.
- Fichte, Johann Gottlieb 1962-2012. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. v. Reinhard Lauth u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Guérout, Martial 1930. L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte. 2 Bde. Paris.
- Janke, Wolfgang 2009. Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. Fichte-Studien-Supplementa 22. Amsterdam/ New York, NY.
- Jantzen, Jörg, Thomas Kisser und Hartmut Traub (Hg.) 2005. Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794-1802. Fichte-Studien 25. Amsterdam und New York.
- Klotz, Christian 2002. Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo. Frankfurt/M.
- Lauth, Reinhard 1967. Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797. Zeitschrift für philosophische Forschung 21, 341-367.
- Lauth, Reinhard 1974. Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling über die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zueinander (Herbst 1800 - Frühjahr 1801). Kant-Studien 65, 397-435.
- Léon, Xavier 1922. Fichte et son temps. 2 Bde. Paris.
- Radrizzani, Ives 1993. Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo. Paris.
- Schlösser, Ulrich 2001. Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804. Berlin.
- Stolzenberg, Jürgen 2005. „Fichtes Willenslehre“. In: Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung, hg. v. Hans Georg von Manz und Günter Zöller. Hildesheim, 93-110.
- Taver, Katja V. 1999. Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese. Amsterdam/Atlanta, Ga.
- Weiß, Michael B. 2018. Leben als Leben. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre. Würzburg 2018.
- Zöller, Günter 1998. „'Das Element aller Gewissheit.' Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben“. Fichte-Studien 14, 21-41.
- Zöller, Günter 1998a. Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will. Cambridge.

Zöller, Günter 1999. „Einheit und Differenz von Fichtes Theorie des Wollens“. *Philosophisches Jahrbuch* 106, 430-440.

Zöller, Günter 2000. „Denken und Wollen beim späten Fichte“, *Fichte-Studien* 17, 283-298.

Zöller, Günter 2001. „Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte“. In: *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, hg. v. Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto. Stuttgart-Bad Cannstatt, 307-330.

Zöller, Günter 2003. „Das Absolute und seine Erscheinung. Die Schelling-Rezeption des späten Fichte“. *Jahrbuch des deutschen Idealismus/Yearbook of German Idealism* 1, 165-182.

Zöller, Günter 2003a. „'On revient toujours' Die transzendente Theorie des Wissens beim letzten Fichte“. *Fichte-Studien* 20, 253-266.

Zöller, Günter 2006. „Fichte in Berlin in München. Eröffnungsvortrag des Präsidenten“. In: *Fichtes letzte Darstellungen der Wissenschaftslehre. Beiträge des Fünften Internationalen Fichte-Kongresses München 2003*, hg. v. Günter Zöller und Hans Georg von Manz, Bd. 1. *Fichte-Studien*, Bd. 28. Amsterdam und Atlanta, GA, 1-14.

Zöller, Günter 2006a. „Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein“. In: *Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, hg. v. Ursula Baumann. Hannover, 93-110.

Zöller, Günter 2009. „Die Sittlichkeit des Geistes und der Geist der Sittlichkeit. Fichtes systematischer Beitrag“. In: *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*, hg. v. Edith Düsing, Klaus Düsing und Hans-Dieter Klein. Würzburg, 217-238.

Zöller, Günter 2013. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Zöller, Günter 2014. „Life Into Which An Eye Has Been Inserted. Fichte on the Fusion of Vitality and Vision“. *Rivista di Storia della Filosofia* 69, 601-617.

Zöller, Günter 2016. „Fichtebilderverbot. Historische und systematische Überlegungen zum philosophischen Umgang mit Fichtes Texten“. In: *Bild, Selbstbewusstsein, Einbildungskraft*, hg. v. Alexander Schnell und Jan Kuneš. *Fichte-Studien* 42. Leiden/Boston, MA, 217-234.

Zöller, Günter 2018. „System und Leben. Praktische Philosophie beim späten Fichte“. In: *Kant und der Deutsche Idealismus. Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821)*, hg. v. Christian Danz, Jürgen Stolzenberg und Violetta Waibel, Hamburg, 97-116.

Zöller, Günter 2020. „Johann Gottlieb Fichte“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, urspr. hg. v. Friedrich Ueberweg, vollst. neue Ausg. hg. v. Helmut Holzhey. *Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, koord. v. Helmut Holzhey und Wolfgang Rother, Bd. 1/1-3: Deutschland, hg. v. Gerald Hartung, Bd. 1/1. Basel, 109-137.

Fichte y la quintuplicidad antes, durante y después de Jena (1793-1806)

Fichte's Concept of Quintuplicity Between 1793-1806

Emiliano Acosta
University of Antwerp, Bélgica
emiliano.acosta@uantwerpen.be

Resumen: En este artículo ofrezco una reconstrucción de los desplazamientos del concepto fichteano de quintuplicidad (*Fünffachheit*) entre 1793 y 1806. Si bien el término “quintuplicidad” suele ser puesto en relación exclusiva con la doctrina de la ciencia después de Jena, en este artículo intento mostrar que la aparición de esta palabra en el período después de Jena no significa una novedad o invención en sentido absoluto, sino antes bien el descubrimiento y la formalización de un modo de concebir todo concepto y toda síntesis que ya se halla operando en la filosofía de Fichte desde sus primeros esbozos a finales de 1793. Mi intención en el presente artículo es mostrar el recorrido que hace este concepto desde su uso implícito, irreflexivo o espontáneo hasta su formalización y utilización sistemática.

Palabras clave: quintuplicidad; síntesis; unidad; multiplicidad; doctrina de la ciencia.

Abstract: In this article I offer a reconstruction of the shifts in Fichte's concept of quintuplicity (*Fünffachheit*) between 1793 and 1806. While the term “quintuplicity” is usually associated exclusively with the doctrine of science after Jena, in this article I attempt to show that the appearance of this word in the period after Jena does not signify a novelty or invention in the absolute sense, but rather the discovery and formalization of a way of conceiving every concept and every synthesis that was already at work in Fichte's philosophy from its earliest sketches in late 1793. My intention in this article is to show the journey this concept takes from its implicit, unreflective, or spontaneous use to its formalization and systematic utilization.

Keywords: quintuplicity; synthesis; unit; multiplicity; doctrine of science.

En el presente artículo propongo una reconstrucción de los desplazamientos que sufre el concepto fichteano de quintuplicidad (*Fünffachheit*) en el período entre 1793 y 1806. Este concepto refiere en general al principio metodológico fichteano según el cual la estructura elemental de todo concepto y, por consiguiente, de toda síntesis debe ser quintuple. En sentido específico ‘quintuplicidad’ representa la síntesis fundamental y última del sistema. El término ‘quintuplicidad’ aparece por primera vez en las lecciones de la doctrina de la ciencia de 1804 en Berlín, si bien, como mostraré más adelante, ya en sus lecciones dictadas en la Universidad de Jena entre 1796/99 –conocidas bajo el nombre de doctrina de la ciencia *nova methodo*– Fichte afirma que toda síntesis es quintuple y pone como último momento de su sistema una síntesis entre el mundo racional y el mundo sensible compuesta de cinco elementos.

Fichte utiliza en 1804 ‘quintuplicidad’ en el sentido específico de síntesis final cuando habla de “los veinticinco momentos capitales y determinaciones fundamentales del conocimiento en su origen” (GA II/8, 419), pero también en el sentido general cuando sostiene que la quintuplicidad es la forma que adquiere la multiplicidad cuando es unificada mediante síntesis (GA II/8: 21 y 421). En sus lecciones sobre la doctrina de la ciencia de 1805 en Erlangen Fichte añade a esta quintuplicidad una quintuplicidad del deber en cuanto su condición de posibilidad.

Fichte aplica también explícitamente el esquema de la quintuplicidad en sus escritos publicados en 1806 sobre la vocación del intelectual, filosofía de la historia y filosofía de la religión, respectivamente: *Sobre la esencia del intelectual y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad*, *Las características fundamentales de la edad contemporánea*, y *La instrucción para la vida bienaventurada*. ‘Quintuplicidad’ vuelve a aparecer, por cierto, en manuscritos posteriores, como por ejemplo *Los hechos de la consciencia* de 1810 y 1813 y las lecciones sobre la doctrina de la ciencia y sobre lógica transcendental de 1812 (véase por ejemplo GA II/12, 29, II/15, 41, II/13, 85 y II/14, 61 respectivamente). En lo que sigue me limito, sin embargo, al período entre 1793 y 1806.

Si bien el término quintuplicidad en el período entre 1804 y 1806 posee una centralidad manifiesta tanto en lo que concierne al método como al contenido, no debemos creer, empero, que el concepto de quintuplicidad pertenece de modo exclusivo a un momento en particular del desarrollo histórico de la doctrina de la ciencia. Como pretendo mostrar, la aparición de este concepto en el período después de Jena no significa una novedad o invención en sentido absoluto, sino antes bien el descubrimiento y la formalización de un modo de concebir todo concepto y toda síntesis que ya se halla operando en la filosofía de Fichte desde sus primeros esbozos a finales de 1793. Mi intención en el presente artículo es mostrar el recorrido que hace este concepto desde su uso implícito, irreflexivo o espontáneo hasta su formalización y utilización sistemática.

En este recorrido identifico los siguientes momentos entre 1793 y 1806:

1. uso no explícito de síntesis quintuples y construcción de conceptos a partir de cinco elementos en *Meditaciones personales sobre filosofía elemental* de 1793/94 y el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de 1794/95;
2. primer uso explícito, si bien sin utilizar la palabra ‘quintuplicidad’, en *Doctrina de la ciencia nova methodo* de 1796/99, comportamiento reflexivo con respecto a la idea de que toda síntesis debe contener cinco momentos y construcción de la primera quintuplicidad en sentido específico como estructura originaria del Yo y su mundo o, dicho con la terminología de la *nova methodo*, de la sujeto-objetividad;
3. paso de la quintuplicidad de la consciencia y autoconsciencia en general a su quintuple determinación o diferenciación interna: la quintuplicidad de quintuplicidades con la que culmina la segunda serie de lecciones sobre la doctrina de 1804 en Berlín;

4. paso de la mencionada quintuplicidad de quintuplicidades a la quintuplicidad del deber en las lecciones de Erlangen sobre la doctrina de la ciencia en 1805;
5. paso de la quintuplicidad en sentido estricto, esto es, aplicada a consciencia y autoconsciencia, a la quintuplicidad como herramienta para definir un concepto en los escritos de Fichte publicados en 1806 mencionados anteriormente.

1. Quintuplicidad antes y durante Jena hasta 1795

Como he indicado arriba, Fichte se refiere, si bien aún sin utilizar el término ‘quintuplicidad’, por primera vez explícitamente a la estructura quintuple, por un lado, de todo concepto y toda síntesis y, por otro, del Yo en cuanto sujeto-objetividad en sus lecciones sobre los fundamentos de la filosofía trascendental dictadas en la Universidad de Jena entre 1796 y 1799, la *doctrina de la ciencia nova methodo*. Ahora bien, la quintuplicidad ya está presente, si bien de modo implícito, en pasajes o momentos especulativos en escritos anteriores a 1796. Por esto, antes de analizar el motivo de la quintuplicidad en la *nova methodo* propongo rastrear este motivo en las *Meditaciones personales sobre filosofía elemental* (1793/94) y el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794/95). Allí, en efecto, puede verse que Fichte lleva a cabo síntesis de conceptos bajo la lógica de la quintuplicidad sobre la cual reflexiona, es cierto, por primera vez en la *doctrina de la ciencia nova methodo*.

Este modo de entender toda síntesis en términos de una quintuplicidad ya está presente en el manuscrito *Meditaciones personales sobre filosofía elemental* –si bien sólo de modo implícito o, antes bien, siendo usado irreflexiva o espontáneamente. Este escrito, elaborado en el invierno de 1793/94 y revisado por Fichte durante el dictado de su primer curso sobre la doctrina de la ciencia en la Universidad de Jena, es el primer intento de Fichte de reformular la filosofía trascendental de Kant y Reinhold de modo tal que pueda resistir a las críticas tanto de Maimon como de Schulze (GA II/3, 23-24).

El manuscrito *Meditaciones personales* es, sin duda alguna, tal como ha dicho Breazeale, un “documento fascinante” (BREAZEALE, 1992, p. 3 n. 6), dado que permite reconstruir la génesis misma de la doctrina de la ciencia. El contenido de este manuscrito corresponde con lo que luego en el libro *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* son la primera y la segunda parte: acerca de los axiomas (*Grundsätze*) de la doctrina de la ciencia (§§1-3) y acerca del saber teórico (§4). En un segundo manuscrito del mismo período de las *Meditaciones personales*, que lleva el título de *Filosofía práctica*, Fichte se ocupa de lo que en el *Fundamento* es el saber práctico (§§5-11). En líneas generales la exposición y la terminología en el *Fundamento* es, como ha de esperarse, más clara que en los dos manuscritos. Las *Meditaciones personales* y *Filosofía práctica* son más bien borradores y Fichte escribe allí para él mismo, no para ser leído por sus estudiantes como sucede en el *Fundamento*. En lo que concierne al contenido, la primera y segunda parte del *Fundamento* están mucho más elaboradas que las *Meditaciones personales*. Sin embargo, no se puede decir lo mismo en lo que concierne a la parte del saber práctico del *Fundamento* cuando se la compara con el manuscrito *Filosofía práctica*. Pues en este manuscrito Fichte discute la cuestión del cuerpo, algo que no aparece en la tercera parte del *Fundamento*, y presenta su idea de unificar el contenido de la segunda y tercera críticas kantianas en lo que él llama filosofía o saber práctico de modo mucho más claro que en el libro de 1794/95. Estas dos cuestiones, Fichte vuelve a incluirlas en la *doctrina de la ciencia nova methodo*.

En las *Meditaciones personales* Fichte intenta reiteradamente construir una síntesis entre el Yo práctico y el Yo teórico –por cierto: Fichte habla en este escrito a veces de “A” en lugar de Yo. Lo que está esencialmente en juego es la síntesis entre el Yo práctico (Apr.) y el Yo en cuanto inteligencia (Ai.) o Yo teórico. Esto implica principalmente las síntesis entre actuar y padecer, autonomía e iniciativa propia y estar-determinado. Estas oposiciones refieren a la disyuntiva central en el pensamiento de Fichte, heredada en sentido estricto de Kant, entre libertad y necesidad.

Ahora bien, no es mi intención entrar en un análisis detallado de la totalidad de este manuscrito, sino mostrar sencillamente cómo aparece la quintuplicidad en este escrito. Al final de las *Meditaciones personales sobre filosofía elemental*, esto es: el momento en que, al igual que en el *Fundamento*, Fichte busca mostrar la necesidad de pasar del ámbito teórico al práctico para poder explicar la naturaleza libre de la vida autoconsciente, Fichte formula, a modo de conclusión de todo lo que ha venido llevando a cabo, la síntesis última en la que el Yo consiste. Esta síntesis es la síntesis entre, por un lado, el Yo práctico y su objeto, el cual es él mismo, y, por el otro lado, el Yo teórico y su objeto, el cual es algo exterior al Yo. El elemento que sintetiza estos cuatro elementos es:

una causalidad de la ley absoluta de A [sc. Yo] fuera de A. –Esto sería de antemano una *potencia deseante* de A, [una potencia] *que demanda*, y que va dirigida a -A [sc. No-Yo]. (GA II/3, 177)

La construcción de esta quintuplicidad puede reducirse a dos pasos: primero hay una duplicación de la relación sujeto-objeto a partir de la distinción entre esta relación en términos teóricos y en términos prácticos; luego, se postula no sólo la existencia de un nexo entre ambas relaciones, sino que además este nexo es un elemento del Yo práctico: la potencia apetitiva o deseante como respuesta a una ley de la razón que exige que el sujeto sea en su relación con el objeto lo determinante siempre y en sentido absoluto. Esto último Fichte lo anuncia al inicio de las *Meditaciones personales* donde esboza en unas pocas líneas qué es lo que debe ser demostrado, a saber: el primado de la razón práctica en su rol de dictar la ley que determina el actuar del Yo y justifica la necesidad del No-Yo. (GA II/3, 26 y 48)

Esta síntesis quintuple tiene un correlato al nivel de la disciplina filosófica o del sistema en cuanto exposición científica de la vida autoconsciente. El sistema también se estructura de modo quintuple. Fichte explica en qué se diferencian filosofía teórica y práctica a partir de cómo sujeto (A) y objeto (-A) se comportan:

Así como la filosofía relacional [sc. filosofía teórica] trabaja para hacer -A igual al A y avanza hacia A subiendo; así también trabaja la [filosofía] práctica [para] hacer A igual a -A, y va hacia -A descendiendo. –En cada nivel donde [A y -A] se encuentran, surgen contradicciones que tienen que ser resueltas. (GA II/3, 177)

Esta síntesis presenta la siguiente estructura quintuple: la filosofía sin más o el sistema todo (primer elemento) consiste en la síntesis de identidad o unidad de dos formas de identificación: la teórica consistente en la identificación del objeto con el sujeto del conocimiento (segundo y tercer elementos) –es decir: que el objeto debe darse según las reglas del Yo en cuanto inteligencia– y la identificación práctica del sujeto con un objeto no dado, sino inteligible (cuarto y quinto) –esta identificación que nunca llega a realizarse completamente es lo que en el *Fundamento* Fichte llama el conato (*Streben*): “una causa que no es causa” (GA I/2, 417). Esta quintuplicidad tiene el principio de movimiento en sí misma, dado que en sus elementos ya se hallan las contradicciones que exigirán nuevas síntesis.

En los dos casos citados puede verse cómo Fichte ya en este momento inicial de su filosofía construye la estructura quintuple a partir de una tríada –algo que luego volverá a aparecer cuando Fichte aplica a partir de 1796 deliberadamente el esquema de la quintuplicidad o lo quintuple. En la primera cita la tríada está compuesta por el Yo práctico, el Yo teórico o inteligencia, y la ley. A esta tríada se le suman dos miembros –a ambos lados un nuevo elemento: el objeto práctico y el teórico. En la segunda cita, los elementos de la tríada son filosofía sin más, filosofía teórica y filosofía práctica. La quintuplicidad se consigue cuando los dos últimos elementos de la tríada se traducen en dúos de opuestos (sujeto y objeto en sentido teórico y en sentido práctico).

Las *Meditaciones personales* muestran, entonces, que la dialéctica fichteana y sus síntesis quintuples ya están presentes en el pensamiento de Fichte antes de que él se vuelva conocido como el continuador o el más cabal representante de la filosofía trascendental de Kant y encuentre para su filosofía el neologismo de *doctrina de la ciencia*.

Pasemos ahora al *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, publicado cuando Fichte ya había tomado posesión de la cátedra de Reinhold en Jena y cuando su filosofía ya tenía un nombre propio. Aquí también encontramos varios ejemplos de síntesis quintuples, si bien ningún pasaje donde Fichte reflexione sobre este método. En lo que concierne a la parte del saber teórico, se puede mencionar, a modo de ejemplo, la quintuplicidad en la que consiste el concepto teórico del Yo en cuanto actividad absoluta que se pone como limitada (§4). Sus cinco elementos son: actividad absoluta, determinación o restricción, causalidad, sustancialidad, y determinación recíproca. En lo que concierne al saber práctico, Fichte construye también una noción quintuple del Yo en sentido práctico, es decir en cuanto actividad absoluta que se pone como determinante (§§5-10). Esta quintuplicidad consiste en la diferenciación interna del Yo en cuanto actividad absoluta (primer elemento) en cuatro elementos: conato (*Streben*), sentimiento, pulsión (*Trieb*) y anhelo (*Sehnen*).

Estos ejemplos presentan variaciones con respecto a lo que hemos visto en las *Meditaciones*. Mientras que las síntesis quintuples de las *Meditaciones personales* contenían dúos de oposiciones, los dos ejemplos del *Fundamento* consisten en cuatro especificaciones de un primer elemento. Además, a diferencia de los casos presentados anteriormente en los que la quintuplicidad aparece sólo como ordenamiento de elementos ya dados, en el caso de la quintuple noción de Yo teórico y práctico cada elemento, con excepción del primero, es deducido mediante reflexión sobre el elemento anterior (por ejemplo: el Yo en cuanto sentimiento es el resultado de una reflexión sobre el Yo en cuanto pulsión y el Yo en cuanto sustancialidad es resultado de una reflexión sobre la causalidad) (GA I/2, 419 y 302 respectivamente).

Ahora bien, la idea presente en las *Meditaciones* acerca de que la síntesis originaria o fundamental del Yo en general es quintuple y de que la misma tiene un correlato en la presentación del sistema aparece también en el *Fundamento*. Los cuatro elementos que componen la contradicción entre Yo teórico y Yo práctico (sujeto y objeto en sentido práctico y teórico) son sintetizados, al igual que en las *Meditaciones* mediante la inclusión de la ley como quinto elemento. Fichte llama esta ley en el *Fundamento* el “decreto” (*Machtspruch*) y “el imperativo categórico de Kant” (GA I/2, 268 y 396 n. respectivamente).

Esta síntesis fundamental aparece reflejada en la estructura quintuple del sistema de Fichte, la cual consiste básicamente en tres axiomas (§§1-3), un teorema teórico (§4) y un conjunto de siete teoremas prácticos (§§5-11) –si bien equivalente al único teorema del saber teórico en cuanto al contenido y función sistemática:

Primer axioma:	Segundo axioma:
Yo absoluto o identidad absoluta	No-Yo absoluto o diferencia absoluta
Tercer axioma (centro de la quintuplicidad):	
Identidad y diferencias parciales de Yo y No-Yo	
Yo y No-Yo parciales en determinación recíproca en el Yo	
Primer teorema	Teoremas 2-8
Auto-posición del Yo como determinado por el No-Yo	Auto-posición del Yo como determinando el No-Yo

Ahora bien, la estructura de la presentación de la doctrina de la ciencia en el *Fundamento* no sigue en realidad la estructura de la síntesis fundamental mencionada. En efecto, la ley, que es una reformulación de la identidad absoluta del Yo –esta identidad pasa del ser al deber ser– no es el centro o el origen de la estructura quintuple de la exposición, sino que, como muestra el esquema, esta quintuplicidad tiene su centro en el tercer elemento. En efecto, del tercer axioma se deducen los teoremas que componen tanto el saber práctico como el teórico. También del tercer axioma recibe cada uno de los dos primeros axiomas su significado final

y función sistemática. Tomando esto en consideración, uno puede notar que en los §§ 1-3 el punto de partida no es el Yo sin más o Yo absolutamente incondicionado, sino el significado del tercer axioma, el cual es una formalización de lo que Fichte llama en este escrito la “consciencia empírica” o “la identidad de la consciencia” (GA I/2, 261 y 269 respectivamente): la experiencia individual de ser conscientes de algo que no somos y a la vez conscientes de nosotros mismos en cuanto el sujeto de la primera consciencia. Esta formalización puede bien entenderse como una versión más general y, según Fichte, superadora del principio de la consciencia de Reinhold (dado que también lo práctico está incluido aquí). En este sentido, es a partir de la forma de la identidad de la consciencia empírica que tanto Yo y No-Yo absolutos son reformulados de modo que la inclusión de ambos sea compatible con el hecho innegable de la consciencia empírica. De otro modo, es decir, si Yo y No-Yo absolutos son incluidos sin mediación alguna, se debe llegar a la conclusión de que la consciencia empírica no es posible. Precisamente esto es lo que Fichte lleva a cabo al inicio del §3 cuando demuestra que ni comenzando con una posición absoluta del Yo ni comenzando con una contraposición absoluta del No-Yo se puede explicar la vida consciente y autoconsciente. En ambos casos los dos primeros axiomas se cancelan a sí mismos (GA I/2, 269). Para el presente estudio, es importante notar que en el *Fundamento* Fichte ya hace uso de una jerarquía interna de la quintuplicidad en la que el tercer elemento, y no el primero, es el punto de partida y el momento sintetizador de los otros cuatro. Este modo de ordenamiento interno de la quintuplicidad aparece –como vamos a ver en el punto 5– después de Jena en la quintuplicidad de las cinco visiones del mundo en *La instrucción para la vida bienaventurada*.

2. Quintuplicidad en la doctrina de la ciencia nova methodo (1796/1799)

Como ya he indicado, Fichte toma consciencia de la naturaleza necesariamente quintuple de toda síntesis y todo concepto durante los cursos impartidos entre 1796 y 1799, la doctrina de la ciencia *nova methodo*. Casi al final de su curso, cuando Fichte comienza a construir la síntesis quintuple con la que estas lecciones terminan, afirma lo siguiente: “como ya sabemos una síntesis acabada tiene 5 miembros” (WLn-H, GA IV/2, 238, pasaje equivalente en WLn-K, GA IV/3, 502). Con esta afirmación Fichte quiere justificar lo que en este momento de sus lecciones lleva a cabo: transformar una tríada en una quintuplicidad por medio de añadir, como sucedía en las *Meditaciones*, un nuevo miembro a cada lado de la oposición.

Ahora bien, antes de analizar la quintuplicidad final de la *nova methodo*, creo necesario detenernos en la afirmación de Fichte de que la quintuple naturaleza de toda síntesis es algo que él y sus estudiantes ya conocen. Esta afirmación significa que en estas lecciones ya ha habido síntesis quintuples. En efecto, ya al inicio de las lecciones, uno encuentra en la discusión sobre el método que la filosofía debe seguir un concepto de filosofía que presenta una estructura quintuple. Filosofía (primer elemento) puede seguir el procedimiento analítico (2) o el sintético (3), el primero toma hechos de consciencia, (4) mientras que el segundo, la actividad del Yo que va hacia sí misma (5) (WLn-H, GA IV/2, 28-29 y WLn-K, GA IV/3, 343-345). También el primer resultado de estas lecciones es una síntesis quintuple: el concepto del Yo llevado a cabo mediante el procedimiento sintético, es decir, tomando como objeto la actividad del Yo dirigida a sí mismo. Cuando Fichte lo construye, lo hace llevando una síntesis de tres a cinco elementos, esto es: reformulando la tríada –esto es una relación simple– en la que consiste la “consciencia inmediata” de mí mismo –visión intelectual (*intellektuelle Anschauung*), lo que ve y lo visto, es decir: la relación y los extremos relacionados– en la quintuplicidad del concepto del Yo compuesta de la acción del Yo de ponerse sin más y sus cuatro elementos: visión, actividad, concepto y reposo (GA IV/3, 349/350).

Esta quintuplicidad del concepto de Yo pone la visión intelectual en una relación de dependencia con el concepto. Aquí Fichte no hace más que seguir la sentencia kantiana acerca de que no hay visión sin concepto ni concepto sin visión (KrV B 75), si bien Fichte lo aplica a un tipo de conocimiento que para Kant es imposible, dado que refiere a una visión no sensible. Ahora, la sentencia kantiana refiere a la interdependencia entre visión y concepto, esto quiere decir que la visión intelectual u originaria no sólo determina el contenido

del concepto, sino que, además, a pesar de su lugar fundacional en la génesis del Yo, se halla en relación de dependencia con respecto al concepto. Lo mismo ha de decirse acerca de la actividad y su dependencia del reposo. Esta interdependencia es el resultado de sintetizar en cinco elementos o, dicho de otro modo, la quintuplicidad pone todos los elementos en relación de interdependencia al mostrar que todos son necesarios para lograr el concepto en cuestión.

Este punto, según veo yo, es de capital importancia para comprender el significado completo de algunos elementos en la doctrina de la ciencia que portan un carácter inmediato de total independencia como por ejemplo el Yo absoluto, el querer puro y lo absoluto. Esta independencia es sólo aparente en el sentido de que es *en sí* pero no *para nosotros*. Para pensarla debemos hacer abstracción de nuestra propia existencia. Por esto, su comprensión cabal debe ser, tal como Fichte lo hace, en el elemento de lo quíntuple, es decir del concepto o, con otras palabras, estos elementos deben ser pensados en la forma en que llegan a la consciencia realmente efectiva.

En este sentido, el Yo absoluto del *Fundamento* debe ser concebido en su dependencia con respecto a la quintuplicidad que tiene como centro el tercer axioma. Así mismo, uno no debe quedarse obnubilado por la luz que irradia la pureza del querer puro –lo mismo puede decirse de la luz de la doctrina de la ciencia de 1804–, sino pensarlo como lo exige la doctrina de la ciencia en cuanto lo a priori *del* querer concreto –lo a posteriori– o la hipótesis para explicar la consciencia. Sin esto otro, sin la negatividad del querer puro, el querer puro no es nada, es decir no llega a la consciencia. De allí, por ejemplo, que para explicar en la *nova methodo* en qué medida el querer puro es la condición de posibilidad de toda consciencia, Fichte ponga el querer puro en interdependencia con su otredad, lo cual implica su dependencia del deseo (*Begierde*), el cual aparece aquí en cuanto condición de posibilidad del querer puro:

[El querer puro] se vuelve un querer puro [para nosotros] sólo luego de la irrupción del deseo, sólo por esto se convierte en ley [para nosotros] y sin la presuposición del puro querer no es posible la consciencia. (WLnM-K, GA IV/3, 441, véase WLnM-H, GA IV/2, 135-136)

La construcción de la quintuplicidad con respecto al querer puro y su rol como condición de posibilidad de toda consciencia pone en evidencia que el querer puro tiene que ser primero sentido para que llegue a la consciencia y que para ser sentido tiene que presuponerse el deseo en cuanto tendencia a ir más allá de lo que se debe querer. Lo que se siente conscientemente no es el querer puro sin más, sino el querer puro como ley –imperativo categórico– en el conflicto entre esta ley y el deseo de transgredirla (Fichte parece estar comentando aquí el concepto kantiano de *Achtung*) (KpV, AA 05:73).

La quintuplicidad aplicada al querer puro resulta en un movimiento dialéctico mediante el cual lo otro de la voluntad pura o la ley, esto es: el deseo, aparece como condición de posibilidad de la consciencia del querer puro. El deseo de infringir la ley es, pues, tan fundamental como el imperativo categórico para la constitución del Yo. De allí que en el manuscrito Krause de la *nova methodo* Fichte sostenga que:

el deseo vale para toda razón finita. Quien quiere liberarse del deseo, quiere liberarse de la consciencia. (GA IV/3, 441)

Y en el manuscrito de Halle:

El deseo que se afana contra esta ley es la consciencia de cada uno de los seres racionales finitos. Santo, esto es: sin este deseo, es, por esto, sólo Dios. Pero por esta razón no le podemos adjudicar a Dios consciencia alguna, [su consciencia, de poseerla,] es al menos incomprensible. (GA IV/2, 136)

Lo que sucede con lo absoluto cuando es pensado en una síntesis quíntuple lo veremos en el punto 4 sobre la quintuplicidad del deber en la doctrina de la ciencia de 1805. Pasemos ahora, a la síntesis quíntuple con la que la *nova methodo* termina.

Esta síntesis significa la culminación del sistema que presenta Fichte en sus lecciones en estos años dado que logra el objetivo principal de la doctrina de la ciencia, el cual consiste en “obtener un substrato fijo del mundo inteligible para el empírico”, es decir: indicar en qué consiste “el punto de unificación entre el mundo suprasensible y el sensible” (WLnm-H, GA IV/2 150 y WLnm-K, GA IV/3, 451, respectivamente). La síntesis quintuple final muestra cómo la totalidad del Yo, esto es: de la vida consciente y autoconsciente de la cual todos nosotros formamos parte, consiste en la determinación recíproca entre libertad y necesidad. Esta interacción que supone interdependencia Radrizzani, sin duda el especialista en Fichte que más ha estudiado la *nova methodo*, la describe del siguiente modo:

La obra [sc. la doctrina de la ciencia *nova methodo*] se cierra con una síntesis quintuple cuyos miembros están conjuntamente en efectuación recíproca con todos los demás: hay una efectuación recíproca dentro de la naturaleza, dentro de la sociedad [sc. lo que Fichte llama el mundo de la razón] y entre naturaleza y sociedad. (RADRIZZANI, 2024, p. xxx)

Fichte mismo habla de una determinación recíproca entre dos determinaciones recíprocas: la que se da en el mundo racional (intersubjetividad en el actuar y en el reconocimiento recíproco entre seres racionales) y la que se da en el mundo sensible (el universo como el conjunto de las fuerzas naturales interactuando entre sí). Para pasar de tres a cinco miembros, a cada una de estas dos determinaciones recíprocas Fichte le suma, como lo ha hecho por ejemplo en las *Meditaciones*, un nuevo miembro: el individuo en cuanto ser racional y libre –noúmeno– y en cuanto cuerpo articulado –fenómeno– (WLnm-H, GA IV/2, 260 y WLnm-K, GA IV/3, 518). Al poner libertad y necesidad en determinación recíproca, la quintuplicidad aquí construida transforma las nociones iniciales o provisorias de naturaleza y libertad que han venido apareciendo en estas lecciones, de modo que la naturaleza aparece como siendo libre en su tarea de organizar la materia en totalidades autónomas y la libertad aparece materializada en cuerpos.

Para una historia de la doctrina de la ciencia, esta síntesis quintuple representa un progreso significativo de la filosofía de Fichte dado que es el primer momento en que Fichte logra construir un puente conceptual y sistemático entre la doctrina de la ciencia en cuanto filosofía primera y las ciencias filosóficas elementales del sistema (filosofía del derecho natural, sistema de las costumbres, filosofía de la naturaleza, filosofía de la religión). Esta idea de que sus lecciones sobre el fundamento de la doctrina de la ciencia o de la filosofía trascendental debe incluir el puente hacia las disciplinas filosóficas particulares es un motivo que Fichte seguirá tomando de guía en sus lecciones después de Jena.

Tanto Janke como Philonenko han propuesto una estructura quintuple para el sistema de las ciencias de Fichte, el cual está basado en la síntesis final quintuple de la *nova methodo*. Janke propone un sistema compuesto por una ciencia de las ciencias (doctrina de la ciencia) y cuatro ciencias filosóficas particulares: filosofía de la naturaleza, filosofía de la religión, doctrina de las costumbres y doctrina del derecho (JANKE, 1977, p. 102). Philonenko, por su parte, sostiene que el sistema fichteano resulta de tomar en consideración tres obras de Fichte y la primera y tercera críticas kantianas: el *Fundamento* es la ciencia de las ciencias, de la cual se deducen cuatro ciencias subordinadas: filosofía teórica (*Crítica de la razón pura*), filosofía práctica (*Sistema de la doctrina de las costumbres según principios de la doctrina de la ciencia*), derecho natural (*Fundamento del derecho natural según principios de la doctrina de la ciencia*) y, por último, estética (primera parte de la *Crítica del Juicio*) (PHILONENKO, 1999, p. 99).

3. Quintuplicidad en las lecciones sobre la doctrina de la ciencia en 1804

Como es sabido, a raíz de la acusación de ateísmo contra Fichte y su renuncia al cargo de profesor en la Universidad de Jena, Fichte no pudo continuar con sus cursos sobre la doctrina de la ciencia *nova methodo*. De todos modos, Fichte no abandona el concepto de la sujeto-objetividad o de la totalidad de lo que ocurre en la consciencia en cuanto quintuplicidad. En 1804 Fichte presenta una nueva versión de esta idea, la cual consiste en

primer lugar en reformular los elementos de la quintuplicidad del Yo en la *nova methodo*, y, luego, en desarrollar a partir de cada miembro de la quintuplicidad una nueva síntesis quintuple que representa una forma particular de autoconsciencia y consciencia de mundo. Se trata de la quintuplicidad de quintuplicidades que Fichte llama los “veinticinco momentos y determinaciones fundamentales del saber en su origen” (GA II/8, 419). Presento aquí de modo breve qué es lo nuevo que ofrecen las lecciones de la doctrina de la ciencia en 1804 en Berlín. En otro lado, he ofrecido un análisis en detalle de esta quintuplicidad de quintuplicidades (ACOSTA, 2024).

Estos cinco modos en que el Yo se determina y que agotan el concepto del Yo existente son: el Yo sensualista, el Yo legal, el Yo moral, el Yo religioso y el Yo filosófico. Fichte los presenta como manifestaciones o concreciones efectivas de la razón en cuanto unidad absoluta, es decir, unidad sin mediación, de verdad y certeza. Esta quintuple quintuplicidad ofrece el conjunto completo de posibles formas de consciencia y autoconsciencia que pueden darse en el ámbito fenoménico. Cada modo del Yo existente es esta misma razón, en el sentido de unidad entre sujeto y objeto, apareciendo bajo una forma distinta, determinada por la mediación del modo particular en que el Yo se comprende a sí mismo y del principio que guía esta autocomprensión. De allí que los cinco tipos de Yo existente se generen a sí mismos y construyan sus respectivos mundos espontáneamente y por libertad. Cada Yo deviene una quintuplicidad particular puesto que cada uno sigue un principio de unificación diferente. En cada Yo existente encontramos un modo distinto de vivenciar el mundo y de concebir las dimensiones sensualista, legal, moral, religiosa y filosófica de la vida autoconsciente.

La diferencia específica entre el Yo filosófico y las otras cuatro formas de la subjetividad y de su mundo consiste en que sólo en el primer caso la razón alcanza conocimiento cabal de sí misma en cuanto actividad generatriz libre. Las otras cuatro determinaciones del Yo existente son básicamente formas de ignorancia de la verdadera naturaleza de la razón. Sólo en la forma filosófica de la autoconsciencia, que Fichte identifica con su doctrina de la ciencia, la razón sabe de sí misma en cuanto razón. Esta diferencia fundamental entre la autoconsciencia y consciencia filosóficas y las otras cuatro no se traduce, empero, en una distinción entre formas necesarias y accidentales del Yo existente: las cinco formas son necesarias, ya que las cuatro formas de desconocimiento de la propia naturaleza de la razón son la condición de posibilidad de que haya doctrina de la ciencia.

El paso de la unidad del Yo que no posee aún existencia a la multiplicidad de seres racionales libres existentes ya aparece en la doctrina de la ciencia *nova methodo*. También en esas lecciones la deducción de la multiplicidad de seres racionales consiste en mostrar que esta multiplicidad es la condición de posibilidad de la individualidad racional (WLnm-H, GA IV/2: 179 y WLnm-K, GA IV/3: 470-471). Pero allí Fichte no avanza como en Berlín hacia una quintuplicidad de formas de existir del Yo. En la *nova methodo* Fichte deduce ciertamente una estructura quintuple de la autoconsciencia y consciencia de mundo, pero este Yo que sintetiza naturaleza y libertad, objeto y sujeto, lo nouménico y lo fenoménico, es el concepto universal a priori de toda posible autoconsciencia existente (WLnm-K, GA IV/3: 500-502).

Lo nuevo del concepto de la existencia de cinco formas quintuples del Yo en 1804 se halla en que el Yo existente es concebido en su multiplicidad absoluta, es decir, una multiplicidad que es necesaria, dado que sin ella no se podría explicar la posibilidad de que haya doctrina de la ciencia. Vemos entonces que Fichte en 1804 integra positivamente en su doctrina de la ciencia las formas del Yo que consisten en el desconocimiento de la verdadera naturaleza de la razón y que a partir de este desconocimiento producen una imagen distorsionada de la realidad que se concretiza en un mundo que no refleja la libertad que caracteriza al ser racional.

Con esta quintuplicidad de quintuplicidades Fichte no sólo da una nueva versión de cómo el mundo inteligible es el sustrato del mundo sensible –en cada forma del Yo hay un principio inteligible o creencia que da significado al mundo sensible–, sino que además muestra que la realización en el mundo fenoménico de la unidad de la razón resulta inevitablemente en una multiplicidad de individualidades autoconsciente y libres, cuya unidad no es numéricamente simple sino quintuple. En este sentido, la quintuple quintuplicidad

cumple con la tarea principal que Fichte se propone en 1804 de retrotraer la multiplicidad a su unidad, la cual es deducida como una unidad sintética quintuple:

Ya se ha demostrado que esta fragmentación en 25 formas coincide con el desintegrarse absoluto de lo real, o del efecto de la razón –que no es accesible inmediatamente en su unidad–, en [una] multiplicidad absoluta, pues la multiplicidad en general surge de la naturaleza genética de la reflexión sobre la unidad, esta reflexión sobre la unidad se desintegra, empero, inmediatamente en la quintuplicidad, por esto la multiplicidad, de la cual hay que hacer abstracción, tiene que desintegrarse en la forma de la quintuplicidad de acuerdo a la misma ley de la razón. (WL-18042, GA II/8, 418-420 II/8)

Este pasaje muestra que Fichte en 1804 toma consciencia de que la quintuplicidad es la forma en que se sintetiza toda multiplicidad. En sentido específico, Fichte sostiene que la unidad absoluta del Yo se concretiza en el mundo fenoménico como multiplicidad de individuos y que esta multiplicidad no se resuelve en una unidad sencilla sino en la quintuplicidad de formas de consciencia y autoconsciencia. *El camino de la doctrina de la ciencia no es, pues, de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad, sino de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la quintuplicidad.*

Dentro de esta quintuplicidad hay ciertamente una jerarquía entre los cinco tipos de Yo, dado que sólo el Yo de la doctrina de la ciencia es el representante auténtico de la razón. Sólo bajo esta forma de consciencia la razón individualizada puede llegar a conocerse a sí misma. Sin embargo, Fichte construye la quintuplicidad de formas quintuples de autoconsciencia y consciencia bajo el supuesto de que para que haya un conocimiento cabal de la naturaleza de la razón debe haber también formas de desconocimiento o de error. La quintuplicidad de quintuplicidades pone la verdad del Yo en relación de dependencia con respecto a formas no verdaderas de autoconocimiento. En este sentido, la quintuplicidad de quintuplicidades es un modo de justificar o de mostrar la necesidad del error o, más específicamente, la necesidad de que existan visiones falsas o distorsionadas de la realidad (creer que uno no es más que materia, o sólo espíritu, etc.).

Si bien este gesto de incluir el error como momento necesario de la historia de la consciencia nos recuerda la dialéctica hegeliana en la *Fenomenología del espíritu*, hay que mencionar una diferencia fundamental entre las teorías de las formas de consciencia de Fichte y de Hegel. Mientras que Hegel piensa un proceso inmanente en que la consciencia debe pasar por la experiencia del error para avanzar a una figura superior de sí misma, Fichte no considera que un individuo deba pasar por las formas sensualista, legal, moral y religiosa para llegar al conocimiento filosófico de sí mismo. La elevación desde cualquiera de las cuatro formas no-filosóficas a la figura del Yo filosófico sólo se da por medio de una visión intelectual en la necesidad de la disyunción originaria de la razón en ser y pensar.

4. La quintuplicidad en la doctrina de la ciencia de 1805

El Yo que Fichte reconstruye al final de WL-1804 y que se despliega en una quintuplicidad de quintuples modos de autoconsciencia y consciencia de mundo es el Yo que en cuanto individuo es subjetivado por la exhortación, o interpelación, a actuar libre expresada en lo que WL-1804 Fichte llama el deber (*Soll*) o la ley (*Gesetz*) sin más (WLnM-K, GA IV/3: 508, véase también WLnM-H, GA IV/2: 241). La contribución de las lecciones de Erlangen de 1805 sobre la doctrina de la ciencia al desarrollo del concepto de quintuplicidad consiste precisamente en colocar el foco en el deber/ley y construir un concepto quintuple del mismo (ACOSTA, 2020).

Ahora bien, el deber o la ley no es, según Fichte, sino la manifestación de lo absoluto. En la doctrina de la ciencia de Erlangen, Fichte demuestra la necesidad de la multiplicidad de la existencia mediante la presuposición de que esta multiplicidad es una respuesta de la razón (o del Yo universal, es decir, aún no devenido multiplicidad) a la ley que se expresa simplemente en un “que” (*dass*). Este “que” significa *que* haya existencia y, en consecuencia, que dicha existencia se estructure de una manera específica (esto es: quintuple)

(GA II/9:287), esto es lo que exige la ley. Esta estructura es el tema de las últimas dos lecciones del curso de Erlangen. De lo que se trata es de descender desde el principio de lo absoluto como ley a la multiplicidad ordenada según el modelo de la quintuplicidad.

En las dos últimas lecciones, 28 y 29, Fichte parte de la concepción de lo absoluto como la ley que ordena la existencia para deducir la quintuplicidad tanto de las cosmovisiones –esto es la quintuplicidad de quintuplicidades de las lecciones de 1804– como de los deberes o formas de deber que estructuran la existencia de la multiplicidad de seres racionales. Fichte define esta segunda quintuplicidad como una “escalera de deberes” (*Stufenleiter von Sollen*) (GA II/9:311), en la que el tercer deber o imperativo (la letra c en el esquema de Fichte aquí abajo) crea una nueva quintuplicidad que no es sino la quintuplicidad de modos de considerar el mundo en sentido amplio con la que culminan las lecciones de 1804. Así pues, la quintuplicidad de la WL-1805 viene a complementar la quintuplicidad quintuple de 1804 mostrando la estructura quintuple de la normatividad de las formas de consciencia y autoconsciencia. Fichte ofrece el siguiente esquema (GA II/9:311) para comprender ambas quintuplicidades:

A_B	Relación del Yo en su facticidad con lo absoluto en cuanto ley o deber absoluto
a b c d e	Quintuplicidad de formas del deber
e c d a b	Quintuplicidad de visiones del mundo (equivalente a la quintuplicidad de 1804 que se despliega a su vez de modo quintuple).

Esta tabla muestra las dos quintuplicidades que surgen de la relación del Yo fáctico con lo absoluto concebido como ley (A-B). La primera consiste en una serie horizontal, la segunda describe un triángulo. La primera serie quintuple de formas del deber (la serie horizontal de la tabla) describe las diferentes realizaciones del deber, es decir, de la relación del Yo fáctico (B) con lo absoluto (A), que “como principio es en sí mismo la ley-reflexión de la libertad” (GA II/9:311). El primer imperativo (a) es un “deber puro” que expresa la forma de la ley en general. El segundo (b) se refiere a la “unidad esencial” de la existencia que está implícita en el tercer deber (c), a saber, “el deber de la unidad fáctica”. A diferencia de las dos primeras formas del deber, que parecen ser solo presuposiciones necesarias, la tercera puede experimentarse efectivamente en la autoconciencia empírica. Según Fichte, el conocimiento del segundo deber depende del tercero, y el conocimiento del primero depende del segundo (GA II/9:310). Dicho en términos kantianos: mientras que el deber puro es la *ratio essendi* del deber de la unidad esencial, y este es la *ratio essendi* del deber de la unidad fáctica, en términos de conocimiento encontramos esta jerarquía invertida, ya que el tercer deber es la *ratio cognoscendi* del segundo, y el segundo del primero. Fichte considera aquí, como en el caso de la quintuplicidad de la estructura del *Fundamento*, que el tercer elemento constituye el centro de este período quintuple.

La tercera forma del deber (c) representa la facticidad del imperativo y se encarna como tal en las acciones de la existencia libre individualizada, que en cuanto individuo presupone, como sostiene Fichte en su filosofía del derecho natural de Jena, una multiplicidad de seres racionales (GA I/3:347). De acuerdo con el imperativo del deber como unidad fáctica (c), la actividad de la multiplicidad de seres racionales se estructura en una nueva quintuplicidad: la quintuple serie de cosmovisiones (la serie en forma de triángulo en el esquema de aquí arriba). Estas cinco maneras de experimentar el mundo, ya presentadas al final de las lecciones en 1804 y analizadas, como veremos en el siguiente punto, con más detalle en su *La instrucción hacia la vida bienaventurada* de 1806, son: a) la experiencia del mundo como naturaleza o realidad inmediata, b) la experiencia del mundo gobernado por la legalidad objetiva y el imperativo categórico, c) la experiencia

de la libertad creativa o la ética genuina que transforma el mundo, d) la creencia de que el mundo refleja la existencia de Dios, y e) el conocimiento de que el mundo es la existencia de lo absoluto.

Con la exposición de las dos series quintuples, la del deber y la de las cosmovisiones, Fichte cumple la tarea que anuncia al comienzo de sus lecciones en 1805: demostrar que la doctrina de la ciencia es un momento necesario para la realización total de la existencia de lo absoluto, tal como lo exige una “ley reguladora” que finalmente remite a la exteriorización de lo absoluto en el elemento de la ley (GA II/9:181-182).

5. La quintuplicidad aplicada a otros conceptos entre 1804 y 1806

La idea ya presente en la doctrina de la ciencia *nova methodo* de que toda “síntesis completa tiene 5 miembros” (GA IV/3: 502) aparece reformulada a partir de 1804 en el esquema de la quintuplicidad sistemáticamente como método para una deducción genética completa de un concepto. Fichte hace uso de este método no sólo, como hemos visto, en sus exposiciones de Berlín y Erlangen sobre la doctrina de la ciencia, sino también, como mostraré en lo que sigue, en tres obras que publica en 1806: *Sobre la esencia del letrado*, *Los caracteres fundamentales de la edad contemporánea* e *Instrucción a la vida beata*.

La quintuplicidad aparece en *Sobre la esencia del letrado* aplicada a una exposición exhaustiva del concepto del “letrado íntegro” (*der rechtschaffene Gelehrte*). La quintuplicidad permite presentar este concepto en sus especificaciones fundamentales: i) el estudiante en el sentido de quien aspira a devenir un letrado; ii) el letrado que observa, dirige y mejora la relación de la sociedad con la naturaleza; iii) el letrado que administra, mejora y legisla sobre la vida política; iv) el letrado que enseña y forma a las nuevas generaciones de letrados; y v) el letrado que comunica en libros su conocimiento a la comunidad científica (GA I/8, 111-115).

En *Los caracteres fundamentales de la edad contemporánea*, la obra en la que Fichte presenta su filosofía de la historia, la quintuplicidad aparece aplicada al concepto de la vida humana en la tierra para deducir las cinco épocas necesarias de la historia del progreso de la humanidad hacia el reino absoluto de la razón: i) la edad del reino de los instintos; ii) la edad del reino de la ley coercitiva; iii) la edad de la indiferencia absoluta con respecto a la verdad en general, una edad de anarquía total; iv) la edad del reino de la ciencia; y v) la edad del reino de la razón creativa y/o productiva, en la cual la razón es reconocida universalmente y actúa efectivamente como principio de todas las acciones humanas (GA I/8, 198-201).

En *La instrucción a la vida beata*, también llamada doctrina de la religión, Fichte analiza por medio del esquema de la quintuplicidad el concepto de la vivencia del mundo. El esquema le permite a Fichte afirmar que los cinco modos de comprender existencialmente el mundo que él identifica y discute agotan las posibilidades de este concepto. Éstos son: i) el punto de vista de la sensibilidad; ii) el punto de vista de la legalidad y de la ética deontológica; iii) el punto de vista de la moral creativa; iv) el punto de vista de la religión; y v) el punto de vista de la ciencia y/o filosofía (GA I/9, 106-112).

En todos estos casos la quintuplicidad es el esquema que sistematiza la multiplicidad contenida en un concepto. La relación de los cinco elementos o momentos conceptuales entre sí y con respecto al todo en cada una de estas quintuplicidades no es siempre el mismo. En el caso del concepto del letrado hay una distinción entre la primera determinación, el estudiante o aspirante a letrado, y las otras cuatro, si bien todas ellas se complementan mutuamente. Cada figura del letrado es como el Yo existente de cada figura en la quintuplicidad de quintuplicidades una diferencia específica de su propio concepto. La particularidad está condicionada en ambas quintuplicidades no sólo por las determinaciones básicas de todo fenómeno: tiempo y espacio, sino también por la libertad en sentido del libre arbitrio de cada individuo. A diferencia de la quintuplicidad de la WL-1804, en el caso de la quintuplicidad del concepto del letrado no hay un momento que represente de modo completo este concepto o deba ser considerado la manifestación más fiel

del mismo. Fichte considera también aquí la posibilidad de que un mismo individuo pueda moverse de una determinación a la otra durante su vida como letrado. Es más: Fichte parece sugerir que el letrado perfecto es aquél que puede cumplir, llegado el caso, las tareas que cada momento del concepto exige: i) aprender, ii) contribuir a la instrumentalización de la naturaleza en pos del bienestar de la humanidad, iii) contribuir a la racionalización de las instituciones que deben garantizar una sociedad justa, iv) enseñar, y v) producir y divulgar conocimiento. Además, esta quintuplicidad sugiere que el individuo debe pasar de algún modo por las primeras cuatro formas para llegar a la quinta.

En el caso de la quintuple estructura de la historia de la humanidad Fichte establece, por el contrario, una clara jerarquía entre las cinco edades de la humanidad. El último periodo histórico es el único que representa completamente el fin de la humanidad. Hay de todos modos una complementariedad entre las cinco edades, dado que todas son momentos necesarios del mismo proceso histórico. Para llegar a la quinta edad la humanidad está obligada a hacer la experiencia de las cuatro edades precedentes. Esta quintuplicidad Fichte la construye pasando, como ya lo ha hecho en algunos de los casos analizados, de una tríada a un sistema relacional quintuple. Pero a diferencia de los ejemplos ya presentados, los dos nuevos elementos (el segundo y el cuarto) no se ubican en los extremos, sino que median los elementos de la tríada inicial.

En el caso del escrito de Fichte sobre su doctrina de la religión, la quintuplicidad posee una marcada jerarquía, pero ésta puede ser leída de modos distintos. Fichte distingue dos modos de vivenciar el mundo en el que el mundo es comprendido a partir de un concepto del ser racional como sometido esencialmente a un poder externo: los modos de la sensibilidad y la legalidad coercitiva. Los tres modos restantes corresponden con una concepción del ser racional como encarnación de la libertad absoluta de la razón consciente de que esta libertad es una fuerza que procede desde su interior. Dentro de este segundo grupo se distingue el tercer modo de vivenciar el mundo, el de la moral creativa, como el superior, ya que la actividad requerida para transformar el mundo de acuerdo con su ideal y, consecuentemente, cumplir con el deber principal de todo ser racional en la existencia, se halla en este tercer modo. Las dos determinaciones restantes son maneras de vivenciar el mundo que aportan una diferencia en la interpretación de esta libertad transformadora que ya ha sido introducida en el tercer momento del concepto (GA I/9: 112-113). A diferencia de las dos otras aplicaciones de la quintuplicidad, en la quintuplicidad de modos de vivenciar y comprender el mundo, las cinco variantes no se complementan entre sí. Las dos primeras formas, sensibilidad y legalidad coercitiva, no son condición de posibilidad de las restantes, el progreso o ennoblecimiento moral individual no requiere que el individuo pase por estos dos primeros momentos. El paso de un modo a otro de vivenciar y comprender el mundo en la vida del ser racional no es generado por una causa inmanente a esta quintuplicidad. De suceder, esto se debe a un milagro o, como Fichte aclara, sucede sin más (GA I/9: 106).

En todos estos ejemplos de la aplicación del instrumento metodológico de la quintuplicidad, la multiplicidad representa el devenir del concepto, su variabilidad. El concepto, considerado aisladamente en cada caso en su formulación general (el letrado íntegro, la historia de la humanidad, la vivencia subjetiva del mundo), aparece en relación con su contenido como una unidad inmóvil. Fichte resuelve pues la oposición entre unidad y multiplicidad y entre inmutable y mutable por medio de una deducción de la quintuplicidad que hace visible al mismo tiempo la existencia de unidad conceptual en la multiplicidad en que el concepto se dispersa al realizarse efectivamente y la conexión necesaria de esta multiplicidad con la unidad presente en el concepto en general. Parafraseando y tergiversando a Kant, uno podría afirmar que el uso que hace Fichte de la quintuplicidad muestra que el concepto es vacío sin la multiplicidad en que su universalidad se disuelve y la multiplicidad es invisible sin su concepto. Con la quintuplicidad Fichte quiere demostrar siempre que ambos lados en las oposiciones mencionadas son necesarios. Quintuplicidad es, tal como en el caso de la WL-1804, unidad concebida como multiplicidad y al mismo tiempo multiplicidad concebida como unidad.

Por último, cabe añadir aquí dos cosas. Primero, que la quintuplicidad pone en movimiento la quietud o el reposo propio del concepto en general al mostrar que la dispersión quintuple del concepto es necesaria. Dicho de otro modo: la quintuplicidad permite ver que el significado acabado de un concepto es necesariamente su determinación o especificación quintuple. La definición del letrado, por ejemplo, como aquel individuo que ha visto la “idea divina” (GA I/8: 64-65) no es pues el concepto cabal del letrado. Segundo, que la quintuplicidad fija ese movimiento infinito de la multiplicidad, que Hegel llama la infinitud negativa, mala o sencilla (HEGEL, 1970, Bd. 8, p. 198), por medio de un retrotraer la multiplicidad a sus determinaciones fundamentales (GA II/7: 233). Quintuplicidad consiste en el regreso del concepto desde su dispersión en la multiplicidad no sistematizada a sí mismo en cuanto multiplicidad sistematizada o sintetizada de modo quintuple.

6. A modo de conclusión

He intentado mostrar en primer lugar que el concepto de quintuplicidad que encontramos utilizado a partir de la doctrina de la ciencia *nova methodo*, si bien sin utilizar esta palabra, ya está presente desde el mismo comienzo de la filosofía fichteana en sus *Meditaciones*. En segundo lugar, que la quintuplicidad o el motivo de lo quintuple en general refiere en la filosofía de Fichte al modo como una multiplicidad es o debe ser sintetizada. Según Fichte, la estructura fundamental de cualquier concepto posee cinco elementos. En este sentido, definir o reconstruir un concepto significa para Fichte reducirlo a sus cinco elementos fundamentales.

Ahora bien, el rastreo de las síntesis quintuples entre 1793 y 1806 muestra que para Fichte hay una variedad de formas para llevar a cabo estas conceptualizaciones quintuples. En algunos casos, la quintuplicidad consiste en un elemento inicial y sus cuatro determinaciones (como el concepto del letrado íntegro o del Yo práctico en el *Fundamento*). En otros casos, la quintuplicidad es el resultado de llevar una relación simple compuesta por tres elementos a una forma quintuple ya sea mediante la inclusión de dos nuevos elementos en los extremos de la relación (como en la quintuplicidad del Yo en la *nova methodo*), ya sea mediante la inclusión de miembros intermedios entre los elementos de la tríada (como sucede en el escrito de Fichte sobre filosofía de la historia).

Siempre hay una jerarquía interna entre los elementos, pero no siempre el último o el primer elemento es el más importante. Sino que hay casos en que el tercero es el centro o el corazón mismo de la quintuplicidad. Tampoco se da siempre el caso de que haya una relación interna entre los cinco elementos. A veces la quintuplicidad describe un ascenso de un mismo individuo a formas cada vez más verdaderas o superiores. A veces todos los elementos de la quintuplicidad están interconectados. De todos modos, siempre hay una relación de interdependencia que, es cierto, sólo es accesible para quien desde afuera observa la quintuplicidad.

Tal vez sea esto último el aporte más significativo del motivo de la quintuplicidad al pensamiento de Fichte y también para los estudios sobre su filosofía. La reconstrucción que he presentado permite ver que Fichte supone que toda la realidad del y para el Yo tiene una estructura quintuple, dentro de la cual los elementos también pueden ser sintetizados en nuevas quintuplicidades (piénsese en los casos de la transformación de la quintuplicidad de la *nova methodo* en su versión de 1804 y en el despliegue quintuple del deber en 1805). Esto debería tenerse en cuenta, creo, cada vez que se intenta comprender algún concepto en particular de la doctrina de la ciencia. Una comprensión completa de un concepto fichteano sólo se consigue colocando el elemento en cuestión en interdependencia con sus condiciones de posibilidad o sus diferencias específicas. La quintuplicidad, como he dicho más arriba, ofrece un antídoto a la tentación de suponer que la verdad de algún elemento de la doctrina de la ciencia se encuentre en el momento de absolutidad del mismo.

Bibliografia

ACOSTA, E. 2024. The Quintuple Quintuplicity of Forms of (Self-) Consciousness in Fichte's WL-18042. In: GOTTLIEB, G. & CROWE, B., (eds.) *Fichte's 1804 Wissenschaftslehre: Essays on the "Science of Knowing"*. Albany: SUNY, pp. 193-214.

ACOSTA, E. 2020. Down by law: On the structure of Fichte's Wissenschaftslehre 1805. In: BYKOVA, M. (ed.) *The Bloomsbury Handbook of Fichte*. London: Bloomsbury Academic, pp. 217-233.

BREAZEALE, D., 1992. Editor's Introduction. In: BREAZEALE, D. (ed. and tr..) *Fichte: Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*. Ithaca/London: Cornell University Press, pp. 1-49.

JANKE, W., 2009. *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre, serie Fichte Supplementa 22*, Amsterdam/New York, Rodopi.

FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (GA) hrsg. v. R. Lauth et al., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964-2012.

HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

KANT, I., 1787. *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV). Zweite hin und wieder verbesserte Auflage (B): Riga: Hartknoch.

KANT, I., 1900ff.. *Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe (AA)*, hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: De Gruyter.

RADRIZZANI, I. 2024. Vorwort. In: FICHTE, J. G., *Die neue Darstellung der Wissenschaftslehre oder die sogenannte Wissenschaftslehre nova methodo (1796–1799)*, Teilband 1: Text, hrsg. von MALIMPENSA, M. M. und RADRIZZANI, I. u. Mitwirkung von Zhu, L., Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. IX-XXI.

Zur Bedeutung von Gefühl und Vernunftkunst für die Vermittlung von Philosophie und Leben

On the importance of feeling and art of reason for the mediation of philosophy and life

Petra Lohmann

Die Universität heißt: Universität Siegen (US), Alemanha
lohmann@architektur.uni-siegen.de

Zusammenfassung: Vermittelt über zwei Aspekte des Gefühlsbegriffs, die da sind Gewissheit der Existenz und Kriterium des Philosophierens, schlägt sich bei Fichte die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Leben von Anbeginn seines Philosophierens an in seinem Werk nieder. Zwei Leitlinien lassen sich dazu ausmachen: das ist zum einen die Erörterung der Voraussetzungen, unter denen sich ausgehend vom alltäglichen, konkreten Leben ein spekulatives Denken bilden kann, und zum anderen die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem für sich selbst philosophisch aufgeklärten und bis zu seinem Grund durchdrungenen Wissen zur besagten unmittelbaren Lebenspraxis. Beide Leitlinien ergänzen sich notwendig zu einem Ganzen von Philosophie und Leben und für die Entwicklung beider Leitlinien ist „Vernunftkunst“ (GA II/8, S. 2) erforderlich. Ziel des vorliegenden Beitrags ist, die Rolle zu erörtern, die Gefühl und Vernunftkunst bei der Vermittlung von Philosophie und Leben spielen. Hierfür wird sich auf zum Teil sehr heterogene wissenschaftliche und populärphilosophische Schriften Fichtes aus dem Zeitraum 1780 bis 1804 – und zu einigen wenigen Aspekten auch darüber hinaus auf spätere Schriften bezogen. Auf dieser Textgrundlage sollen zentrale Stationen einer Entwicklung aufgezeigt und dafür auch immer wieder mal die „Grundlage“ mit späteren Formen der Wissenschaftslehre kontrastiert werden.

Schüsselbergiffe: Fichte; Philosophie; Leben; Gefühl; Vernunftkunst.

Abstract: Through two aspects of the concept of feeling, namely certainty of existence and the criterion of philosophising, Fichte's question about the connection between philosophy and life is reflected in his work from the very beginning of his philosophical career. Two guiding principles can be identified here: on the one hand, the discussion of the conditions under which speculative thinking can develop from everyday, concrete life, and on the other hand, the discussion of the relationship between philosophically enlightened knowledge that has been thoroughly understood and the aforementioned immediate practice of life. Both guidelines necessarily complement each other to form a whole of philosophy and life, and the development of both guidelines requires 'the art of reason' (GA II/8, p. 2). The aim of this article is to discuss the role that feeling and the art of reason play in the mediation of philosophy and life. To this end, reference will be made to Fichte's scientific and popular philosophical writings from the period 1780 to 1804, some of which are very heterogeneous, and to a few aspects of later writings. On the basis of these texts, central stages of a development will be highlighted and, for this purpose, the 'Grundlage' will be contrasted with later forms of the doctrine of science.

Keywords: Fichte; Philosophy; Life; Feeling; Art of Reason.

Recebido em 29 de julho de 2025. Aceito em 29 de julho de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2, dez. de 2025, p. 30 - 43 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i2.100671

I. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Leben macht eines der Hauptmotive der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes aus.¹ Dessen Explikation basiert auf der Auffassung, dass der Mensch nur „lebt“, wenn er handelt und das heisst, „sein Leben führt“². Indem Philosophie sich auf das Leben bezieht, macht sie das Leben bewusst und bewusstes Leben reflektiert sich nicht nur, sondern deutet sich auch. Für den Deutenden ist Dieter Henrich zufolge „das, dessen verborgene Bewandnis er entschlüsselt, ein dunkles, wenngleich vielsagendes Gegenüber“³. Das Gelingen der Deutung manifestiert sich idealerweise in „einem zur Gänze erschließenden Verstehen“. Dieses „ist dann erreicht, wenn in dem Gedeuteten nichts mehr zurückbleibt, dessen Platz und Bezug in und zu allem anderen noch unbestimmt ist“⁴. Dem „Ideal einer vollkommenen Deutung“⁵ des Lebens hat Fichte seine Wissenschaftslehre verpflichtet.

Dieses Vorhaben pointiert er zu Beginn seiner Arbeit an der frühen Wissenschaftslehre (1794) in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. August 1795. Dort heisst es: Der „speculative Gesichtspunkt, und mit ihm die ganze Philosophie“ hat nur Sinn, „wenn sie [...] für's Leben ist“ (GA III/2, S. 392). An diesem Standpunkt richtet er in der Folge seine Wissenschaftslehre aus und konzentriert diesen elf Jahre später rückblickend im „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben“ (1806) wie folgt: Die Wissenschaftslehre ist die „Einzig mögliche Lebenslehre“ (GA II/10, S. 31), weil sie allein als die „wahrhaft lebendige Philosophie“ sich „vom Leben [...] zum Sein“ fortentwickelt, während „der Weg vom Sein zum Leben völlig verkehrt“ ist und ein „in allen seinen Teilen irriges System“ (GA II/10, S. 31) erzeugt.⁶ Den innersten Bezug zwischen Philosophie und Leben macht er am Gefühl fest. Den durch das Gefühl legitimierten vermögens-theoretischen Bezug der Philosophie auf das Leben, hebt er in den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“ (1799) besonders deutlich hervor: „Unsere Philosophie macht [...] das Leben, das System der Gefühle und des Begehrens zum Höchsten und läßt der Erkenntnis überall nur das Zusehen“ (GA II/5, S. 137). Der Anspruch, unter dem die Wissenschaftslehre von Anbeginn an steht, lautet daher: Statt „durch die Kraft [ihrer] Syllogismen neue Objekte des natürlichen Denkens“ (GA II/5, S. 112) zu erschaffen, soll sie das Leben erkennen. Daraus folgt nach den „Thatsachen des Bewußtseins“ (1813): Die Wissenschaftslehre macht „das Leben klar“ (GA II/15, S. 125), indem sie Gefühle zum Bewusstsein erhebt.⁷

Der über diese ausgewählten Zitate vermittelte Einstieg in die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Leben verweist darüber hinaus auf eine seit der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 vorausgesetzte qualitative Bestimmtheit ihrer Ausformulierung durch den Philosophen. Die Wissenschaftslehre kann nicht „durch den bloßen Buchstaben“ begriffen werden, sondern sie lässt sich nur „durch den Geist[...] mitteilen“ (GA I/2, S. 415). Das bedeutet in Rücksicht des Gefühlsbegriffs, dass die Wissenschaftslehre sich an der Gewissheit der eigenen ursprünglichen, unhintergehbaren und unmittelbaren lebendigen Existenzgewissheit,

¹ Vgl. Wolfgang H. Schrader: Empirisches und absolutes Ich: zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, insb. S. 9-14 u. 177-183.

² Helmut Fahrenbach: Humanistische Lebensphilosophie, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): Erkundungen mit Dieter Henrich. Göttingen 2018, S. 58-83, hier S. 70f.

³ Dieter Henrich: Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt am Main 1982, S. 11.

⁴ Henrich 1982, S. 11f.

⁵ Anton Friedrich Koch: Philosophie und Leben. Dieter Henrich zum 90. Geburtstag, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): Erkundungen mit Dieter Henrich. Göttingen 2018, S. 19-23, hier S. 20.

⁶ Vgl. Wolfgang Janke: Leben und Tod in Fichtes ‚Lebenslehre‘, in: Philosophisches Jahrbuch. 03/2019, S. 79-98. http://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/03/PJ74_S78-98_Janke_Leben-und-Tod-in-Fichtes-Lebenslehre.pdf (zuletzt abgerufen am 28.10.2024)

⁷ Vgl. Petra Lohmann, Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichte. Fichte-Studien Supplementa Bd. 18 (Amsterdam/New York 2004) und diess.: „Gefühl und Selbstaufklärung Genetische und faktische Ausprägungen der Gefühlstheorie Johann Gottlieb Fichtes“, in: Archiv für Begriffsgeschichte, begr. v. Erich Rotacker, hg. v. Christian Bermes, Ulrich Dierse, Christof Rapp, Bd. 48 / Jg. 2006. Hamburg 2006, S. 111-136. Zum Begriff des Lebens vgl. Lu De Vos: Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes, in: Fichte-Studien 31 (2007), S. 125-134.

das heisst an der Innerlichkeit des Gefühls zu bewähren hat. Aus dem Verhältnis zwischen der Lebendigkeit der Wissenschaftslehre und dem lebendigen Denken des Philosophen folgt, dass alle Terminologie „nur provisorisch“ sein kann und dies so lange bleiben muss, bis die Wissenschaftslehre „allgemein, und auf immer festgesetzt werden kann“ (GA I/2, S. 118). In diesem Prozess kommt dem Gefühl zwar eine prominente Rolle als Motivans und Kriterium des Philosophierens zu, aber weil sich die Nachkonstruktion der Genesis des Wissens in der Wissenschaftslehre nur begrifflich fixieren lässt, bedeutet das für die philosophische Deutung des Lebens auch: „ich muss wissen - nicht nur die Wahrheit fühlen -, wenn ich wahrhaft leben will“⁸. Für das Verhältnis von Wissen und Gefühl bedeutet das, dass sie nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern dass es um die Erhellung der Inhalte des Gefühls bzw. des unmittelbaren Lebens qua Wissen geht. Es geht also - wie Alexander Schnell die Wissenschaftslehre 1804/II kommentiert - „um den Aufweis, wie sich das Wissen - das ‚Wissenswissen‘ - aus dem Leben [ich möchte hinzufügen, aus dem Gefühl] begründen lässt“⁹. Das Gefühl ist Ausdruck einer unmittelbaren Gewissheit der eigenen Existenz, aus der heraus sich der Impuls zur philosophischen Darstellung des Lebens - eben der Wissenschaftslehre - ergibt; und es ist für den Wissenschaftslehrer in der Gestalt des Wahrheitsgefühls bzw. des moralischen Gefühls des Gewissens Existenz-immanentes, letztgültiges und untrügliches Kriterium seines Philosophierens (vgl. GA I/5, S. 161, S. 138).

Vermittelt über diese beiden Aspekte des Gefühlsbegriffs, die da sind Gewissheit der Existenz und Kriterium des Philosophierens, schlägt sich bei Fichte die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Leben von Anbeginn seines Philosophierens an in seinem Werk nieder. Zwei Leitlinien lassen sich dazu ausmachen: das ist zum einen die Erörterung der Voraussetzungen, unter denen sich ausgehend vom alltäglichen, konkreten Leben ein spekulatives Denken bilden kann, d.h. wie es aus dem Leben heraus zur Philosophie kommt und zum anderen die Erörterung des Verhältnisses zwischen dem für sich selbst philosophisch aufgeklärten und bis zu seinem Grund durchdrungenen Wissen zur besagten unmittelbaren Lebenspraxis. Beide Leitlinien ergänzen sich notwendig zu einem Ganzen von Philosophie und Leben und für die Entwicklung beider Leitlinien ist „Vernunftkunst“ (GA II/8, S. 2) erforderlich. Die Vernunftkunst lässt sich ihrerseits an Hand von Aszetik und Rhetorik konkretisieren.¹⁰ Während die Aszetik eine Methode für den Philosophen ist, sich einerseits im alltäglichen Leben und andererseits sich im vom Leben abgezogenen Modus der Reflexion seiner Pflicht zu vergewissern, zielt die Rhetorik auf die lebendige Verinnerlichung im Mitvollzug der Wissenschaftslehre seitens des Rezipienten. Für das Gelingen beider Methoden ist das Gefühl zwingend. Für die Aszetik ist es das in seiner Ausprägung als Affekt und für die Rhetorik ist es das als Anzeichen der Rührung des Gemüts.

Für die Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Leben innerhalb des skizzierten Zusammenhangs wird sich im vorliegenden Beitrag auf zum Teil sehr heterogene wissenschaftliche und populärphilosophische Schriften Fichtes aus dem Zeitraum 1780 bis 1804 – und zu einigen wenigen Aspekten auch darüber hinaus auf spätere Schriften bezogen. Auf dieser Textgrundlage sollen zentrale Stationen einer Entwicklung aufgezeigt und dafür auch immer wieder mal die „Grundlage“ mit späteren Formen der Wissenschaftslehre kontrastiert werden. Vorderhand schließt die von Wolfgang Janke als „Lebenslehre“¹¹ charakterisierte Wissenschaftslehre von 1804 den hier anvisierten genannten Entwicklungsweg. Denn in dieser Fassung der Wissenschaftslehre wird Wolfgang H. Schrader zufolge ausdrücklich die bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht thematisierte Bedingung der früheren Wissenschaftslehren, derzufolge man grundsätzlich ein „Wissen um ‚Leben‘“¹² haben kann, problematisiert;

⁸ Reinhard Lauth: J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963), S. 353-385, hier S. 383.

⁹ Alexander Schnell: Die Erscheinung der Erscheinung: J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus. Frankfurt am Main 2023, S. 43.

¹⁰ Zu den beiden Themenfeldern vgl. Peter L. Oesterreich: Das gelehrte Absolute Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling. Darmstadt 1997 und ders.: Rhetorisches Denken. Zur Philosophie der Rhetorik und Rhetorik der Philosophie. Berlin, New York 2019.

¹¹ Vgl. Janke 2019.

¹² Schrader 1972, S. 11.

oder anders gesagt, es wird danach gefragt: „Wie kann das Wissen, das seinen Gegenstand objektiviert und ihn nur im ‚Bilde‘ darzustellen vermag, die ursprüngliche Dynamik des Lebensprozesses erfassen?“¹³

II. Gewissheit der eigenen Existenz als Ausgangspunkt der Philosophie. Das „erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That, und Begebenheit“ (GA I/5, S. 95) ist für den frühen Fichte das Ich. Diese Überzeugung resultiert aus der philosophischen Deutung seines unmittelbaren Lebensgefühls. An seine zukünftige Frau Johanna Rahn schreibt er im Jahr 1790: „Ich will nicht bloß denken; ich will handeln [...]. Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein Volles Gefühl meiner Selbst, das: außer mir zu wirken“ (GA III/1, S. 72f.). Fichtes Korrespondenz aus dieser Zeit zeigt jedoch auch, dass dieses Gefühl durchaus fragil war und sich nicht widerspruchsfrei mit der verstandesorientierten Kausalität deterministischer Positionen (vgl. Karl Ferdinand Hommel,¹⁴ Vorhersehung¹⁵) vereinbaren ließ. In den „Aporismen über Religion und Deismus“ (1790) sowie in diversen Predigten (1786-93) schreibt er wiederholt davon, wie ihn das „Herz“ über die „Gränzlinie“ der „Speculation“ (GA II/1, S. 291) hinaus leitete.¹⁶ Kants Deutung der praktischen Vernunft (vgl. GA I/1, 139) rettete ihn aus dieser Aporie zwischen ‚Kopf und Herz‘ (vgl. GA II/1, S. 75, 89). Die Anforderungen des Herzens erschienen erfüllbar und der Determinismus überwindbar: „Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns [das Kantische] System gibt“ (GA III/1, S. 167) heißt es in einem an Friedrich August Weißhuhn gerichteten Brieffragment aus dem Sommer 1790. Ungeachtet der späteren Differenz zwischen ihm und Kant hinsichtlich des Gefühlsbegriffs im Speziellen – man vgl. Fichtes kritischen Hinweis darauf in der „Wissenschaftslehre 1805“ (vgl. GA II/9, S. 300)¹⁷ – begründete zunächst für den frühen Fichte die durch Kants praktische Philosophie im Allgemeinen ermöglichte Versöhnung von Denken und Handeln im Besonderen die Möglichkeit, Spekulation und Gefühl, d.h. Leben vereinen zu können.

Die „Grundlage“ der Wissenschaftslehre von 1794 darf als philosophische Ausdeutung jenes unmittelbaren Lebensgefühls, das von der Art eines lebendigen Selbstgefühls ist, gelesen werden.¹⁸ Dementsprechend fordert Fichte in der Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794), dass die Wissenschaftslehre den „Ursprung“ und die „Wirklichkeit“ (GA I/2, S. 143) dieses Gefühls zu entwickeln hat. Der Entwicklungsweg der Wissenschaftslehre bleibt seinerseits an das Gefühl gebunden: „Die Resulte der reflektirenden Abstraktion“ sollen sich ihrerseits „an die reinste Geistigkeit des Gefühls“ (GA III/1, S. 143) binden. Das Gefühl ist demnach für Fichte in eins Motivans und Kriterium des Philosophierens. Ganz in diesem Sinne erhält auch Johann Wolfgang von Goethe von Fichte am 21. Juni 1794 die Wissenschaftslehre mit den Worten: „Ihr Gefühl ist derselben Probestein“ (GA III/1, S. 143). Die darauf folgenden Modifikationen der Wissenschaftslehre können als Versuch gedeutet werden, auf stets neuen Denkwegen das sich ursprünglich im lebendigen Selbstgefühl manifestierende existentielle Erleben von Lebenskraft und den Willen zur Freiheit immer tiefergehender aufzuklären und zu begründen.

Der methodische Horizont, in dem Fichte zunächst die Genese der Wissenschaftslehre von 1794 aus dem ‚realen Leben‘ in der Begriffsschrift problematisiert, verdeutlicht die Notwendigkeit des Gefühls in seiner

¹³ Ebd., S. 11.

¹⁴ Karl Ferdinand Hommel, (Bayreuth und Leipzig 1772). Neu hg. und mit einer Einleitung versehen von Heinz Holzhauer (Berlin 1970) § 130.

¹⁵ Reiner Preul: Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit. Berlin 1969, S. 121ff. und S. 96ff.

¹⁶ Zu den theologischen Voraussetzungen der Wissenschaftslehre vgl. Hartmut Traub: Der Denker und sein Glaube Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Stuttgart-Bad Cannstatt 2020. Ferner: H. Traub: Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte, in: Fichte-Studien 14 (1998), S. 87-106.

¹⁷ Vgl. Petra Lohmann: Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes (1780 – 1801)“, Fichte-Studien – Supplementa Bd. 18. Amsterdam /New York 2004, S. 42 und dies.: „Gefühl: Freiheit und Notwendigkeit. Zur bewußtseinsbegründenden Funktion des Gefühls in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1805 und in ausgewählten Positionen der Hirnwissenschaft“, in: Fichte in Erlangen, hg. v. Michael Gerten, „Fichte-Studien“ Bd. 34. Amsterdam/New York, 2010, S. 303-324

¹⁸ Lohmann 2004, S. 39ff.

Funktion als dem Philosophieren Orientierung und Richtung gebend sowie als Kriterium des Philosophierens. Die Wissenschaftslehre ist Ausdruck eines freien Reflektierens, mit dem die „Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben“ (GA I/2, S. 143) ist. Da die Wissenschaftslehre jedoch nur die notwendigen Handlungen thematisiert, durch die sich das Ich als Ich konstituiert, abstrahiert sie von allen zufälligen Handlungen. Dies geschieht nicht durch äußere Beeinflussung, sondern durch denkerische Freiheit und genau daran zeigt sich für Fichte ein elementares Problem des Philosophierens: Woher weiss der Philosoph, was er als Notwendiges aufnehmen und als Zufälliges außer acht lassen kann? Fichtes Antwort lautet, dass dies der Philosoph nicht wissen, sondern nur fühlen kann, weil andernfalls das, „was er erst zum Bewußtsein heben soll“, schon im Wissen „dazu erhoben“ worden sein müsste; „welches sich widerspricht“. Fichte zufolge benötigt der Philosoph daher ein dem Wissen vorgängiges Bewusstseinsmoment und das ist das Gefühl, von dem aus sich präbewusstes Bewusstsein zu bewussten Bewusstsein erheben lässt. Das Gefühl geht dem Wissen voraus. Die Erhebung des Gefühls zum Wissen unterliegt jedoch „keine[r] Regel“, sondern es gleicht eher einem Experiment, mit dem der Philosoph „mancherlei Versuche“ unternimmt, durch die er aus der „Dämmerung“ heraus zum „hellen Tage“ gelangt. Fichte zufolge hätten wir „noch heute keinen deutlichen Begriff, und wir wären noch immer der Erdkloß, der sich dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich erkannten“ (GA I/2, S. 143). Das Gefühl steht am Anfang der Bildung zur philosophischen Einsicht und es leistet die Absicherung der Wegführung des Denkens, die dieses für sich selbst nicht wieder gewährleisten kann. Denken durch Denken zu rechtfertigen führt nach Fichte in einen unendlichen regress. Das Gefühl bietet Gewissheit, weil es in seiner Unmittelbarkeit nicht hintergebar und in seiner ‚Ganzheit‘ nicht mehr in einzelne, weiter zu problematisierende Aspekte auflösbar ist. Deshalb bedarf nach Fichte „der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringeren Grade [...], als etwa der Dichter oder der Künstler; [dies] nur in einer andern Art. Der letztere bedarf des Schönheits-, jener des Wahrheits-Sinnes; dergleichen es allerdings gibt“ (GA I/2, S. 143).

Aus den populärphilosophischen Schriften im Kontext des Atheismusstreits geht ausdrücklich hervor, dass er sich auch in seiner späteren Philosophie auf die in der Begriffsschrift formulierte Ausgangsposition bezieht, derzufolge Philosophie im Wahrheitsgefühl gründet. Das Wahrheitsgefühl ist die Legitimation dafür, dass Philosophie, indem sie sich aus einer unhintergehbaren Existenzgewissheit heraus entwickelt, keine bloße Illusion ist. Das Gefühl leistet die unmittelbare Rückbindung an die eigene Lebenswirklichkeit, an der sich das Denken zu bewähren hat. In der „Wissenschaftslehre 1801“ rückt Fichte diesen, in deren früheren Fassungen zwar bereits angelegten, aber noch nicht ausformulierten Gedanken ins Zentrum seiner Ausführungen. Das ausdrückliche Anliegen der Wissenschaftslehre ist nunmehr, die Quelle aller Lebenswirklichkeit des Ich in einem unmittelbaren Daseinsgefühl (vgl. GA II/6, S. 269)¹⁹ aufzuklären und aus diesem Gefühl den „Richterspruch“ (GA II/6, 179) des Wahrheitsgefühls oder wie er dieses auch nennt des Gewissens, abzuleiten. Was das Verhältnis von Begriff und Gefühl angeht, so zeigt sich hier, dass die philosophische Evidenz von absoluten Wissen, Absoluten und Freiheit (vgl. GA II/6, S. 154) sich für das Ich in dessen Lebenswirklichkeit in der Unbedingtheit und Unhintergebarkeit seines moralischen Gefühls spiegelt.

In der ersten Fassung der Wissenschaftslehre von 1794 wird dieser Zusammenhang in der Deduktion des Gefühls als „Quelle aller Realität“ (GA I/2, S. 259) zwar angedacht, aber die Weisen des zugrundeliegenden Prinzips, das ist seine Spaltung in Gedanken- (§1) und Lebensprinzip (§5), werden noch nicht hinreichend deutlich aufeinander bezogen. Das ändert sich mit der Wissenschaftslehre 1801 ansatzweise. Hier zeigt Fichte hinsichtlich des Verhältnisses von Begriff und Gefühl, dass am Anfang des Selbstbewusstseins das Gefühl steht, weil im Daseinsgefühl oder wie er es dort auch nennt, im Gefühl der Gebundenheit (vgl. GA II/6, S. 276) das Reflektieren im Begreifen des Unbegreiflichen an sein unhintergebares Ende gekommen ist und das Ich Bestimmtheit erlangt (vgl. GA II/6, S. 179). Dennoch bleibt dem sich fühlenden und reflektierenden Ich sein Grund als unbegreiflicher jeweils verschlossen. Denn im unmittelbaren Grenzmoment des Daseinsgefühls äußert sich das Ich zwar als bestimmtes Lebendiges, aber es hat noch kein Selbstverständnis davon. Realisiert

¹⁹ Vgl. Wolfgang Janke: Kommentar zur Wissenschaftslehre 1804, Frankfurt am Main 1966, S. 9 und ders.: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970, S. 275-289.

es sich als Wissendes, dann erfasst es bloß rational die Grenze seiner Selbstreflexion und erlebt sich nicht (vgl. GA II/6, S. 295f.). In der Wissenschaftslehre 1804 bildet Fichte Wolfgang H. Schrader zufolge diesen Denkweg weiter aus, indem er den „Begriff des Ich aus der ‚Beschreibung‘ jenes ursprünglichen Gefühls [d.i. die Liebe] als der Darstellung des sich realisierenden (göttlichen) Lebens konstruieren“²⁰ wird. Das Ich ist damit nicht mehr länger bloß „formiertes“²¹, d.h. durch Reflexion vom Leben getrenntes Ich, sondern nun gilt mit Wolfgang Janke, im Gefühl des Glaubens (GA II/8, S. 381) sind „wir das eine ungeteilte Sein, der Lebensakt selbst, aus dem die Reflexion lebt. Wir sind nicht mehr vom Leben und das Leben ist nicht mehr von uns geschieden.“²²

Im Glauben – in der „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) ist es die Liebe – manifestiert sich das göttliche Leben als Grund der Wirklichkeit des Ich. Da die Wissenschaftslehre ursprünglich aus dem aus dem Leben abgeleiteten Gefühl für Wahrheit und Gewissheit entsteht und um 1804 im Glauben bzw. der Liebe Philosophie und Leben vermittelbar sind, darf sie in ihrer Ausformulierung nicht nur als systematische Einsicht in das Gefühl gelesen werden, sondern an dem Gefühl zeichnet sich vielmehr bereits für den frühen Fichte ab, dass die Wissenschaftslehre selbst notwendig ist und dies „nicht [nur] als deutlich gedachte [...] Wissenschaft“ durch den Begriff, sondern vor allem „als Naturanlage“ (GA I/2, S. 139) durch das unmittelbare Gefühl. Das Gefühl treibt den Philosophen innerlich zur Entwicklung der Wissenschaftslehre und da die Wissenschaftslehre durch das Gefühl ihren Sitz immer schon im Menschen hat, ist die Wissenschaftslehre der Mensch in seiner Selbstdeutung. In der „Wissenschaftslehre 1812“ greift Fichte die beschriebene Konstellation von Philosophie und Leben erneut auf. Dort heisst es: „Es ist eben darum klar, daß [...] die Wissenschaftslehre] und der Begriff des absoluten [...] nur dienen zur Klarheit der Erkenntniß, und daß, sobald diese errungen, sie wieder verweisen muß an das Leben, u. an den Sitz des wahren Lebens, den Willen“ (GA II/12, S. 178). Der Wille aber manifestiert sich unhintergebar und unmittelbar im Wahrheitsgefühl und in dem die Wissenschaftslehre dieses anfangs „dunkle Gefühl“ (GA I/2, S. 143) erhellt und seine Bedeutung als höchste moralische Instanz des Philosophierens begreift, wird der Wille „durch sie theils klar erkannt, und geheiligt [, ...] theils vollkommen möglich gemacht“ (GA II/12, S. 178).

Jegliche „Kritik“ an Fichte, die zwar einerseits „die Unbedingtheit des lebendigen [...] Gefühls und seine Bedeutung“²³ als moralische Instanz mitträgt, aber andererseits die Bestimmung des Ich, das sich im Gefühl als absolutes Ich manifestiert, zurückweist – Beispiele dafür wären die Hommelsche Prägung des Determinismus, in dem das moralische Gefühl als physikalisch erklärbare Täuschung erklärt wird sowie Lehren der Vorhersehung, in denen dieses Gefühl die richtige Richtung vorgibt, aber die entsprechende Handlung nicht mehr motivieren kann²⁴ – läuft ins Leere. Denn sofern dieses Gefühl als Tatsache des Lebens anerkannt wird, lässt sich nur kritisch hinterfragen, inwieweit Fichte das moralische Gefühl der „absoluten und unmittelbaren Gewißheit“ mit der „Absolutheit des Ich [...] überzeugend interpretiert“ hat. Zweifelt man ein solches Gefühl überhaupt an oder hält es für manipulierbar und kontingent, ist die Philosophie Fichtes „ihrer realen Grundlage beraubt“²⁵ und damit im Ganzen problematisch.

Zum Verhältnis von philosophischer Theorie und alltäglichem Leben. Einen ersten Aufschluss dazu bieten die „Eignen Meditationen über Elementarphilosophie“ (1793/4). Dort geht Fichte zwar noch nicht so weit, dass er den Unterscheid zwischen dem sich unmittelbar vollziehenden Leben und der die Mannigfaltigkeit des Lebens abstrakt reflektierenden Spekulation ausdrücklich zum philosophischen Problem erhebt, aber er hat es dort ansatzweise in der Differenz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft integriert.

²⁰ Schrader 1972, S. 179.

²¹ Schrader 1972, S. 9.

²² Janke 1970, S. 417.

²³ Schrader 1972, S. 179.

²⁴ Vgl. Preul 1969, S. 94ff.

²⁵ Schrader 1972, S. 179.

Theoretisches Urteilen führt in der praktischen Philosophie zum Fatalismus, denn in diesen Fällen sind die Handlungen des Ich nicht frei gewählt, sondern durch die Vorstellung determiniert. „Streben“ kann daher „kein Gedanke [sein ...] das rechte kannst du nur fühlen. Fühlen ist dem Denken entgegengesetzt“ (GA II/1, S. 183). Deshalb darf Praktische Philosophie nicht „kalt“ (GA II/1, S. 189), das heisst rein theoretisch-abstrakt angegangen werden. Die Problematisierung des Objekts der philosophischen Theorie durch die Theorie selbst greift Fichte in der Wissenschaftslehre 1794 wieder auf. Dort stellt er heraus, dass die Darstellung der Philosophie generell und das heisst eben auch der praktischen Philosophie, nur mittels der Vorstellung, d.h. durch Theorie umsetzbar ist. Dieses Problem spiegelt sich auch an dem nun schon mehrfach zitierten Wahrheitsgefühl bzw. dem Gewissen in der Sittenlehre 1798. In der Einleitung in die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit heisst es: Die „Deduction“ vom Bewußtsein „unserer moralischen Natur [...] erzeugt [...] nichts weiter [...] als theoretische Erkenntniß“ und man darf auch nichts anderes „von ihr erwarten“ (GA I/5, S. 34f.). Für das Gefühl des Gewissens bedeutet das, das es hier nur als formiertes Kriterium der Pflicht systematisch erwiesen wird, aber nicht als Lebendiges erscheint. Dafür müsste das Gewissen selbst noch einmal von seiner philosophischen Darstellung unterschieden werden. In die Theorie hat noch kein wirkliches Leben Einzug gehalten. Damit sind die unmittelbare konkrete Lebenspraxis des Ich und die von allen Kontingenzen abstrahierende Darstellung seines Handelns in der philosophischen Theorie deutlich unterschieden. Diese Differenz innerhalb der philosophischen Theorie selbst, bildet auch für Fichtes spätere Arbeiten das Fundament der Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Philosophie und Leben.

In den Schriften zum Atheismusstreit vertieft Fichte diese Differenz im Hinblick auf Wissen überhaupt und Leben. Die Differenz zwischen Philosophie und Leben ist darin aufgehoben, weil sich die Wissenschaftslehre als Explikation der Handlungen des menschlichen Geistes im und als Wissen realisiert. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sich allerdings vom übrigen Gesamt des Wissens, weil sie als systematische Nachkonstruktion der notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes die „absolut höchste Potenz“ des Wissens ist, „über welche kein Bewußtseyn sich erheben kann“ (GA I/7, S. 246). In den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“ (1799) bestimmt Fichte die „Speculation“ bzw. die Wissenschaftslehre als „Totalität“ des subjektiven Vernunftwesens. Die „Totalität des objektiven Vernunftwesens“ (GA II/5, S. 119), das heisst das allen seinen Vermögen nach die Mannigfaltigkeit der Realität schaffende Ich hingegen ist das organische Leben. Für das Verhältnis von Philosophie und Leben bedeutet das: „Leben [ist] ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren [ist] ganz eigentlich Nicht-Leben“ (GA II/5, S. 119). Dennoch ist eins „nicht möglich [...] ohne das andere: das Leben, als ein thätiges Hingeben in den Mechanismus, nicht ohne die Tätigkeit und Freiheit (sonst Speculation), die sich hingiebt; [...] - die Spekulation nicht ohne das Leben, von welchem sie abstrahirt. Beide, Leben und Speculation, sind nur durcheinander bestimmbar“ (GA II/5, S. 119). Dieser Standpunkt ist in Fichtes Populärphilosophie um 1800 zwar auf der Ebene des faktisch-propädeutischen Wissens erreicht,²⁶ aber noch nicht in der Wissenschaftslehre eingeholt.

Mit veränderter Terminologie thematisiert Fichte diese Differenz zwischen Philosophie und Leben in der „Wissenschaftslehre 1801“ so: Das wirkliche Leben, in dem Fühlen, Vorstellen, Wollen und Anschauen immer schon vereint sind, kann mittels der Wissenschaftslehre „im Denken [bloss] schematisch“ (GA II/6, S. 323) erfasst werden. Das, was die Wissenschaftslehre erschließt bzw. aufstellt, ist ein notwendiger Denkakkt des Lebens und keineswegs der durch Freiheit realisierte lebendige Anschauungsakt im Sinne eines ursprünglichen Lebensaktes. Deshalb behält die Wissenschaftslehre „den Charakter des Denkens, die schematische Blässe und Leerheit, und das Leben den seinigen, die konkrete Fülle der Anschauung“ (GA II/6, S. 323). Erst in der „Wissenschaftslehre 1804“ werden Leben und Denken zusammengeführt. Hier zeigt er Wolfgang H. Schrader zufolge auf, wie sich „das absolute Wissen (und d.h. zugleich: die Wissenschaftslehre) aus dem ursprünglichen Lebensakt (dem „esse in mero actu“)²⁷ entwickelt. Deutlich wird das mit der Rede von der

²⁶ Vgl. Hartmut Traub: J. G. Fichtes Populärphilosophie 1804-1806. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

²⁷ Schrader 1972, S. 181.

„Vernunft als Vernunft“ (GA II/8, S. 406). Sie besagt, dass die Wissenschaftslehre „das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine Vernunftleben [ist]. Grade so daher, wie in ihr gelebt wird, gesehen wird, oder es erscheint, so lebt und erscheint die Vernunft selber“ (GA II/8, S. 406).

Damit bildet die Wissenschaftslehre nicht mehr länger einen Gegensatz zum Leben, sondern sie erweist sich als „höchste und notwendige [...] Erscheinung der Wirklichkeit des Lebens selbst“²⁸. Über die Funktion und die Seinsweise der Wissenschaftslehre sagt diese Einsicht in Bezug auf den Rezipienten folgendes aus: Die Wissenschaftslehre ist „auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuß, unser Auge [...] Zum Gegenstande macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt.“ Doch „wer sie hat, der [...] redet nicht mehr von ihr“, sondern er ist gewissermaßen selbst zur Wissenschaftslehre geworden. Er „lebt, tut und treibt sie in seinem übrigen Wissen“. Für die Aneignung und Bewahrung der Wissenschaftslehre gilt: „Man [hat] sie nicht, sondern man ist sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist“ (GA II/6, S. 141).

So lange man die Wissenschaftslehre noch nicht hat, sie selbst also noch nicht ‚lebt‘, muß sie so vermittelt werden, dass sie sich als lebendiges Denken in Vortrag und Rezeption offenbart. Die Vermittlung entlehnt ihre bestimmte Qualität dem Leben: „Nur das lebendige [...] trifft lebende Gemüther“ und „nicht die durch [...] durch lange Zwischenzeit ertötete Form“ (GA II/8, S. 141). Die Auffassung, dass nur ein unmittelbares, lebendiges Begreifen bzw. ein ein-bilden des Wissens in und aus sich das seinerseits lebendige Handeln des menschlichen Geistes in der Wissenschaftslehre mitvollziehen kann, - oder anders gesagt, Leben trifft auf Leben - findet sich bereits im Ansatz in der „Grundlage“. Dort heisst es in Analogie zum Leben bezüglich der die Wissenschaftslehre bildenden Einbildungskraft wie bereits anfangs zitiert: Die Wissenschaftslehre lässt sich nicht „durch den bloßen Buchstaben [...], sondern lediglich [...] durch den Geist [...] mitteilen“. Das bedeutet, die Explikation „ihre[r] Grundideen“ gelingt primär mittels der Einbildungskraft. Das „ganze Geschäft des menschlichen Geistes“ geht von „der Einbildungskraft aus[...]“ und „Einbildungskraft“ kann „nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden“ (GA I/2, S. 415). Diese Präfiguration der Wechselbeziehung des einen Vermögens darf aber nicht über einen wesentlichen Entwicklungsschritt zwischen den Wissenschaftslehren 1794 und 1804 hinwegtäuschen:

Die beiden Fassungen der Wissenschaftslehre kommen zwar darin überein, dass sich der menschliche Geist in seinen lebendigen Artikulationen nur durch das gleichermaßen lebendige Vermögen der Einbildungskraft erfassen lässt, aber sie weichen hinsichtlich folgender Spezifizierung der Einbildungskraft deutlich voneinander ab: Diese bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen einer sich im Leben unmittelbar realisierenden Einbildungskraft im Sinne eines unreflektierten Handelns und dem durch Einbildungskraft produzierten Wissen von diesem Handeln. Für die „Grundlage“ gilt, dass Fichte zwar die Genese des Wissens in ihrer Unmittelbarkeit betont, indem sich das „Bild“ des ursprünglichen Handelns „wie ein Blitzstrahl vor [die] Seele [...] stellt[...]“ (GA I/2, S. 415), aber damit lässt sich der Gegensatz zwischen Philosophie und Leben nicht aufheben. Es ist zwar so, dass die Einbildungskraft das Philosophieren des Wissenschaftslehrers lenkt, aber da sich das Philosophieren in Denkakten vollzieht, mit denen es sich von seinem Gegenstand, das heisst dem Bewusstsein distanziert, kann dessen „lebendige[...] Totalität“ nicht durchdrungen werden und es wird wie in der „Wissenschaftslehre nova methodo“ (1798) „als ein Sein“²⁹ gesetzt. In der „Wissenschaftslehre 1804“ hingegen wählt Fichte von Anfang an einen anderen Ausgangspunkt, indem er die Wissenschaftslehre als „Erscheinung und Darstellung des Lebens“³⁰ bestimmt. In diesem Kontext zeigt er, dass das „absolute Wissen“ nicht mit dem „ursprüngliche[n] absolute[n] Begreifen“ gleichzusetzen, sondern „dessen Manifestation“³¹ ist.

²⁸ Ebd.

²⁹ Schrader 1972, S. 183.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

Dadurch kann er sowohl „zwischen dem Wissen als solchem und dem im Wissen dargestellten unmittelbaren Lebensakt“³² differenzieren als auch in eins an der innigen Einheit von Philosophie und Leben festhalten. Das Denken steht zwar mit seiner Analytik und Diskursivität in Opposition zum Ganzen des Lebens, aber daraus, dass das Leben seine notwendigen Bedingungen mittels des Denkens umfassend erhellt, folgt sein Selbstverständnis von sich als „höchste[r] Form“³³, durch die das Leben „ins Dasein tritt“³⁴. Diesen Gedanken vorbereitend sagt Fichte bereits 1801 von der Wissenschaftslehre, dass sie mit ihrem Deduktionsgang „das in der Anschauung wirkliche Leben schematisch“ (GA II/6, S. 323) erfasst und dabei „nicht aus dem Leben heraus, sondern [vielmehr] in ihrer höchsten Vollendung zugleich die Vollendung des Lebens selbst herbeiführ[t]“³⁵. Der philosophierende Mitvollzug, der sich zunehmend als Verinnerlichung des Denkens bzw. in Anlehnung an die „Elementarphilosophie“ (1793) als Meditation ausgestaltet, erweist sich in der späteren Wissenschaftslehre im Diarium II von 1813 als „ein sich sehendes Auge = Reflex eines Lebens, eines sich selbst offenbarens, der eben in sich selbst u. seiner Factizität bleibt“ (GA II/16, S. 209).³⁶

III. Abschließend sollen die beiden Aspekte, das heisst die Wissenschaftslehre als Produkt der Explikation der unmittelbaren Existenzgewissheit und zweitens die Vermittlung von Theorie und Leben im Horizont der Vernunftkunst beleuchtet werden. Die Vernunftkunst definiert Fichte als „Kunst des Philosophierens“ (GA II/8, S. 2). Sie ist in Rücksicht beider Aspekte Möglichkeitsbedingung der Wissenschaftslehre,³⁷ indem sie sich erstens auf das existentielle Problem ihrer Genese und zweitens auf ihre Darstellungsformen und damit verbunden auf ihre Vermittlung mit der geschichtlichen Welt bezieht.

Fichte setzt entsprechend der „Einleitung in die Wissenschaftslehre“ vom Oktober 1810 darauf, dass der Ursprung der Wissenschaftslehre die innerste Selbstwahrnehmung des Gelehrten ist. Das Philosophieren erweist sich laut der „Neuen Bearbeitung der Wissenschaftslehre“ (1801) als „Systematisches Hineinschauen des Geistes in sich selbst“ (GA II/5, S. 377), das einer creatio-ex-nihilo gleicht. Die Wissenschaftslehre ist damit „wenigstens für das empirische Bewußtseyn völlige Schöpferin, und Schöpferin aus Nichts“ (GA II/3, S. 316). Die entsprechende „Gemütsstimmung in der Speculation“ (GA I/2, S. 160) bestimmt Fichte als neues und bisher unthematisiertes Phänomen: „ich rede von etwas, so viel ich weiß, noch gar nicht Beschriebenem“ (GA II/5, S. 74).³⁸ Diese Stimmung entspricht Peter L. Oesterreich zufolge einer „extreme[n] Möglichkeit philosophischer Existenz [...], die erst mit der Erfindung der Wissenschaftslehre und ihrer transzendentalen Radikalbesinnung zur vollen Entfaltung kommen konnte“³⁹. Denn Ursprung und Kriterium der Wissenschaftslehre entspringen qua Gefühl der unmittelbaren individuellen Lebensdeutung des Gelehrten. Die letztgültige Unterscheidung des Wahren vom Unwahren kann er nicht auf eine Abgrenzung von einer konkurrierenden philosophischen Gegenposition verlagern, sondern er muss sie vor dem Richterspruch seines Gewissens, d.h. vor sich selbst, verantworten.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., S. 183.

³⁶ Vgl. zu dieser Metapher: Karen Gloy: „Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten“, in: Fichte-Studien 1 (1990) 41 – 72, hier S. 64. Ferner Zur Analyse der Tagebücher vgl. auch: Günter Zöller: „Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte“, in: Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, hg. v. Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 307 – 330, hier: 321.

³⁷ Peter L. Oesterreich/Hartmut Traub: Der ganze Fichte Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt. Berlin 2006, vgl. S. 81-97.

³⁸ Vgl. Petra Lohmann: Gefühl, Glaube und Wissen Zur Identität des Gelehrten in der Philosophie J. G. Fichtes, in: Fichte-Studien Bd. 52 (2023), S. 3-21.

³⁹ Peter L. Oesterreich 1997, S. 51.

An der „UrPhantasie“⁴⁰ (GA II/7, S. 223) lässt sich das Problem des philosophischen Selbstverhältnisses verdeutlichen. Während sich die Begriffsbildung der Ratio bloß auf bereits Gegebenes bezieht, wirkt die produktive Einbildungskraft ästhetisch - also schöpferisch entwerfend bzw. phantasierend. Dabei besteht jedoch die Gefahr des sich Verlierens in der Spekulation eines so abstrakten „Reflektirsistem[s]“ (GA II/12, S. 152) wie es die Wissenschaftslehre ist. Die Gefahr einer solchen „Selbstvergessenheit“ (GA II/5, S. 72) des Philosophen thematisierte Fichte bereits früh in der Begriffsschrift. Ihr ist „kein Forscher mehr ausgesetzt, als der Erforscher des menschlichen Geistes“ (GA I/2, S. 145). Deshalb ist er besonders aufgefordert, sein Philosophieren „einer gewissenhaften Selbstprüfung zu unterwerfen“ und „zu fragen, was aus diesen Bestimmungen [des Geistes] ausser uns erfolgt“ (GA II/5, S. 74) und das heisst, diese Bestimmungen am Leben zu messen.

An dieser Problematik zeigt sich nicht zuletzt die Notwendigkeit einer Vernunftkunst, mit der der Gelehrte sein Imaginationsvermögen kultiviert. Es geht darum, ein Mittel zu finden, um sich seiner Pflicht stets zu erinnern. Fichte führt dafür einen „Vernunftmechanismus“ (GA II/5, 65) an, wodurch nach innerer Regel ein bestimmter Begriff mit zwingender Konsequenz wiederkehren muss. Dieser Sachverhalt ist für ihn durch das Gesetz der Ideenassoziation gewährleistet. Die Hauptaufgabe der gesuchten Vernunftkunst besteht laut der „Aszetik als Anhang zur Moral“ für den Gelehrten darin: verknüpfe im Voraus mit der Vorstellung deiner künftigen Handlungen die Erinnerung an das Gute, so daß sich mit dem Handeln die Pflicht unmittelbar verbindet und einen mit lebendiger Kraft erfüllt. Die Vernunftkunst besteht in einer „allgemeine[n] Selbstprüfung, wo man besonders in Gefahr sei“ GA II/5, S. 66) diese Verbindung zu verlieren. Sie ist die Kunst gegen die „Vergessenheit sittlicher Grundsätze“ (GA II/5, S. 68) anzugehen, um sich stets „daran zu erinnern, dass das Wissen nicht sein letzter Zweck“ (GA II/5, S. 75) ist, sondern „daß man das Spekulative selbst als etwas praktisches treibe“ (GA II/5, S. 76f.).⁴¹

Die intellektuelle Spontaneität des Gelehrten selbst derart als lebendigen Einheitsgrund der Fichteschen Lehre anzunehmen, löst den Widerspruch auf, dass Fichte angesichts der Fortentwicklung der Wissenschaftslehre dennoch immer an der Idee der Einheit seiner Lehre festhalten konnte.⁴² Vom Standpunkt der Vernunftkunst aus betrachtet, lässt sich mit Peter Oesterreich und Hartmut Traub die stabile und konstante philosophische Position Fichtes sehr wohl mit der Variantenvielfalt ihrer Darstellungsformen vereinbaren. Es ist vielmehr gerade das Auszeichnende der Vernunftkunst des Gelehrten, das an sich unwandelbare Zentrum seiner Philosophie aus immer wieder neuen wandelbaren Perspektiven angehen zu können.⁴³ Hierin erscheint Fichte selbst als Vernunftkünstler, der seine ursprüngliche philosophische Einsicht nicht nur immanent systematisch und stilistisch variiert, sondern sie den geschilderten Ansprüchen der Vernunftkunst entsprechend als Lebendiges vermittelt, das sich von den unterschiedlichsten Zugriffen aus entwickeln lässt: „Ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, sondern es ist beseelt [und damit belebt] durch die Seele des Menschen, der es hat“ (GA I/4, S. 195). Deshalb ist es nichts Statisches, einmal zu Vollziehendes, sondern etwas, dass sich dynamisch bildet und immer im Bilden bleiben muss. Aus dieser organischen Verfasstheit der Wissenschaftslehre folgt auch, dass ihr Mitvollzug in der Rezeption von vornherein nur aktiv und teilnehmend sein kann oder anders

⁴⁰ Janke 1970, S. 386f.

⁴¹ Zu den verschiedenen Perspektiven, unter denen die Identität des Gelehrten bei Johann Gottlieb Fichte entwickelt werden kann vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 20–35. Das Thema des Gelehrten hat Fichte in drei großen Vorlesungszyklen (1794, 1805 und 1811) erörtert. Vgl. dazu Ursua: Nicanor Ursua, Historisch-philosophische Untersuchung über die Bestimmung des Gelehrten nach J. G. Fichte (München 1979). Marco Rampazzo Bazzan, Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811), Fichte-Studien 32 (2009), 25–36. Michael Winkler, Johann Gottlieb Fichte: Über die Bestimmung des Gelehrten, in: Sabine Seichter/Brigitta Fuchs/Winfried Böhm (Hrsg.), Hauptwerke der Pädagogik (Paderborn 2009) 125–128. Ricardo Barbosa, Fichtes Kolleg ‚Moral für Gelehrte‘ - Jena 1794–1795: Zur Geschichte von ‚Über Geist und Buchstaben‘, Fichte Studien 49 (1), 2021, 353–376. Peter L. Oesterreich/Hartmut Traub, Fichte quer: Das Ich, die Nation und der Tod des Gelehrten, Fichte Studien, 45 (1) (2018), 221–241

⁴² Vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 34.

⁴³ Vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 34.

gesagt, ein im gemeinsamen lehren und rezipieren sich vollziehendes genetisieren des Wissens ist. Dafür muss der Wissenschaftslehrer beim Rezipienten einen Anknüpfungspunkt an sein alltägliches Bewusstsein finden, von dem aus er ihn vom alltagsweltlichen Bewusstsein zur transzendentalen Einsicht zu leiten vermag. Voraussetzung dafür ist eine gewisse Gleichförmigkeit der Bewusstseinsformen von Philosophen und Rezipienten.

In der „Einleitung in seine philosophischen Vorlesungen“ aus dem Jahr 1810 geht Fichte dementsprechend davon aus: „Was in der einen [Vorstellungsreihe] vor ging, kann auch die andere in sich erneuern“ (GA IV/4, S. 14). Was der Philosoph vorgedacht hat, muss auch der Rezipient in sich erwecken können. Doch auf welche methodische Weise kann die „Mittheilung dieser Wissenschaft“ (GA IV/4, S. 13) gelingen? Eine bloße Übertragung einer fertig ausgebildeten Theorie auf den anderen, wird nach Fichtes pädagogischen Ansichten wirkungslos bleiben. Bereits in der „Valediktionsrede“ (1780) heißt es, man kann nicht „andere für sich denken lassen“, sondern man muss „selbst denken, forschen und suchen“ (GA II/1, S. 90).⁴⁴ Um die „Geistesentwicklung“ des Rezipienten zu Ideen, „wie sie gar nicht sind, aber nach der Forderung der Spontaneität des Geistes sein sollten“ (GA I/6, S. 352) zu fördern, bedarf es neben Sokratischer Mäeutik und dem Experiment (vgl. GA I/8, S. 222)⁴⁵ der dialogisch geprägten philosophischen Unterweisung.⁴⁶ Durch sie sind seine imaginativen Kräfte zu affizieren, um den „Boden [vorzubereiten], welchem Gesichte entkeimen“ (GA II/12, S. 330). Deshalb sollte die Redekunst „mit der Gelehrten=Erziehung stets vereinigt seyn“ (II/12, S. 356). Diese Überzeugung lässt sich auch später durch die zitierten Vorlesungen zur Bestimmung des Gelehrten bis in Fichtes Spätwerk hinein mitvollziehen.

In der „Anleitung zum Philosophieren“ (1809) sowie in dem „Versuch, ob sich für die Vorbereitung aus der Unterscheidung des dunklen Gefühls, u. der klaren Erkenntniß etwas machen laße“ (1809) führt Fichte dazu den „philosophischen Kunstsinn“ (GA II/11, S. 261) des Philosophen an. Die entsprechende „KunstUebung“ besteht darin, den „Geist der Reflexion, u. Besonnenheit“ (GA II/11, S. 262) des Rezipienten zu bilden. Dazu skizziert Fichte einen Übungsweg, dessen Ausgangspunkt das „dunkle[...] Gefühl[... von einer] höhere[n] Welt“ ist. Ließe sich dieses Gefühl, diese „Ahndung [...]“ (GA II/11, S. 268) „durch Kunst“ entwickeln? „Antw. Ich denke, ja“ (GA II/11, S. 267). Dazu gehört, den Rezipienten „in den Widerspruch hineinzuführen; sie zweifeln zu lehren“ (GA II/11, S. 278) oder anders gesagt, dem Rezipienten ein philosophisches „Räthsel“ (GA II/11, S. 261) aufzugeben. Dies zeigt er beispielhaft an der Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Wissen auf: „Wie tritt zum Seyn das Wissen: wo doch das Seyn ganz unabhängig vom Wißen seyn soll. Auch dieser Satz dient: alles ist doch zuerst nur im Bewußtseyn: mit diesem kühn die Sache angehoben. Das Wissen, u. Denken vernichtet sich jedoch: Beides, das besonnene Setzen dieses Wissens, u. das Vernichten, muß mit einander bestehen können: u. diesen Widerspruch lösen, heißt eben alles lösen“ (GA II/11, S. 279). Widerspruch und Zweifel sind von existentieller Bedeutung für den Schüler. In diesem Moment - „wenn das Problem, unser eignes Gefühl [...], u. das Leben (daß man allein um dieses willen, u. dafür leben mag,) ergreift“ (GA II/11, S. 279) -, sind die „Wahrheitsliebe“ und die „Angst“ des Schülers „um die Wahrheit“ die wesentlichen Impulse zum „Selbstdenken[...]“ (GA II/11, S. 278). In der bisher von ihm nicht hinreichend geleisteten existentiellen Gründung der Wissenschaftslehre im Rezipienten sieht Fichte selbstkritisch das Motiv, „warum die bisherigen Vorträge der Wissenschaftslehre nichts genutzt haben“ (GA II/11, S. 269).

⁴⁴ Preul 1969, S. 14.

⁴⁵ Zum Experiment bei Fichte vgl. Jelscha Schmid: Fichte's Method of Philosophical Experimentation in the Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 2024, <https://doi.org/10.1515/agph-2023-0157> (zuletzt abgerufen am 11.03.2025) und Hartmut Traub: „Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populär-philosophischer Methode“, in: Klaus Hammacher, Richard Schottky, Wolfgang H. Schrader (Hg.), Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Fichte-Studien. Bd. 10. Amsterdam-Atlanta 1997, S. 81-98, hier S. 92.

⁴⁶ Vgl. Oesterreich/Traub 2006, S. 33ff.

Das ändert sich erst dann, wenn es dem Philosophen gelingt, den Rezipienten in „die Kunst[,] sich selbst zum Philosophen zu machen“ (GA II/11, S. 268), einzuführen vermag.

Uneachtet der Selbstkritik Fichtes um 1809 finden sich bereits in der „Wissenschaftslehre 1804/II“ zum Verhältnis von Existenzgewissheit und Wissenschaftslehre wertvolle Ansätze.⁴⁷ Im „Ersten Vortrag“ äußert er sich zur denkerischen Einübung in die Praxis dieses Verhältnisses (vgl. GA II/8, S. 3). Dabei hebt er von vornherein darauf ab, dass das Mitphilosophieren der Wissenschaftslehre ein außerordentliches Philosophieren ist, das sich auf ein ebenso außerordentliches Objekt bezieht: Bei der Wissenschaftslehre handelt es sich nicht um ein „schon anderwärts her bekannte[s] Objekt[...], sondern [sie ist] etwas ganz neue[s], unerhörte[s]“ und für jeden, „der nicht die WL. schon gründlich studirt hat, durchaus unbekannte[s]“. Für dieses gilt für den Mitphilosophierenden: es lässt sich nur so erfassen, „daß es sich selber in ihm erzeuge, es erzeugt sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung jenes [lebendigen] sicherzeugens der Einsicht“ (GA II/8, S. 5). Das heisst, dass es - wie Alexander Schnell in seinem Kommentar hervorhebt - keinen fertigen „Gehalt“ der Wissenschaftslehre außerhalb ihres „Selbstvollzug[s]“ (S. 23) gibt, sondern der „Gehalt“ wird erst durch den „Selbstvollzug“ erzeugt und vergewissert. Diese Einsicht knüpft an die anfangs zitierte Bestimmung der Wissenschaftslehre als „Naturanlage“ (GA I/2, S. 139) an, nach der die Wissenschaftslehre ihren Quellpunkt im Leben des Menschen hat, und ihrer höchsten Ausprägung nach „lebendige[s] Vollziehen“⁴⁸ ihrer selbst ist. Im Gefühl manifestiert sich die unmittelbare Existenzgewissheit in ihrem praktischen Vollzug der Wissenschaftslehre als Lebensdeutung.

IV. Die angesprochenen Aspekte der Vernunftkunst, das heisst die Introspektion des Wissenschaftslehrers und die rhetorisch motivierte Vermittlung der Wissenschaftslehre als Selbstvermittlung lassen folgende Rückschlüsse auf Fichtes Kunstbegriff zu. Es ist zwar so, dass Fichte eine Ästhetik als materiale Teildisziplin der Wissenschaftslehre erarbeiten wollte und es darüber hinaus über sein ganzes Werk verstreut etliche Bezüge auf die Kunst im Allgemeinen und auf spezielle Künste (z.Bsp. die Architektur) gibt und er auch selbst von Künstlern als Wissenschaftslehrer rezipiert wurde (Schinkel, Catel),⁴⁹ aber bei Fichtes Kunstbegriff geht es nicht nur um die wenigen, fragmentarischen Ansätze zur schönen Kunst im engeren Sinn, sondern Peter Oesterreich und Hartmut Traub zufolge vor allem auch um einen ganz „andersgearteten, erweiterten Begriff [...] der Kunst“, der die „Philosophie als Ganzes“⁵⁰ betrifft. Das heisst, bei Fichte durchdringen sich Philosophie und Kunst derart, dass für ihn die Philosophie selbst zur Kunst wird. Daher besteht Fichtes ästhetischer Ansatz weniger in einem weiteren Beitrag zur Philosophie der Künste, sondern er erweist sich vielmehr als Entwurf einer neuen „Kunst des Philosophierens“ (GA II/8, S. 2) und das heisst einer Vernunftkunst, die auf die geschilderte Weise der Vermittlung von Philosophie und Leben sowie der Kultivierung des Gefühls, in dem sich diese manifestiert, dient. Und weil diese Vermittlung für die Wissenschaftslehre konstitutiv ist, wird man es Fichte zufolge „ohne diesen Geist [...] der Vernunftkunst] in der Philosophie nie zu etwas bringen“ (GA IV/2, S. 266).

⁴⁷ Vgl. Patrick Tschirner: Totalität und Dialektik Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild. Berlin 2017.

⁴⁸ Schnell 2023, S. 22, 23 und S. 43, 44, sowie S. 196, 197, hier S. 206.

⁴⁹ Vgl. Petra Lohmann: „Funktionen der Kunst und des Künstlers in der Philosophie J. G. Fichtes (1780 – 1801)“, in: Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794 – 1802, hg. v. Jörg Jantzen/Thomas Kisser/Hartmut Traub. Amsterdam / New York, 2005, S. 113-132 und dies.: „Grundzüge der Ästhetik Fichtes. Seine Ausführungen zur Bedeutung der Ästhetik für die Wissenschaftslehre anlässlich des Horenstreits“, in: Jahrbuch des deutschen Idealismus, Bd. 4, hg. v. Jürgen Stolzenberg u. Karl Ameriks. Wien / New York 2006, S. 199 – 224 sowie dies.: „Karl Friedrich Schinkel: Architektur als ‚Symbol des Lebens‘. Zur Wirkung der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes auf die Architekturtheorie Karl Friedrich Schinkels (1803 – 1815)“. München u. Berlin 2010.

⁵⁰ Oesterreich/Traub 2006, S. 82; vgl. Hartmut Traub: Ästhetik und Kunst in der Philosophie J. G. Fichtes Eine Bestandsaufnahme, in: Fichte-Studien Bd. 41 (2013), S. 305-391.

Literaturverzeichnis:

Barbosa, R. „Fichtes Kolleg ‚Moral für Gelehrte‘ - Jena 1794–1795: Zur Geschichte von ‚Über Geist und Buchstaben‘“. In: *Fichte Studien* 49 (1), 2021.

Rampazzo Bazzan, M. „Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811)“. In: *Fichte-Studien* 32, 2009.

De Vos, L. „Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes“. In: *Fichte-Studien* 31, 2007.

Fahrenbach, H. „Humanistische Lebensphilosophie“. In: Friedrich Vollhardt (Hg.): *Erkundungen mit Dieter Henrich*. Göttingen: Wallstein, 2018.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2004, Hg. Reinhard Lauth.

Gloy, K. „Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten“. In: *Fichte-Studien* 1, 1990.

Henrich, D. *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Janke, W. *Kommentar zur Wissenschaftslehre 1804*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

_____ *Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

_____ „Leben und Tod in Fichtes ‚Lebenslehre‘“. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 03/2019.

Koch, A. F. „Philosophie und Leben. Dieter Henrich zum 90. Geburtstag“. In: Friedrich Vollhardt (Hg.): *Erkundungen mit Dieter Henrich*. Göttingen: Wallstein, 2018.

Lauth, R. „J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963.

Lohmann, P. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichte*. Fichte-Studien Supplementa Bd. 18. Amsterdam/New York: Brill, 2004.

_____ „Funktionen der Kunst und des Künstlers in der Philosophie J. G. Fichtes (1780 – 1801)“. In: *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794 – 1802*, hg. v. Jörg Jantzen/Thomas Kisser/Hartmut Traub. Amsterdam / New York, 2005.

_____ „Grundzüge der Ästhetik Fichtes. Seine Ausführungen zur Bedeutung der Ästhetik für die Wissenschaftslehre anlässlich des Horenstreits“. In: *Jahrbuch des deutschen Idealismus*, Bd. 4, hg. v. Jürgen Stolzenberg u. Karl Ameriks. Wien / New York, 2006.

_____ „Gefühl und Selbstaufklärung Genetische und faktische Ausprägungen der Gefühlstheorie Johann Gottlieb Fichtes“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, begr. v. Erich Rotacker, hg. v. Christian Bermes, Ulrich Dierse, Christof Rapp, Bd. 48 / Jg. 2006, Hamburg, 2006.

_____ „Gefühl: Freiheit und Notwendigkeit. Zur bewußtseinsbegründenden Funktion des Gefühls in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre 1805 und in ausgewählten Positionen der Hirnwissenschaft“. In: *Fichte in Erlangen*, hg. v. Michael Gerten, „Fichte-Studien“ Bd. 34. Amsterdam/New York, 2010.

_____ „Karl Friedrich Schinkel: Architektur als ‚Symbol des Lebens‘ Zur Wirkung der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes auf die Architekturtheorie Karl Friedrich Schinkels (1803 – 1815)“. München u. Berlin, 2010.

_____. „Gefühl, Glaube und Wissen Zur Identität des Gelehrten in der Philosophie J. G. Fichtes“. In: *Fichte-Studien* Bd. 52, 2023.

Oesterreich, P. L. *Das gelehrte Absolute Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*. Darmstadt: WBG, 1997.

_____. *Rhetorisches Denken. Zur Philosophie der Rhetorik und Rhetorik der Philosophie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2019.

Oesterreich, P. L. / Traub, H. *Der ganze Fichte Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*. Berlin : Walter de Gruyter, 2006.

Oesterreich, P. L. / Traub, H. „Fichte quer: Das Ich, die Nation und der Tod des Gelehrten“. In: *Fichte Studien*, 45 (1), 2018.

Preul, R. *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

Schmid, J. „Fichte's Method of Philosophical Experimentation in the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2024.

Schnell, A. *Die Erscheinung der Erscheinung: J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2023.

Schrader, W. H. *Empirisches und absolutes Ich: zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

Traub, H. J. G. *Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1992.

_____. „Ästhetik und Kunst in der Philosophie J. G. Fichtes Eine Bestandsaufnahme“. In: *Fichte-Studien* Bd. 41, 2013.

_____. *Der Denker und sein Glaube Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2020.

_____. „Über die Grenzen der Vernunft. Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte“. In: *Fichte-Studien* 14, 1998.

_____. „Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populär-philosophischer Methode“. In: Klaus Hammacher, Richard Schottky, Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt. Fichte-Studien*. Bd. 10. Amsterdam-Atlanta, 1997.

Tschirner, P. *Totalität und Dialektik Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.

Ursua, N. *Historisch-philosophische Untersuchung über die Bestimmung des Gelehrten nach J. G. Fichte*. München, 1979.

Winkler, M. „Johann Gottlieb Fichte: Über die Bestimmung des Gelehrten“. In: Sabine Seichter/Brigitta Fuchs/Winfried Böhm (Hrsg.), *Hauptwerke der Pädagogik*. Paderborn, 2009.

Zöller, G. „Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte“. In: *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, hg. v. Erich Fuchs, Marco Ivaldo und Giovanni Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.

O absoluto na *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802 de Fichte

The absolut in Fichte's *Exposition of the doctrine of science* of 1801/1802

Derócio Felipe Perondi Meotti
Doutorando Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
derocio_meotti@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar o absoluto da *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802 de Fichte e mostrar como podemos pensá-lo como um desenvolvimento da antinomia que Kant expõe na dialética transcendental da faculdade de julgar teleológica da Terceira Crítica – que é por si uma resposta ao conflito acerca dos atributos divinos presente no debate entre Spinoza e Leibniz. Para isso, apresentarei primeiramente esse debate entre os dois filósofos seiscientistas com vistas a fixar a antinomia identificada por Kant para, depois, expor o argumento kantiano da antinomia citada. Por fim, apresentarei a exposição que Fichte faz sobre o absoluto em 1801/1802, argumentando que, ao contrário do resultado obtido por Kant, Fichte parece oferecer uma solução positiva para o problema da determinação do conceito do absoluto.

Palavras-chave: absoluto; Fichte; Kant; Leibniz; Spinoza; doutrina da ciência.

Abstract: The objective of this paper is to present the absolute in Fichte's *Exposition of the doctrine of science* of 1801/1802 and show how we can think of it as a development of the antinomy that Kant exposes in transcendental dialectics of the teleological power of judgement of the Third Critique – which is by itself a response to the conflict about divine attributes present in the debate between Spinoza and Leibniz. To do this, I will first present this debate between the two seventeenth-century philosophers aiming to establish the antinomy identified by Kant and then exposing the Kantian argument for the aforementioned antinomy. Finally, I will present Fichte's exposition of the absolute in 1801/1802, arguing that, contrary to the result obtained by Kant, Fichte seems to offer a positive solution to the problem of the determination of the concept of the absolute.

Keywords: absolut; Fichte; Kant; Leibniz; Spinoza; doctrine of science.

Recebido em 5 de março de 2025. Aceito em 22 de julho de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2, dez. de 2025, p. 44 - 65 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i2.98787

A natureza tem perfeições, para mostrar que é a imagem de Deus, e defeitos, para mostrar que é apenas imagem. (Pascal, 2023 [1656-8], p. 255, f. 580)

Introdução

Central nos debates do idealismo alemão, o conceito do absoluto é um daqueles conceitos que, sob diferentes nomes, se mostra recorrente na história da filosofia. Razão, ser, primeiro motor imóvel, Deus, substância, infinito, origem, são todas diferentes formas de nomear algo pensado como fundamento último e incondicionado da realidade – ou, pelo menos, seu modo de existência. Esse modo de caracterizá-lo se configura, porém, como uma simplificação exagerada que, no mínimo, requer explicação. Afinal, não é algo imediatamente evidente essa identificação entre o absoluto e aquilo que, na tradição filosófica, foi chamado de causa primeira, primeiro motor imóvel ou Deus. No desenvolvimento histórico desse conceito, é somente no debate iniciado no idealismo alemão, no início da década de 1790, que aquilo que até então era pensado como Deus, causa primeira ou primeiro fundamento real passa a ser chamado de “absoluto”. Assim como o incondicionado, o absoluto era pensado como qualidade do ser supremo que indica sua independência tanto de causas superiores a ele quanto de outros seres ou substâncias com os quais ele poderia ser posto em relação. O absoluto, desse modo, era pensado como aquilo que indica o modo de ser de Deus: ele existe por si, não por meio de outro, ou, dito de outro modo, sua existência não depende de uma condição fora dele, ou, ainda, não há algo outro com o qual ele possa ser posto numa relação de dependência, o que configuraria seu modo de ser como relativo a este outro; ou, ainda, seu modo de ser deve, também, ser infinito, já que todo finito pressupõe limitação, algo que não pode valer para o ser supremo absoluto e incondicionado. Em outras palavras, a marca característica de Deus, causa primeira etc. é o de não ser, em sua essência, relativo a nada alheio a ele.

É, assim, na exata medida em que Deus não se põe em relação com nada diferente dele próprio que ele se põe como absoluto. Como, porém, somente aquilo que é absoluto pode ser o absoluto, este último passa a ser identificado com Deus mesmo, ou com o primeiro fundamento real. Se, em qualquer que seja o caso, aquilo que é pensado como ser supremo, autossuficiente, independente e fundamento incondicionado é, como tal, condicionado apenas por si próprio, ou seja, autodeterminado, autocondicionado e autossuficiente, então pareceria natural pensar que o ser absoluto e o absoluto são uma única e mesma coisa.

Entretanto, diferentes maneiras de conceber este fundamento absolutamente incondicionado podem mostrar-se, muitas vezes, incompatíveis entre si. Mas como são possíveis maneiras diversas de compreender algo que, a princípio, não admite diversidade? A história da determinação desse conceito, como veremos ao longo do texto, é antes objeto de acirradas disputas do que ponto pacífico entre os filósofos. Afinal, parece que, para um conceito tão incontroverso, não seriam necessárias diferentes formas de expô-lo – apenas uma seria suficiente, de modo que se uma delas estiver correta, as outras devem estar obviamente equivocadas.

Com efeito, que a causa primeira, ou, que o primeiro fundamento real deva ser primeiro num sentido absoluto e incondicionado, não parece objeto de disputa dentro da tradição filosófica. A disputa recai sobre o modo como esse absoluto se configura na relação consigo próprio e com aquilo que é por ele fundamentado. Este é o caso do debate entre Baruch Spinoza (1632-1677) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) acerca dos atributos divinos. Neste debate, nos deparamos com pelo menos duas formas aparentemente incompatíveis de pensar o absoluto. Para Spinoza, o absoluto é necessidade absoluta, onipotente, não sujeita a nenhuma determinação ulterior para sua autonecessitação, e nele a liberdade de sua atividade produtiva aparece como subordinada à necessidade de sua natureza. Para Leibniz, por outro lado, o absoluto é liberdade absoluta, uma vez que é só como fundamento livre em sua atividade produtiva que o absoluto pode escolher, com base em razões suficientes, entre cursos de ação igualmente possíveis. Neste segundo caso, a necessidade é uma necessidade no máximo hipotética, de modo que deve ser pensada como subordinada à liberdade divina.

O que nem Spinoza nem Leibniz fizeram foi se perguntar qual é o estatuto desse absoluto na medida em que ele se põe, como absoluto, para a reflexão. Afinal, não é possível falar sobre o absoluto sem pô-lo de certa maneira – nesse caso, como objeto da reflexão. Ao trazermos o debate entre Spinoza e Leibniz para essa perspectiva, nossa análise recai não tanto sobre a relação entre o absoluto e seus atributos, mas antes sobre o modo como essa relação aparece para nossa reflexão. É assim que, para esse conflito, que analisado de maneira mais detalhada configura um conflito antinômico, Immanuel Kant (1724-1804) propõe uma solução na dialética da faculdade de julgar teleológica da *Crítica da faculdade de julgar* [*Kritik der Urteilskraft*].¹ Tal solução consiste em mostrar que tal conflito é resultado de especulações transcendentais, ou seja, especulações que extrapolam o uso imanente legítimo dos juízos reflexionantes acerca da finalidade. Essa especulação transcendente se configura como insolúvel para a reflexão na medida em que ambos os lados da antinomia conduzem a certas contradições. Do lado da tese spinozista, o absoluto se mostra como incompreensível e a finalidade nos produtos da natureza se mostra como impensável; do lado da tese leibniziana, por outro lado, a finalidade dos produtos da natureza é pensável na medida em que se atribui ao absoluto uma faculdade de pensar semelhante à nossa, que escolhe entre possíveis – que, portanto, os contempla como distintos do real, algo que não pode acontecer no modo de pensar do absoluto.

É claro que, aqui, o absoluto ainda não aparece com esse nome. Kant ainda pensa essa finalidade transcendente, fruto de um uso ilegítimo de nossas faculdades cognitivas, como fundamento, ou primeiro fundamento real, para a finalidade dos produtos da natureza. Como fundamento, essa causa primeira, que é inteligente e que age, portanto, com liberdade, é uma exigência da razão em vista da completude do sistema por ela visado, de modo que o lugar do absoluto, ou do incondicionado, na filosofia transcendental kantiana, é a subjetividade humana. É nela, e somente nela, que se encontra o absoluto para a reflexão, e somente como ideal.

É, contudo, para esse conflito entre os atributos ou qualidades do absoluto, a saber, a ênfase sobre sua necessidade, do lado de Spinoza, ou sobre sua liberdade, do lado de Leibniz, que Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) parece fornecer, na *Exposição da doutrina da ciência* [*Darstellung der Wissenschaftslehre*] de 1801/1802, uma solução não meramente negativa, como Kant faz, mas uma solução positiva, ainda que circunscrita aos limites da filosofia crítica – ou, pelo menos, ao modo como Fichte pensava se manter dentro desses limites. A solução proposta por Fichte me parece ser, em linhas gerais, a de que a determinação do conceito do absoluto, i.e., a compreensão desse conceito, envolve uma reflexão, ou saber, desse conceito. Esse saber, no entanto, não pode ser um saber qualquer, mas teria que ser um saber do próprio absoluto sobre si mesmo. Esse saber, porém, não é possível, já que todo saber é, desde o início, na medida em que é reflexão, um saber fático e situado, ou seja, um saber finito. Desse modo, pensa Fichte, a única reflexão possível do absoluto sobre si é a reflexão do saber absoluto sobre si próprio. Assim, um saber do absoluto se mostra como idêntico a um saber absoluto, já que somente um saber absoluto pode ser um saber do absoluto. No entanto, argumenta Fichte, esse saber de si (absoluto) do absoluto só pode ser para si um saber, e não o próprio absoluto, de modo que na autoexposição que o saber absoluto faz de si deve resultar que o absoluto, como ponto de origem, significa a anulação do próprio saber. Com isso, como veremos na última seção deste texto, resolve-se positivamente o conflito sobre os atributos divinos e a antinomia kantiana ao se mostrar que, se no ponto de origem o modo como liberdade e necessidade se identificam se mostra como incompreensível, é porque a própria compreensão (ou saber, ou reflexão) se apresenta como um momento posterior da autoprodução e da autodeterminação do absoluto, para si, como saber absoluto.

O debate sobre os atributos divinos entre os seiscentistas

Podemos ver o problema dos atributos divinos, no século XVII, como um problema que envolve responder – ou, pelo menos, tentar responder – a pergunta feita por Leibniz nos *Princípios da natureza e*

¹ A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

da graça fundados na razão [*Principes de la nature et la grâce fondés en raison*]: por que o mundo existe ao invés de não existir, e por que dessa maneira e não de outra? (Leibniz, 2004b [1714]², p. 158, §7, GP VI 602).³ Leibniz parte da constatação de que o mundo poderia não somente ser de outra maneira, como também que ele poderia não existir. É dessa contingência que parece resultar, na ordem da investigação, a pergunta pelo fundamento desse mundo considerado como não tendo em si a razão de sua existência e de sua configuração. Essa posição de Leibniz nos *Princípios da natureza e da graça*, no entanto, é a de um Leibniz já amadurecido, que, considerada por si só, não reflete o debate que o filósofo teve que travar não somente com seus opositores, mas também com suas posições da juventude.

Nela, uma das grandes influências de Leibniz foi o pensamento de Spinoza. Para a pergunta sobre por que o mundo existe, e por que dessa maneira e não de outra, a resposta spinozista consistia em, num primeiro momento, identificar o mundo com a substância (i.e., Deus), e, num segundo momento, afirmar que este mundo é o único mundo possível. É, pelo menos, o que fica evidente se considerarmos o que Spinoza diz na proposição 33 do primeiro livro de sua *Ética* [*Ethica*]: “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (Spinoza, 2017 [1677], p. 37, E1 P33).⁴ Apesar das razões de Spinoza para defender essa tese, podemos dizer que Leibniz percebeu que, se Spinoza tivesse razão, disso resultaria não somente que o mundo não é contingente, mas que Deus, em sua ação criadora, não é livre.

O raciocínio de Leibniz pode ser resumido do seguinte modo: se Deus, ao criar este mundo, não podia tê-lo criado de outra maneira, então o próprio ato de criação, enquanto uma escolha livre entre diferentes mundos igualmente possíveis, seria tão impossível quanto esses outros mundos não criados. O ato de criação, para Leibniz, envolve, contrariamente ao que explicitamente defendeu Spinoza, uma escolha entre possíveis. A oposição entre eles, portanto, tem seu ponto nevrálgico no modo como cada um concebe a relação de Deus com os possíveis, relação esta que requer a exposição do modo como cada filósofo concebeu a relação de Deus com seus atributos.

A posição spinozista é a de que os possíveis, enquanto algo pensado, não existem no entendimento divino, ou no que Spinoza chamaria de atributo do “pensamento” (*cogitationem*), mas apenas na mente dos seres racionais finitos. É na mente de seres racionais concretos que os possíveis existem enquanto possíveis. No entendimento divino, em contrapartida, não podem haver possíveis concebidos dessa maneira. Spinoza rejeita categoricamente a atribuição do nosso modo de pensar a Deus. Como bem observou Leibniz (Leibniz, 2017 [1710], p. 260-1, §173, GP VI 217), apesar de Spinoza conceder a Deus o atributo do pensamento, o autor da *Ética* o destitui do intelecto (*intellectum*): “[...] à natureza de Deus não pertencem nem o intelecto, nem a vontade” (Spinoza, 2017 [1677], p. 27, E1 P17e). No desenvolvimento desse escólio à proposição 17 do primeiro livro, Spinoza se explica da seguinte maneira:

[...] se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus, é certamente preciso entender por esses atributos algo diferente daquilo pelo qual costumam ser vulgarmente entendidos. Com efeito, o intelecto e a vontade, que constituiriam a essência de Deus, deveriam diferir, incomensuravelmente, de nosso intelecto e de nossa vontade, e, tal como na relação que há entre o cão, constelação celeste, e o cão, o animal que ladra, em nada concordariam além do nome. (Spinoza, 2017 [1677], p. 28, E1 P17e)

² Indicarei, após o ano da edição citada, o ano do original de cada obra.

³ É claro que o debate não surge após Leibniz colocar a questão, apesar de Leibniz tê-la posto de maneira explícita. Quanto à edição de referência, utilizei, para as obras de Leibniz, a edição da Academia (*Sämtliche Schriften und Briefe*), indicada pela letra A, seguida do tomo, volume e página, ou a edição de Carl Immanuel Gerhardt para as *Philosophischen Schriften*, indicada pela sigla GP, seguida de volume e página.

⁴ Utilizei aqui o padrão usual para a *Ética*, a saber, a letra E, seguida do livro, seguidos de ou A para axioma, ou Def. para definição, ou P para proposição, ou Apênd. para apêndice, seguido do respectivo número; este, por sua vez, será seguido de: ou “d” para demonstração, ou “da” para demonstração alternativa, ou “e” para escólio, ou “c” para corolário, ou “ce” para escólio do corolário (em todos os casos, seguidos do número do escólio, corolário etc.).

A essa distinção a princípio negativa (o intelecto de Deus não é igual ao nosso a não ser no nome, e vice-versa), Spinoza, logo na sequência, acrescenta uma explicação sobre essa incomensurabilidade entre nosso modo de entender e o divino: “se o intelecto pertence à natureza divina, ele não poderá ser, por natureza, tal como o nosso intelecto, posterior (como quer a maioria) às coisas que ele compreende, nem tampouco simultâneo, pois Deus é, em termos de causalidade, anterior a tudo [...]” (Spinoza, 2017 [1677], p. 29, E1 P17e). Assim, a marca característica do intelecto divino, em contraposição ao nosso (humano), é que o nosso é sempre posterior às coisas que compreende. Em outras palavras, nossos processos cognitivos não podem, a partir do próprio pensar, produzir os objetos que configuram seu conteúdo. Não podem sequer operar, enquanto pensamento, sem que sejam dados de outra parte os dados que serão pensados como seu objeto.

Essa marca característica de nosso modo de pensar, portanto, opera uma distinção entre dois aspectos do pensamento: de um lado temos aquilo que existe e que nos afeta de determinada maneira, e de outro temos o pensamento, que concebe esse existente como algo não apenas possível, mas também efetivo na realidade. Essa distinção entre o possível que existe, i.e., aquele que mentes finitas concebem como realidade efetiva, e o possível que não existe é uma distinção que não pode, de acordo com Spinoza, existir no entendimento divino. Para que tal distinção seja possível no modo como Deus pensa, teríamos que admitir que há inúmeros possíveis que Deus contempla como tais, mas que ele não pode tornar existentes. Isso, de acordo com Spinoza, contradiz a onipotência que comumente se atribui a Deus, uma vez que não só o obriga a escolher alguns possíveis em detrimento dos demais (sendo impotente para realizá-los todos), como também o submete a uma lei supostamente superior a ele próprio (Spinoza, 2017 [1677], p. 40, E1 P33e2).

É estranho, no entanto, que Spinoza rejeite a tese de que Deus escolhe (seja indiferentemente, seja a partir de razões) entre possíveis por pensar que é justamente essa tese que subtrai a liberdade de Deus. Em contraposição a uma submissão da ação criadora divina a razões determinantes sob as quais ele não tem controle, Spinoza pensa que a liberdade divina nada mais é do que sua própria natureza onipotente e necessitante. No segundo corolário da proposição 17 do livro primeiro da *Ética*, Spinoza afirma que “[...] só Deus é causa livre. Pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...] e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...]” (Spinoza, 2017 [1677], p. 27, E1 P17c2). É por essa razão que decorre, para o spinozismo, que ao dizermos que todas as coisas foram determinadas a existir e a existirem de determinada maneira ao invés de outra, não dizemos que essa determinação decorre de uma vontade livre que age ou de maneira indiferente, o que caracterizaria uma posição voluntarista, ou que age segundo razões determinantes, mas dizemos que essa determinação decorre da infinita potência divina, ou da natureza absoluta de Deus (Spinoza, 2017 [1677], p. 41, E1 *Apênd.*).

Com efeito, o que o entendimento finito concebe como contingente, i.e., como podendo não ter existido, ou, pelo menos, como podendo existir de outra maneira, nada mais é do que uma consequência da limitação original desse entendimento, que não consegue se colocar sob o ponto de vista divino e conceber que “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (Spinoza, 2017 [1677], p. 37, E1 P33). É por isso que a conclusão de Spinoza, que tanto assombrou Leibniz, i.e., de que nada existe na natureza das coisas que seja contingente e que tudo é determinado pela necessidade da natureza divina (Spinoza, 2017 [1677], p. 31, E1 P29), torna a própria ideia de criação do mundo a partir da liberdade uma noção sem sentido. Se o spinozismo estiver correto, não há criação, mas apenas uma contínua e infinita autoprodução do absoluto. Não existem outros mundos possíveis, “tudo [...] existe em Deus, e é exclusivamente pelas leis de sua natureza infinita que ocorre tudo o que ocorre, seguindo-se tudo [...] da necessidade de sua essência” (Spinoza, 2017 [1677], p. 26, E1 P15e).

Além dessas consequências, entretanto, outra que resulta do modo com Spinoza concebe os atributos divinos é a de que não existe finalidade na ação autoprodutora de Deus. Spinoza é explícito quanto a isso: “[...] a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e [...] todas as causas finais não passam de

ficções humanas” (Spinoza, 2017 [1677], p. 43-4, E1 *Apênd.*). Assim como os possíveis, os fins também só existem na mente de seres racionais finitos. Isso porque a finalidade só entra em cena quando há escolha real entre uma série de cursos de ação igualmente possíveis; como, porém, o entendimento divino não contempla possíveis, ele também não pode escolher um curso de ação em detrimento de outros segundo determinado fim.

Para reabilitar a dimensão da finalidade na ação criadora de Deus e evitar a consequência spinozista de que Deus age de acordo com uma necessidade cega, o que seria equivalente a dizer não só que Deus age sem razão, mas que o próprio mundo e seu estado atual são igualmente sem razão, Leibniz precisa reabilitar a tese de que Deus escolhe entre possíveis, i.e., que Deus contempla possíveis enquanto possíveis e que não confere existência a todos por meio de seu decreto criador. É interessante, nesse sentido, perceber como Leibniz reconhece ter chegado perto dessa posição fatalista advogada por Spinoza:

Quando considerei que nada acontece por acaso ou por acidente, a não ser com relação a certas substâncias particulares, e sustentei que a fortuna, à parte do destino, é uma palavra vazia, e que nada existe a não ser que certas condições sejam satisfeitas, a partir das quais, consideradas juntas, decorre imediatamente que a coisa existe, eu me encontrei muito próximo das opiniões daqueles que sustentam ser tudo absolutamente necessário, acreditando que basta para a liberdade não ser sujeita à coerção, ainda que continue sujeita à necessidade, sem distinguir entre o infalível, ou aquilo que é sabido com certeza ser verdadeiro, e o necessário. (Leibniz, 1966– [1689], p. 263, A VI 4:1653, tradução minha)

Essa posição, que aparece no opúsculo *Sobre a liberdade, a contingência, a série de causas e a providência* [*De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*], escrito provavelmente no verão de 1689, mostra como Leibniz se contrapõe ao spinozismo, ainda que não o mencione explicitamente nessa passagem, por meio da consideração dos possíveis que não existem, nunca existiram e que nunca existirão:

Mas eu fui puxado de volta desse abismo pela consideração daquelas coisas possíveis que não são, não serão nem nunca foram. Pois, se certas coisas possíveis nunca existem, então as coisas existentes não podem ser sempre necessárias; caso contrário, seria impossível para outras coisas existirem no seu lugar, e o que quer que nunca exista seria, dessa maneira, impossível. (Leibniz, 1966– [1689], p. 263, A VI 4:1653-4, tradução minha)

Precisamos, de acordo com Leibniz, reabilitar o possível como modalidade real (comum aos entendimentos divino e humano), em contraposição a seu caráter de modalidade meramente ideal (existente somente no intelecto humano), para garantir que o que efetivamente existe não é absolutamente necessário, mas sim contingente, já que é somente na medida em que o mundo efetivamente existente é contingente que sua produção por meio da ação criadora divina pode ser uma criação conforme a uma finalidade. Isso significa, contudo, que temos que aceitar a tese de que o entendimento de Deus, infinito, funciona de maneira análoga ao nosso, finito, diferindo não em tipo, mas apenas em grau. A posição de Leibniz quanto à coordenação entre os atributos divinos pode ser compreendida a partir do que o filósofo diz no §7 dos *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* [*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*]:

Deus é a razão primeira das coisas: pois aquelas que são limitadas, como tudo aquilo que vemos e experimentamos, são contingentes e não têm nada nelas que torne a sua existência necessária [...]. Então, é preciso procurar a *razão da existência do mundo*, que é a completa reunião das coisas *contingentes*, e é preciso procurá-la na *substância que traz em si mesma a razão de sua existência*, a qual, portanto, é *necessária* e eterna. É preciso também que essa causa seja *inteligente*, pois esse mundo que existe sendo contingente, e uma infinidade de mundos sendo igualmente possíveis e pretendentes igualmente à existência tanto quanto ele, por assim dizer, é preciso que a causa do mundo tenha tido consideração ou relação com todos esses mundos possíveis, a fim de determinar um deles. E essa consideração ou relação de uma substância existente com as simples possibilidades não pode ser outra coisa senão o *entendimento* que contém as ideias delas e determina uma delas; não pode ser outra coisa senão o ato da *vontade* que escolhe. E é o *poder* dessa substância que torna a sua vontade eficaz. (Leibniz, 2017 [1710], p. 137-8, §7, GP VI 106-7)

Assim, ao invés de conceber Deus como potência infinita, ou, em outras palavras, considerá-lo exclusivamente sob o atributo da onipotência, Leibniz concebe os atributos divinos como divididos entre vontade, entendimento e poder (ou potência), de modo que as relações entre ambos se coordenam

entre si para a criação. Com relação ao entendimento, vemos que Leibniz diz que ele consiste na relação que Deus tem, enquanto existente, com os possíveis potencialmente existentes. É, em outras palavras, a mesma relação que nosso entendimento finito possui com relação a seus possíveis. Assim, podemos concordar com Ohad Nachtomy quando ele diz, em *Leibniz e Kant sobre a possibilidade e a existência* [*Leibniz and Kant on possibility and existence*], que “Leibniz concebe Deus como a mente que pensa todas as possibilidades e cujos atributos constituem um fundamento real para pensar os possíveis” (Nachtomy, 2012, p. 962, tradução minha). Dessa maneira se configura a oposição de Leibniz a Spinoza, que resulta no fato de que, em contraposição a este último, Leibniz atribui a Deus o entendimento e a vontade como faculdades distintas de sua onipotência. Com relação a essa oposição de Leibniz a Spinoza, Luiz Henrique Lopes dos Santos, em *Leibniz e os futuros contingentes*, nos lembra que,

Para Spinoza, Deus, o ser absoluto, age de maneira absoluta, ou seja, Deus faz tudo o que é capaz de fazer. Por outro lado, Deus é onipotente, não há nada que ele não seja capaz de fazer. Logo, tudo o que é, em si mesmo, possível de ser feito, Deus o faz. Não há possíveis que não se realizem; o que Deus pode conceber (e ele pode conceber tudo), Deus o faz, a atividade cognitiva e a atividade criativa em Deus não passam de dois aspectos de uma mesma atividade infinita e, em si mesma, indivisível. No sentido próprio, Deus não tem vontade, simplesmente porque essa faculdade não lhe faz nenhuma falta. Precisar escolher é uma marca da imperfeição dos seres finitos, limitados, incapazes de fazer tudo o que são capazes de conceber. (Lopes dos Santos, 1998, p. 100)

Em contraposição a Spinoza, portanto, que defende que não há uma diferença entre a atividade cognitiva e a atividade criadora de Deus, Leibniz defende que é justamente essa diferença que deve ser levada em consideração para que a ação criadora de Deus seja concebida como uma ação racional e voltada para fins – portanto, para que seja uma ação livre. Não é possível, para Leibniz, que uma ação criadora como aquela defendida por Spinoza seja concebida como livre. A liberdade pressupõe uma pluralidade de cursos de ação, sob o risco de se tornar irrelevante – e, no caso de Deus, inexistente. É por isso que Leibniz censura explicitamente Spinoza na *Teodicéia*:

Spinoza [...] parece ter professado expressamente uma necessidade cega, tendo recusado o entendimento e a vontade ao autor das coisas, e acreditando que o bem e a perfeição só têm relação conosco, e não com ele. [...] ele não reconhece bondade em Deus e ensina que todas as coisas existem por meio da necessidade da natureza divina, sem que Deus faça qualquer escolha. (Leibniz, 2017 [1710], p. 260-1, §173, GP VI 217)

São inúmeros os momentos em que Leibniz afirma e defende que a escolha divina, ao contrário do que afirma Spinoza (cf. Spinoza, 2017 [1677], p. 40, E1 P33e2), deve balizar-se por razões determinantes ou suficientes. Para citar apenas dois exemplos, ainda na *Teodicéia* Leibniz afirma que “[...] tenho para mim que Deus não poderia agir como que ao acaso, por um decreto absolutamente absoluto, ou por uma vontade independente de motivos racionais” (Leibniz, 2017 [1710], p. 334, §283, GP VI 285). Da mesma forma, na *Monadologia* se lê: “ora, como há uma infinidade de universos possíveis nas idéias de Deus e apenas um deles pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a preferir um a outro” (Leibniz, 2004a [1714], p. 141, §53, GP VI 615-16). A liberdade da ação criadora de Deus, assim, consiste no fato de que a vontade divina, que por ser perfeita não é nunca impedida de criar o melhor (o bem), ao ter diante de si o leque completo de mundos possíveis, pode criar o mundo que foi contemplado como o melhor dos mundos possíveis. É somente sob essa pressuposição que Leibniz pode conceber e justificar a justiça divina (ou teodicéia, junção de θεός, “Deus”, e Δίκη, “justiça”) na criação, e garantir que há uma razão para a existência de um mundo ao invés de nada, e deste mundo ao invés de qualquer outro.

Esse modo de conceber essa relação de Deus com os possíveis não realizados passa, assim, pela modificação do modo como concebemos o entendimento divino. Segundo Nachtomy,

A intuição de Leibniz pode ser resumida da seguinte maneira: a noção de possibilidade lógica (*per se*) é definida em termos de pensabilidade consistente e pressupõe um agente pensante e certos elementos indispensáveis enquanto fundamento daquilo que pode ser pensado. Tanto no início quanto no final de sua carreira Leibniz identifica esse agente pensante como Deus e os elementos simples como seus atributos. (Nachtomy, 2012, p. 965, tradução minha).

Ao deslocar o fundamento dos possíveis para a mente de Deus em contraposição à sua fundamentação na mente humana, que poderia no máximo conferir um caráter ideal aos possíveis, Leibniz faz do entendimento divino, como indicado acima, um análogo do entendimento dos seres racionais finitos. É nessa linha interpretativa que também Celi Hirata desenvolve seu argumento em *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. Segundo a comentadora, é por partilharem de um plano lógico comum que os seres humanos podem ter conhecimento sobre a natureza divina por analogia. Para Leibniz,

[...] a razão tem jurisdição universal, [...] não muda de natureza nos homens nem em Deus [...]. Entre Deus e os homens, há um terreno lógico comum que define o que pode ser objeto do pensamento, terreno que é fundamentado no entendimento divino, região tanto dos possíveis quanto das verdades necessárias ou eternas. (Hirata, 2017 [2012], p. 207)

Se, portanto, Leibniz concebe que tanto o entendimento divino, infinito, quanto o humano, finito, partilham de um campo lógico comum, isso significa que Deus é compreensível ao intelecto humano. Mais do que isso: não só Deus é compreensível, mas também sua natureza e os fins para os quais sua ação livre se dirigem são também compreensíveis, de modo que podemos também, a partir do fundamento da ação divina, derivar um horizonte normativo para a nossa. É por essa razão que, como vimos acima, Leibniz diz que, se Spinoza estiver correto, o bem e a perfeição só têm a ver conosco, seres finitos, e não com Deus. A incomensurabilidade entre o entendimento humano e o entendimento divino defendida por Spinoza, por implicar a ausência desse campo lógico comum entre seres finitos e Deus, torna também sua ação livre e criadora completamente incompreensível para nós, de modo que só podemos dizer, assim como Spinoza o diz com relação ao entendimento, que nossa liberdade e a de Deus de semelhantes só têm o nome.

De um lado, portanto, temos a posição spinozista, que, para garantir o caráter absoluto do fundamento primeiro (Deus, substância etc.), suprime dele aquilo que nos seres finitos se configura ou decorre de uma limitação originária. Leibniz, por outro lado, vê nesse modo de conceber Deus e seu agir não uma liberdade absoluta, mas uma necessidade absoluta que age sem razões. Ao assumir a posição spinozista, nos privamos de um modelo e fundamento para nossas ações, uma vez que a própria ideia de finalidade colapsa. Por outro lado, ao assumirmos a posição leibniziana, temos que explicar de que modo o absoluto pode se encontrar condicionado pela finalidade, o que pressupõe uma divisão, ou limitação interna, entre os atributos de Deus; ou melhor, temos que explicar qual desses atributos é mais absoluto em relação aos outros, portanto, o absolutamente absoluto. Uma solução interessante para esse conflito aparecerá no pensamento de Kant, mais especificamente na dialética da faculdade de julgar teleológica da Terceira Crítica. Uma vez que Kant, no período crítico, desloca a pensabilidade dos possíveis novamente para o entendimento humano, como queria Spinoza, e não no entendimento divino, como queria Leibniz (Nachtomy, 2012, p. 970), parece, à primeira vista, que o autor da *Crítica da faculdade de julgar* dá razão à Spinoza. Contudo, como veremos, o que Kant faz, na verdade, é reposicionar o debate, argumentando que ambas as teses extrapolam os limites do uso legítimo de nossas faculdades cognitivas, configurando a antinomia da faculdade de julgar teleológica, como mostrarei a seguir.

Antinomia da faculdade de julgar teleológica na Terceira Crítica de Kant

Esse embate entre o sistema cosmoteológico de Leibniz e o sistema necessitarista de Spinoza se transforma, na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, na oposição recíproca entre um sistema fundado na técnica intencional da natureza, de um lado, e outro fundado na técnica inintencional da natureza, oposição que configura a antinomia da faculdade de julgar teleológica dessa Terceira Crítica kantiana. Essa terminologia, contudo, requer contextualização. Após o giro copernicano efetuado na *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], todo debate pautado por Kant se transforma num debate que deve tomar como dado determinado ato humano e perguntar-se pelas condições que o tornam possível. Dentre os atos do pensamento denominados juízos, temos juízos que podem ser tanto reflexionantes quanto

determinantes, e juízos que são apenas reflexionantes. Os primeiros, objeto de análise da Primeira Crítica, não serão tematizados aqui, mas apenas os segundos, já que são os juízos meramente reflexionantes que dizem respeito ao conceito de finalidade.

De acordo com Kant, o conceito de finalidade não é nem um conceito constitutivo da experiência, nem a determinação de um fenômeno pertencente a um conceito, já que não é uma categoria (Kant, 2016 [1790], p. 35, EE 20:219).⁵ É por meio da finalidade, na medida em que favorece nossa reflexão sobre a forma dos produtos da natureza, que concebemos a diferença entre um sistema que incorpora não apenas causas mecânicas, mas também causas finais. Ao pensarmos a natureza como vinculada à finalidade, a representamos como *técnica* (Kant, 2016 [1790], p. 49, EE 20:235). Seu caráter técnico tem a ver com o modo como concebemos a causalidade finalística em contraposição a uma causalidade meramente mecânica. Nesse segundo tipo de causalidade, o efeito, enquanto um todo efetivo, tem por causa a organização de suas partes, enquanto que numa relação causal envolvendo finalidade a ordem das coisas é um pouco diferente: não é a disposição mecânica das partes que, como causa, condiciona a efetividade do todo resultante dessa disposição; é, antes, a ideia desse todo a ser efetivado pela disposição das partes que é causa da causalidade das partes (Kant, 2016 [1790], p. 50, EE 20:235-6). É somente sob a condição de podermos representar, em ideia, o todo que será efetivado pela disposição das partes, que podemos representar a natureza teleologicamente.

Ao nos mantermos nos limites estabelecidos pela Primeira Crítica, percebemos que a finalidade não passa de um conceito de nossa faculdade de julgar na medida em que é reflexionante. Mas, limitada dessa maneira, fica indeterminado se a finalidade concebida para a possibilidade interna dos produtos da natureza deve ser considerada intencional ou inintencional. E, mais importante do que isso,

O juízo que afirmasse uma coisa ou outra já não seria meramente reflexionante, mas sim determinante, e o conceito de um fim na natureza também já não seria um mero *conceito da faculdade de julgar* para uso imanente (empírico), mas se ligaria ao *conceito da razão* de uma causa eficiente intencional posta acima da natureza, cujo uso é transcendente quer se julgue afirmativa ou negativamente. (Kant, 2016 [1790], p. 51, EE 20:237)

Anuncia-se aqui, portanto, o risco de nos perdermos em especulações transcendentais caso decidamos transpor os limites delineados pela crítica para o uso legítimo de nossas faculdades cognitivas. A transposição desse limite, como indicado por Kant, consiste em tomar o conceito de finalidade não como meramente reflexionante, mas também como determinante. Neste segundo caso, não restringimos nossa reflexão a uma teleologia meramente projetiva e imanente, que diz respeito apenas aos procedimentos adotados por nós em nossos processos cognitivos, mas a transformamos em uma teleologia transcendente que, na medida em que visa determinar algo sobre os objetos da experiência, se dirige à ideia de uma finalidade transcendente e absoluta, já que não encontra nenhuma finalidade incondicionada no interior da própria natureza. Nesse tipo de especulação, a natureza como um todo aparece como produto de uma técnica; mas, diferentemente do que ocorre no uso meramente reflexionante do conceito de finalidade, em que a mente humana é suficiente como substrato da ideia que se representa como fim, em seu uso determinante tal substrato só pode ser a mente do autor da natureza: Deus. Para entender como esse tipo de especulação nos conduz aos problemas identificados na seção anterior, consideremos o que Kant diz sobre a finalidade e a necessidade da representação do fim:

[...] fim é o objeto de um conceito quando este é considerado a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade), e a causalidade de um *conceito* em relação ao seu *objeto* é a finalidade (*forma finalis*). Onde se pensa, pois, não o mero conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (sua forma ou existência), enquanto efeito, como só sendo possível por meio de um conceito deste último, aí se concebe um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento de determinação de sua causa, e precede a esta. (Kant, 2016 [1790], p. 116, KU 5:220)

⁵ Utilizei a paginação da edição da Academia para as obras de Kant (*Kants gesammelte Schriften*), indicando, para a *Crítica da razão pura*, a sigla KrV seguida de edição (A ou B) e página. Nos demais casos utilizarei a sigla, volume e página da edição de referência.

Se a concepção de um fim para a natureza é inseparável da representação desse fim enquanto conceito, ou seja, enquanto algo pensado, então é inevitável a conclusão de que Deus, ou o absoluto, na medida em que dota a natureza de finalidade, deve se representar a ideia desse fim, i.e., pensar nele enquanto conceito. Isso, porém, se opõe diretamente à concepção spinozista do absoluto. Não pode haver uma diferença entre a atividade cognitiva de Deus e sua atividade criativa. Atribuir ao absoluto uma forma de pensar que consiga representar-se um conceito apenas como conceito, sem ao mesmo tempo efetivá-lo, é atribuir a ele uma característica que, segundo Spinoza, é marca de um entendimento finito, não do entendimento infinito. Isso implica também na conclusão de que não pode haver uma diferença real entre uma causalidade meramente mecânica, de tipo eficiente, e uma causalidade finalística; além disso, também implica no fato de toda finalidade ter, como também vimos, caráter meramente ideal.

Para pensar este problema e submetê-lo à crítica com vistas a evitar o caráter ilusório das especulações dialéticas no que tange à finalidade e salvaguardar seu uso imanente legítimo, Kant opõe dois tipos de sistema das causas finais. De um lado temos o idealismo dos fins da natureza, e do outro o realismo dos fins da natureza. Este segundo sistema é marcado por uma técnica intencional (*technica intentionalis*), o que significa que as causalidades de tipo mecânico e finalístico devem ser consideradas tipos distintos de conexão causal; o primeiro, por sua vez, é marcado por uma técnica inintencional (*technica naturalis*), na qual os dois tipos de causalidade devem ser considerados como uma só (Kant, 2016 [1790], p. 287, KU 5:391).

Quanto ao sistema do idealismo dos fins, Kant o pensa como um sistema fatalista, e o associa diretamente a Spinoza (Kant, 2016 [1790], p. 287, KU 5:391). Apesar de levantar suspeitas quanto ao fato de Spinoza ser ou não o criador desse tipo de sistema (fatalista), Kant parece considerá-lo seu mais importante proponente. Apesar de Spinoza conceber Deus como imanente (Spinoza, 2017 [1677], p. 22, E1 P15), ele só o é como ponto de partida – tanto que sua existência é estabelecida na primeira definição da *Ética* (Spinoza, 2017 [1677], p. 13, E1 Def. 1). A primeira conclusão que podemos extrair do *more geometrico* de Spinoza é o fato de que em momento algum a existência de Deus é questionada; desse modo, configura-se como supérflua a outra via pela qual poderíamos chegar a ele: a que vai do finito ao infinito. Esse recurso, considerado por si só, é ineficiente para Spinoza, já que a razão de todo modo finito reside em outro modo também finito (Spinoza, 2017 [1677], p. 33-4, E1 P28), de tal forma que, através da série infinita dos modos finitos, não se pode chegar ao infinito, ou absoluto. A via cosmológica só é possível porque já se tem como certa a via ontológica. Com isso, por meio da via que vai do finito para o infinito, o absoluto aparece como suprassensível não no sentido de não ser imanente, mas de sua absolutez dever ser posta, já de início, como fundamento, ainda que não se saiba especificar de que modo esse infinito se finitiza em seus diferentes atributos e modos. A despeito disso, Kant considera que é ao menos claro no spinozismo que

[...] a ligação final do mundo tem de ser assumida nesse sistema como inintencional (já que ela é derivada de um ser originário, mas não do seu entendimento, nem, portanto, de uma intenção sua, mas sim da necessidade de sua natureza e da unidade do mundo dela originada), de modo que o fatalismo da finalidade é ao mesmo tempo um idealismo da finalidade. (Kant, 2016 [1790], p. 287, KU 5:391-2)

É justamente sobre o modo como da natureza infinita do absoluto decorrem seus modos como natureza naturada que incide a crítica de Kant ao sistema spinozista das causas finais. De acordo com Kant, Spinoza quer dispensar-nos de qualquer investigação sobre o fundamento da possibilidade da finalidade na natureza, bem como tirar toda realidade dessa ideia na medida em que vê a natureza não como produto, relação que configuraria uma relação da causa para com o efeito, mas antes como uma série de acidentes inerentes a uma substância originária. E, acrescenta Kant,

[...] ainda que assegure assim às formas naturais (devido à necessidade incondicional desse ser, juntamente com todas as coisas naturais como acidentes a ele inerentes) a unidade do fundamento que é requerida para toda finalidade, ele lhe retira ao mesmo tempo a sua contingência, sem a qual nenhuma *unidade de fins* pode ser pensada, eliminando com isso todo elemento *intencional*, do mesmo modo como elimina todo entendimento do fundamento originário das coisas naturais [...]. (Kant, 2016 [1790], p. 288, KU 5:393)

Com efeito, Kant interpreta que o sistema spinozista, no que diz respeito à finalidade, não realiza o que pretende realizar, uma vez que satisfaz apenas uma das três condições exigidas para a finalidade. Ainda que Spinoza fundamente o todo da natureza na unidade do ser originário, essa relação de inerência da substância com seus acidentes não é suficiente para tornar possível, nem compreensível, a unidade dos fins. Tal unidade só é possível na medida em que

[...] traz sempre consigo a relação a uma *causa* originária dotada de entendimento e, mesmo que todas essas coisas fossem unidas em um sujeito simples, não se apresentaria jamais uma relação a um fim – a menos que elas fossem concebidas primeiramente como *efeitos* internos da substância como uma *causa*, e esta, em segundo lugar, fosse concebida como uma causa *por meio do seu entendimento*. Sem essas condições formais, toda unidade é mera necessidade natural, e, se é ainda assim atribuída a coisas que representamos como externas umas às outras, uma necessidade natural cega. (Kant, 2016 [1790], p. 289, KU 5:393-4)

Levar o sistema da idealidade das causas finais a suas últimas consequências nos conduz não só à sua rejeição, uma vez que ele torna supérflua toda finalidade, mas também nos conduz a uma tese que se põe em oposição recíproca a ela: a da realidade das causas finais. Isso ocorre porque um sistema que confere caráter meramente ideal à finalidade se configura como um sistema necessitarista, i.e., no qual a contingência também tem caráter meramente ideal. A contingência, porém, como salienta Leibniz, é inseparável do conceito de finalidade. É o que reafirma Kant ao dizer que “[...] o conceito de uma coisa cuja existência ou forma concebemos como possível sob a condição de um fim é inseparavelmente ligado ao conceito de uma contingência da mesma coisa” (Kant, 2016 [1790], p. 294, KU 5:398). Além disso, Kant acrescenta que aquilo que só é possível na medida em que é concebido sob o conceito de um fim é a melhor prova da contingência do mundo, configurando-se como a única demonstração válida de que a natureza, ou o mundo, depende e tem sua origem em um ser transcendente e inteligente, em contraposição ao ser imanente marcado por uma necessidade cega do sistema spinozista.

Se, portanto, por um lado, o sistema da realidade das causas finais se contrapõe ao sistema da idealidade de tais causas mostrando que é somente ao considerar os produtos da natureza como decorrentes de uma técnica intencional (i.e., de um autor inteligente que consegue representar para si conceitos enquanto conceitos antes de efetivá-los, dotando-os de finalidade nessa sua ação livre) que podemos compreendê-los de acordo com a forma da finalidade, por outro, é justamente nesse modo de conceber o entendimento divino que reside o calcanhar de Aquiles desse sistema. Como vimos na seção anterior, a diferença entre o entendimento divino e o nosso, para Spinoza, é que no nosso o possível e o efetivo aparecem como distintos. É para esse ponto que Kant chama atenção ao relembrar a diferença crítica estabelecida na Primeira Crítica:

É incontornavelmente necessário ao entendimento humano distinguir entre a possibilidade e a realidade das coisas. A razão disso reside no sujeito e na natureza de suas faculdades cognitivas. Pois, se para o exercício destas não houvesse duas partes inteiramente heterogêneas, o entendimento para conceitos e a intuição sensível para objetos a eles correspondentes, não haveria essa distinção (entre o possível e o real). Se, com efeito, o nosso entendimento fosse intuitivo, ele não teria outros objetos senão o real. Conceitos (que só dizem respeito à possibilidade de um objeto) e intuições sensíveis (que nos dão algo sem por isso permitir conhecê-lo como objeto) desapareceriam ambos. (Kant, 2016 [1790], p. 297, KU 5:401-2)

Em um entendimento não discursivo, ou seja, representado apenas de maneira negativa com relação ao nosso, que é discursivo, não haveria distinção entre conceito e intuição. É por isso que tanto faz falar de uma intuição intelectual, expressão que aparece inúmeras vezes na *Crítica da razão pura* (cf. Kant, 2015 [1787], p. 92, KrV B 68 e p. 95, B 72), ou de um entendimento intuitivo, expressão mais usada na *Crítica da faculdade de julgar*. Em ambos os casos o dar-se e o fazer-se se confundem a ponto de não haver nenhuma diferença assinalável entre eles. De qualquer forma, o que Kant quer dizer é que a “[...] distinção entre coisas possíveis e coisas reais é uma distinção que vale apenas subjetivamente para o entendimento humano [...]” (Kant, 2016 [1790], p. 298, KU 5:402). A especulação em torno de um entendimento diferente do nosso, determinado de forma negativa como não discursivo, e de forma positiva como intuitivo, é resultado de uma exigência incessante da razão de assumir como incondicional e necessariamente existente algo,

como fundamento originário, no qual possibilidade e realidade não se distinguem mais. Esse algo, no entanto, é uma ideia para a qual nosso entendimento não tem nenhum conceito, ou seja, nenhum meio para descobrir de que modo deve representar-se esse fundamento e seu modo de existir. Seu valor, no entanto, não reside nessa determinação de seu conceito por nossas faculdades cognitivas, mas como conceito-limite para nosso modo de pensar finito; em outras palavras, por meio da ideia de um entendimento intuitivo, tomada problematicamente, reconhecemos que não podemos pressupor em todos os seres cognoscentes a intuição e o pensamento como faculdades distintas no exercício de sua atividade cognitiva. Assim,

Para um entendimento em que essa distinção não entrasse, valeria o seguinte: todos os objetos que conheço *são*; e a possibilidade de alguns que não existissem, isto é, a sua contingência caso existam, bem como, portanto, a necessidade que dela se diferenciaria, não poderiam entrar de modo algum na representação de um tal ser. (Kant, 2016 [1790], p. 298-9, KU 5:402-3)

Essa diferença entre um entendimento intuitivo (*intellectus archetypus*) e um entendimento discursivo (*intellectus ectypus*) aparece também na *Crítica da razão pura*. No §16, que trata da unidade originariamente sintética da aprecepção, Kant diz que “um entendimento em que também todo diverso fosse dado por meio da autoconsciência seria um entendimento capaz de *intuir*; o nosso pode apenas *pensar* e tem de buscar a intuição nos sentidos” (Kant, 2015 [1787], p. 131, KrV B 135). Esse modo de pôr a questão é interessante por alguns motivos. Em primeiro lugar, porque no inciso IV do §8, que faz observações gerais sobre a estética transcendental, Kant argumenta que um ser (neste caso, Deus) cuja intuição fosse intelectual (ou cujo entendimento fosse intuitivo) não poderia pensar a si próprio, mas apenas intuir a si (Kant, 2015 [1787], p. 94, KrV B 71). Dito de outro modo, não se pode atribuir a Deus, ou ao absoluto, em sua autoatividade de autocompreensão, o pensar. Béatrice Longuenesse, em *Kant e o poder de julgar* [*Kant et le pouvoir de juger*], expõe esse problema de maneira precisa:

Entendimento que conceitualiza e entendimento como *eu penso* manifestam o mesmo limite. O *eu* próprio ao *eu penso* é apenas a “consciência da unidade da síntese” de um diverso *dado* na sensibilidade antes de ser refletido sob conceitos. O *eu* não é senão a reflexividade do ato de síntese sensível. Um entendimento que intuisse não formaria conceitos (não “pensaria”). Mas não mais seria, ao que parece, um *eu* ou ao menos esse *eu* nada teria em comum com o que entendemos por essa palavra. (Longuenesse, 2019 [1993], p. 115-16)

Pensar e refletir são uma única e mesma coisa. Um processo cognitivo, ainda que não trazido pela reflexão ao conceito, é, ainda assim, uma potencial reflexão. Desse modo, poderíamos dizer que todo pensar é ou reflexivo, ou, no mínimo, pré-reflexivo. A reflexividade, no entanto, é a característica de um entendimento que recebe seu conteúdo de outro lugar, uma vez que é somente sob a condição da ação do pensamento sobre esse conteúdo que o pensamento pode refletir sobre seus próprios atos e elaborar um conceito sobre si. Em seu livro *Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade*, Humberto Schubert Coelho é certo quando diz que “na filosofia de Kant [...] o Eu se desdobra dialeticamente da relação entre o ato de pensar e o esboço que adquire de si nesse mesmo ato” (Coelho, 2024, p. 28). As próprias categorias, marca característica do entendimento finito na medida em que são representações gerais e refletidas da forma da síntese exigidas pela faculdade de julgar, não teriam função alguma em um entendimento não discursivo. Aqui, novamente, Longuenesse é certa:

Não fosse sensível nossa intuição, isto é, limitada ao que recebemos dos sentidos, nosso entendimento não seria discursivo, isto é, limitado às representações “gerais e refletidas”. Não teríamos, então, necessidade das formas lógicas do juízo, nem ocasião de engendrar originariamente nossas categorias. (Longuenesse, 2019 [1993], p. 357, *nf.* 3)

A dificuldade da posição leibniziana, portanto, no que diz respeito a um sistema realista das causas finais, seria a de atribuir ao entendimento divino, infinito e absoluto uma característica que não poderia fazer parte de um entendimento concebido de tal maneira. Nosso entendimento está bem longe de ser absoluto na medida em que ele é severamente restringido (*cf.* Kant, 2015 [1787], p. 293, KrV B 382). Desse modo, o realismo da finalidade também colapsa sobre si próprio ao não reconhecer que é somente sob a condição

de um entendimento em que não valha a diferença entre o possível e o real, ou entre a causalidade mecânica e a causalidade finalística, que podemos pensar tal finalidade como absoluta ou incondicionada. Porém, como vimos, abraçar o idealismo da finalidade nos conduz aos mesmos problemas de antes, configurando a antinomia da faculdade de julgar teleológica.

Nesse sentido, a solução kantiana consiste em permitir apenas o uso imanente do conceito de finalidade. Nesse uso imanente, meramente reflexionante para a faculdade de julgar, o fundamento da finalidade é deslocado para a subjetividade humana, sem necessidade de investigar a possibilidade desse conceito em um ser absoluto. É, assim, como afirma Coelho,

[...] imprescindível lembrar do papel e da natureza autocrítica da razão. Se ela conduz inevitavelmente a uma grande síntese da qual o Ser Supremo é o ponto fulcral de todos os nossos pensamentos e atos, é também verdade que a razão reconhece ser este ponto uma projeção e esperança de *sua* própria completude, e não uma certeza. Esta é a perspectiva do Absoluto ou de Deus que os idealistas tentarão seguir. Eles aprofundarão, aliás, o papel da consciência nessa sua busca ou destinação ao Absoluto, o qual conceberão como consciência absoluta. (Coelho, 2024, p. 50-1)

Como veremos na sequência, podemos perceber que o absoluto, pelo menos para Fichte, passa por dois momentos. Num primeiro, Fichte pensará o absoluto como eu absoluto, ou como consciência absoluta. Nessa consciência absoluta, assim como no absoluto de Spinoza, a atividade cognitiva e a atividade criativa são uma única e mesma coisa. Pode-se dizer, assim, que o eu absoluto de Fichte é antes um fazer-se originário (*Tathandlung*), e não apenas um ser originário (*Tatsache*). É nesse fazer-se que o eu absoluto se põe a si próprio e se determina. Esse processo de autodeterminação, no entanto, o obriga a limitar-se a si próprio, de modo que ele só concebe a si na medida em que se finitiza. Posteriormente, esse eu absoluto, na medida em que perde sua roupagem subjetiva – o eu –, será identificado como Deus, e nós como as consciências finitas resultantes de seu processo de autodeterminação. Isso implicará, porém, no fato de que o absoluto não é compreensível para a consciência finita, já que toda compreensão pressupõe limitação, de modo que o ilimitado, ou infinito, sempre a ultrapassa. Fichte parece, assim, simplesmente concordar com Kant com relação aos limites do nosso saber sobre o absoluto. Penso, contudo, que existem elementos do sistema fichteano que nos permitem ver em Fichte um progresso com relação a Kant no que diz respeito a esta questão, elementos que apresentarei na próxima e última seção deste artigo.

O absoluto de Fichte na *Exposição da doutrina da ciência de 1801/1802*

Antes de passar diretamente para o modo como Fichte concebe o absoluto na *Exposição da doutrina da ciência de 1801/1802*, faz-se importante falar brevemente sobre o modo como o absoluto se torna um conceito central nas exposições que Fichte faz da doutrina da ciência a partir de 1801. Em 1794, ao publicar as primeiras partes de seus *Fundamentos de toda a doutrina da ciência* [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*], Fichte apresenta pela primeira vez, de maneira detalhada, sua posição com relação ao fundamento da filosofia transcendental. Em contraposição a Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), Fichte pensa que a consciência que fundamenta e unifica as dimensões prática e teórica não pode ser considerada como um fato originário (*Tatsache*), ou seja, como algo dado, mas antes como um agir – mais do que isso: um agir originário (*Tathandlung*).⁶ Desse modo a consciência, ou o eu, não pode ser mais concebido como coisa ou substância, mas antes como um puro agir, ação produtora. A marca característica dessa ação originária da consciência, ou do eu, é ser uma ação absolutamente incondicionada, de modo que o eu que age de maneira originária e se configura como fundamento nada mais é do que um eu absoluto. Esse eu absoluto se

⁶ Escolhi traduzir *Tathandlung* por “agir originário” devido ao contexto em que esse conceito se introduz. Para marcar a diferença entre seu pensamento e o de Reinhold, Fichte contrapõe *Tathandlung* ao *Tatsache*, ou fato originário. Acredito, no entanto, e em consonância com a recusa do próprio Fichte em fixar uma terminologia (Fichte, 2021 [1794-5], p. 34, SW I: 87, GA I/2 252), que podemos também traduzir essa expressão por “agir”, “ação”, ou até mesmo “feito”, em contraposição a “fato”, uma vez que o “feito” denota algo que se põe somente como resultado de uma ação. Por sua vez, o caráter originário desse agir não deve ser tomado como uma causa primeira na série desencadeada pela ação, mas antes como o modo pelo qual se configura todo e qualquer agir do eu.

apresenta, assim, como atividade incondicionada, ou autoatividade, ou, se quisermos ainda, como liberdade. Essa atividade pura do eu, porém, não é ainda consciência, uma vez que esta pressupõe que o eu se saiba como eu. No estado de pura atividade, esse eu ainda não é um eu pleno e para si, mas antes uma potencial consciência. Para que o eu se torne um eu de fato, para si, ele deve refletir sobre si próprio, já que é somente por meio da reflexão, como instância mediadora entre o eu que se põe (o eu representante) e eu que é posto (o eu *representado como representante*), ou melhor, entre o eu que reflete como sujeito e o eu que é refletido como objeto, que o eu pode se tornar consciente de si para si – i.e., se tornar consciência.

Isso significa, no entanto, que a consciência de si do eu, ou de seu ser para si, não é algo dado, uma coisa, mas antes algo produzido, ou melhor, uma autoprodução de si. É nesse autoproduzir de si que o eu puro, absoluto, se autodetermina, i.e., se torna um eu (auto)determinado, ou finito. Também significa que a reflexão, como instância mediadora, é, em si, um processo, não algo fixo e estático – ainda que, no interior da própria reflexão, ela se apresente para si como algo fixo na medida em que, para si, só pode aparecer como resultado de sua própria atividade fixadora. Como consequência disso tem-se que toda a lógica, como reflexo das funções de síntese do diverso, “[...] não mais se apresentava como algo dado ou constatado, e sim como construção e autorrelação do Eu” (Coelho, 2024, p. 162). De acordo com Coelho, Fichte nos fornece uma derivação genética e dinâmica para aquilo que toda a tradição filosófica havia considerado uma relação fixa. Com Fichte, surge a tese de que as relações lógicas se configuram não como algo de descoberto, mas antes como o resultado concreto de autorrelações conscientes do próprio eu. Ou, dito de outro modo, “só há relações entre coisas na exata medida em que as coisas, suas relações umas com as outras, consigo mesmas ou conosco são por nós pensadas” (Coelho, 2024, p. 163).

É esse caráter dinâmico dos processos reflexivos atribuído por Fichte à filosofia transcendental que justifica a afirmação de Nikolai Hartmann, em *A filosofia do idealismo alemão* [*Die Philosophie des deutschen Idealismus*] de que

Poder-se-ia designar também esta perspectiva suprema e finalizante por “idealismo dinâmico”, pois a essência do Eu que produz todos os objectos, representações, impulsos e, por fim, o impulso dos impulsos, o livre querer moral, é um princípio dinâmico original, é acção produtora, é força. (Hartmann, 1983 [1923], p. 82)

Esse mesmo caráter dinâmico, porém, na medida em que indica um processo de autoprodução, nos remete, cedo ou tarde, à gênese desse processo de autoprodução, ou de autorreflexão do eu sobre sua própria atividade incondicionada. É nesse contexto que, retrocedendo da consciência finita e fática para a consciência originária e absoluta, nos deparamos como uma dimensão pré-reflexiva da consciência, ou do eu. Essa dimensão pré-reflexiva se configura, por sua vez, como uma atividade produtora, ou autoprodutora. No entanto, o que essa autoatividade produtora do eu produz é o próprio eu, que, portanto, deve, em sua autoprodução, refletir sobre si próprio, i.e., pensar-se a si para se autodeterminar como eu. Há, assim, não uma atividade criadora não-reflexiva, mas sim pré-reflexiva, ou seja, que em seu agir é já autorreflexão.

Se o caráter do eu que reflete, ou que se reflete como refletido, é o caráter de um eu finito em que sujeito e objeto, ou pensar e intuir, estão cindidos, então o caráter do eu pré-reflexivo só pode ser o de um eu em que sujeito e objeto, pensar e intuir, são uma única a mesma coisa. É nesse sentido que podemos dizer que,

No acto originário, há um conceito que produz o seu objecto, o que corresponde à definição do intellecto intuitivo. Como Kant o definirá, o “intellectus archetypus” “põe” o seu objecto somente por pensá-lo. Mas o entendimento humano não é “archetypus” mas somente “ectypus”, ou seja derivado. A tese de Fichte é que o intellecto “arquetípico” é, em geral, uma pura actividade. (Ferrer, 2014, p. 36)

É neste ponto de nossa argumentação que podemos conectar o absoluto do eu de Fichte ao absoluto da discussão das seções anteriores, já que quando “desprende-se do Eu Absoluto a roupagem subjectiva como acessório supérfluo, [...] o que resta é apenas o absoluto como tal” (Hartmann, 1983 [1923], p.

85). Entre os motivos que levaram Fichte a deslocar a discussão do eu absoluto para o próprio absoluto estão tanto fatores externos quanto fatores internos. Entre os fatores externos podemos citar a acusação de ateísmo em 1799, que culminou em sua demissão da Universidade de Jena, e as duras críticas que Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) fizeram à doutrina da ciência de Fichte. Entre os fatores internos, talvez o mais relevante seja a crescente importância da religião para Fichte.

A despeito dessa breve contextualização, o que nos interessa aqui é o resultado que tais influências tiveram nas exposições posteriores que Fichte fez de sua doutrina da ciência, especialmente a de 1801/1802. Nela, Fichte compra o desafio de Schelling e de Hegel e faz do absoluto seu tema central. Essa concessão, no entanto, logo se mostra enganosa, e o verdadeiro argumento de Fichte fica claro: o absoluto só é absoluto na medida em que é absoluto para o saber; se, portanto, o que temos é apenas um saber sobre o absoluto, é somente do saber que se fala, e, mais precisamente, do saber absoluto.

Começamos nossa análise pelo §5 da *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802. Nela se estabelece que a análise do absoluto, portanto, na medida em que é uma análise, i.e., reflexão, é um saber que tem algo por objeto: o absoluto. Ela se configura, assim, como saber do absoluto. Como um saber do absoluto não pode ser um saber relativo, mas somente absoluto, então o saber do absoluto é um saber absoluto. Disso conclui Fichte que “[...] pelo simples conceito de um saber absoluto, isto ao menos é claro: ele não é o *Absoluto*. Qualquer segunda palavra acrescentada à expressão *absoluto* suprime a absolutez pura e simplesmente como tal, e só a deixa no aspecto e na relação designada pela outra palavra” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 121-2, SW II: 12-13).⁷ Nisso Fichte parece concordar com Schelling e Hegel: na medida em que estes acusam que o eu absoluto das primeiras exposições de Fichte não se apresenta como um absoluto verdadeiro, mas antes como um absoluto relativo, a concessão parece ser a de que, de fato, o saber absoluto (de modo análogo ao eu absoluto) não é o absoluto. Porém, segundo Fichte, “[...] já que na doutrina-da-ciência, e talvez também fora dela em todo saber possível, nunca passamos além do saber, a doutrina-da-ciência não pode, então, partir do Absoluto, mas tem de partir do saber absoluto” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 122, SW II: 13). Assim, se Fichte tematiza o absoluto, é apenas para mostrar que, ao fazermos isso, não é do absoluto que partimos, mas antes do saber absoluto. Ainda no §5, Fichte afirma que o absoluto só se põe como objeto de nosso saber na medida em que é posto como tal, ou seja, na vinculação em que foi estabelecido (com o saber), e não em si e para si (Fichte, 1973 [1801-2], p. 122, SW II: 13).

No desenvolvimento de sua exposição, para defender esse ponto, Fichte nos propõe, no §8, um exercício reflexivo:

Pense o leitor, em primeiro lugar, o *Absoluto*, pura e simplesmente como tal [...]. Ele verificará [...] que só pode pensá-lo sob as duas características seguintes: por um lado, que é pura e simplesmente *o que é*, e repousa sobre e em si mesmo sem nenhuma mudança e vacilação, firme, perfeito e fechado em si; por outro lado, que é o que é pura e simplesmente *porque é*, de si mesmo e por si mesmo, sem nenhuma influência alheia, na medida em que, ao lado do Absoluto, não resta nada de alheio e tudo aquilo que não é o próprio Absoluto desaparece. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 123, SW II: 16)

Em seguida, o próprio Fichte nos adverte sobre a estranheza de tal caráter duplo do absoluto, de modo que é realmente possível que tal duplicidade seja de fato resultante do nosso modo finito de pensar, e por isso mesmo, um saber. Ou seja, é possível que, em si e para si, o absoluto não tenha essa duplicidade de características, mas seja identidade entre ambas. Contudo, na medida em que se estabelece que a investigação sobre o absoluto está circunscrita à investigação sobre o saber absoluto, o que temos que analisar (ou melhor, a única coisa que podemos analisar) é essa dualidade de características. Quanto ao o que (*was*) do absoluto, podemos chamá-lo de subsistir absoluto, ser em repouso etc; quanto ao seu

⁷ Utilizei, para as obras de Fichte, a sigla SW para *Fichtes Werke*, de Walter de Gruyter, seguida de volume e página, e a sigla GA para a *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, seguida de volume e página.

porque (*weil*), podemos chamá-lo de vir-a-ser absoluto, ou liberdade (Fichte, 1973 [1801-2], p. 124, SW II: 17). Nesse absoluto para o saber, ou nesse saber absoluto, essa cisão força a reflexão a considerá-lo ora sob uma perspectiva, ora sobre outra. No §13, Fichte diz que há dois pontos de repouso e de inflexão da presente reflexão no absoluto: ou ela

[...] repousa no caráter da liberdade absoluta, que só com uma nova determinação se torna um saber, de tal modo que a liberdade é assim pressuposta pura e simplesmente; [...] e, desta perspectiva, aparece a base absolutamente livre e, justamente por isso, vazia e nula do saber, como captando-se inteiramente, pura e simplesmente porque se capta, sem nenhum fundamento superior; e o ser ou Absoluto (do saber), resultante disso, é um ver interior, estado-de-luz. [...] Ou então repousa no caráter do ser absoluto, de tal modo que é pressuposto pura e simplesmente um subsistir, e este é apenas elevado a um subsistir do saber, a um subsistir em e para si mesmo; ela considera então a interioridade desse captar; assim, seu ato deve ser precedido por uma faculdade estável para o ato: um grau zero em referência ao ato, mas que pode pura e simplesmente, e sem mais, ser elevado pela liberdade a fato positivo. *Que* o ato seja efetuado, segundo a mera forma, é algo que deve, depois como antes, depender da liberdade; mas que ele *possa* ser efetuado, é algo que deve ser fundado em um ser e em um ser-assim, pura e simplesmente. O saber não deve, como anteriormente, ser absolutamente vazio e engendrar a luz por liberdade, mas deve ter a luz absolutamente em si mesmo, e apenas desenvolvê-la e captá-la por liberdade. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 129-30, SW II: 28)

Ou seja, se da perspectiva da liberdade o saber absoluto, ou o absoluto para o saber, é absolutamente indeterminado e deve produzir sua própria determinação, do ponto de vista do ser, porém, ele é absolutamente autodeterminado, e, por meio da liberdade, desenvolve e implementa aquilo que ele é. Poderíamos dizer que, se, de um lado temos uma liberdade absoluta, i.e., completamente livre para se autodeterminar, de outro temos uma necessidade absoluta, na qual a liberdade só entra como meio para efetivar a autodeterminação essencial do absoluto.

O que deve ser destacado dessa reflexão não é, por sua vez, o modo antinômico como os pontos de apoio, sobre os quais a reflexão repousa, se contrapõem e se determinam de maneira recíproca. O que devemos assinalar é que Fichte parece considerar que a reflexão, na medida em que tem um ponto de apoio, constitui o saber como um subsistir em repouso, um pensar, i.e., um repousar pura e simplesmente no ponto de apoio, e nunca um oscilar entre ambos (ser e liberdade, neste caso), tal como deve acontecer com o saber como saber. Isso fica claro ao atentarmos para o que Fichte diz no §13, i.e., que o saber, na reflexão unificante (ou no pensar), “[...] teria de ser um subsistir em repouso, inalterável, um ser pura e simplesmente o que é: portanto, um repousar pura e simplesmente no ponto-de-apoio, no qual repousa de uma vez, sem vacilação nem mudança, e não um oscilar entre ambos” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29). Na medida em que o pensar, enquanto uma reflexão unificante, deve ter um ponto de apoio, ou seja, um ser (ou um subsistir) para tal reflexão, seu pensar ora recai sobre a liberdade do saber no subjetivo, ora recai sobre o ser do saber no objetivo:

Portanto, ou o pensar repousava no ponto-de-apoio da liberdade absoluta, descrito em primeiro lugar, e a linha descrita a partir dele seria descrita segundo a do ser; o saber seria considerado como pura e simplesmente seu próprio fundamento, e todo ser do saber, e todo ser para o saber, na mesma medida em que aparece no saber, seria considerado como fundado pela liberdade. [...] A expressão desta perspectiva seria: não há absolutamente nenhum ser (ou seja, para o saber: pois é no ponto de vista deste que repousa esta perspectiva), a não ser pelo próprio saber. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29)

O que resulta desse pensar, que tem como ponto de apoio a liberdade absoluta, se configura como uma série ideal. Esta série, porém, na medida em que é ideal, se contrapõe reciprocamente à série real: “ou então: o pensar repousaria no ponto de apoio do subsistir, descrito em segundo lugar; e descreveria sua linha a partir do ponto do ser absoluto e do ter em si a luz, para seu desenvolvimento e apreensão por liberdade absoluta” (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29). Além disso, na medida em que são séries cuja determinação material configura cada uma com tendo uma direção diametralmente oposta à outra, ambas se mostram, nessa reflexão, como unilaterais:

Mas em *um* desses pontos ficaria necessariamente o pensar, e nesse caso não ficaria no segundo; e a linha adquiriria necessariamente uma das duas direções, e nesse caso não a segunda, de tal modo que as duas direções nunca se encontrariam nem se deteriam e, com isso, nunca se chegaria a uma linha. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 130, SW II: 29-30)

Nessa reflexão unificante, assim, o próprio pensar se coloca como necessariamente resultante da subjetividade do saber, e não de sua objetividade. Isso significa que, nessa unilateralidade, o pensar (i.e., a reflexão) nunca pode constituir um saber. É só na medida em que unifica organicamente liberdade e ser, ou subjetivo e objetivo, que o saber se sabe a si próprio como saber. Logo, tanto a série real do saber quanto a série ideal só podem ser consideradas dessa maneira, a saber, como separadas, por meio do pensamento: do ponto de vista do saber como saber são uma única a mesma série. É assim que podemos interpretar o que Fichte havia dito na seção anterior (§12):

O saber absoluto, segundo sua essência interior imanente – isto é, captada com abstração do Absoluto *puro e simples* –, é considerado como ser absoluto. Segundo seu engendramento interior imanente, é considerado como liberdade absoluta. Ora, o absoluto não é nem o primeiro nem o segundo, mas é ambos, como pura e simplesmente um, e, pelo menos no saber, aquela duplicidade se funde em unidade. (Fichte, 1973 [1801-2], p. 128, SW II: 24)

Nesse estágio do argumento, o saber do saber, como um saber absoluto, e não meramente particular, reconhece o pensar como um momento de sua autorreflexão sobre si. Ele não pode, diante da constatação de uma dualidade inconciliável de qualidades do absoluto, ser simplesmente descartado, já que é parte constituinte da autoprodução do absoluto como saber de si, ou como saber absoluto. No §14, Fichte afirma que o saber da qualidade é o absoluto ser para si do próprio saber, de modo que nenhum saber pode sair deste e passar além dele. É só no saber que há qualidades, já que a própria qualidade só pode ser determinada pelo saber.

Esse resultado, que Fichte deriva da autoanálise do saber absoluto, tem um significado inesperado: Fichte, tematizando o absoluto, chega, por meio de uma via genética, àquilo que Kant, na antinomia da faculdade de julgar teleológica, havia constatado apenas de maneira fática. Em outras palavras, Fichte mostra como, no saber absoluto, o absoluto só pode ser pensado como algo que, em sua autoprodução, se divide em duas séries: a real e a ideal, ou, a série da intuição, oposta ao e para o pensar, e a série do pensamento, oposto ao e para o intuir. Diferentemente de Kant, no entanto, Fichte não tira disso um resultado meramente negativo. A oposição entre a necessidade e a liberdade do absoluto é uma oposição que só é como tal na reflexão que o saber absoluto faz sobre si – ou, no saber absoluto.

Essa característica do saber como autorreflexão encontra o mesmo limite que toda e qualquer reflexão. No §21, Fichte retoma a tese de que o saber, em sentido formal, só pode ser livre, i.e., tem de explicar-se integralmente a partir de si mesmo e fundar-se em si. Mas,

[...] em decorrência de sua imediatez e da determinidade originária, inseparável dela e que, em sua infinidade, somente pelo *pensar* pode ser fixada, distinguida e referida ao mesmo tempo – é um pensar necessário e determinado, com o qual começa o saber e que, no presente contexto, não pode ser outro senão o próprio pensar absoluto e o tornar *necessária* a própria liberdade (pois pensar absoluto e necessidade são o mesmo). (Fichte, 1973 [1801-2], p. 137-8, SW II: 40)

Ou seja, não há uma oposição no absoluto entre sua liberdade e sua necessidade. Em certo sentido, Fichte reconhece que Spinoza tem razão ao afirmar que só o absoluto é verdadeiramente livre na medida em que somente ele é autonecessitado. No entanto, ele também concederia a Leibniz certa razão na medida em que este defende que essa liberdade do absoluto só pode ser uma liberdade se se autodeterminar de maneira absolutamente livre diante da cisão entre pensar e intuir. O problema que Fichte percebe nessa antinomia é que tais filósofos não perceberam que, ao pensar a liberdade, a reflexão a fixa em um ser, i.e., a transforma em necessidade. Da mesma maneira como o eu não pode pensar sua própria atividade sem degradá-la em objeto, o saber absoluto também não pode pensar sua própria liberdade sem degradá-la em necessidade. Esse caráter da reflexão que fixa o dinâmico do absoluto em algo estático e sem vida já havia sido exposto por Fichte em sua primeira exposição, em 1794:

É claro que, se o deter exigido deve ser possível, tem de haver uma faculdade deste deter; e uma tal faculdade não é nem a razão determinante, nem a imaginação produtora, e trata-se, portanto, de uma faculdade intermédia entre ambas. É a faculdade onde um mutável *subsiste, é entendido*, por assim dizer, [C: (como que trazido à estabilidade)] e chama-se, por isso, justamente, o *entendimento*. – O entendimento só é entendimento na medida em que algo nele é fixado; e tudo o que é fixado, só no entendimento é fixado. (Fichte, 2021 [1794-5], p. 170-1, SW I: 233, GAI/2 374)

Ou seja, o absoluto, como saber de si, portanto, como saber absoluto, é o que é porque é, mas nesse captar-se a si ele não pode ser para si o que é, já que para si o absoluto só pode ser por meio da autorreflexão, de modo que ele já não é para si o que é em si, ou não pode ser ambos ao mesmo tempo sem anular-se como saber. Como reconhece Hartmann, “[...] abre-se, neste ponto, o *hiatus irrationalis* por sobre o qual a dialética só consegue, por assim dizer, saltar. A reflexão pode unicamente determinar o absoluto por meio de negações do relativo” (Hartmann, 1983 [1923], p. 89). Nesse ponto em que o absoluto, em sua origem primeira, se apresenta como incompreensível, podendo ser representado apenas como negação do relativo, Fichte parece não fazer mais do que repetir Spinoza. Mas, prossegue Hartmann,

[...] o hiato do negado está entendido como ponto positivo da unidade sintética. Todo o compreender (conceptual) é um reconstruir da “autoconstrução” originária. Daí que no ponto de origem da última o compreender tem de se anular a si mesmo. O conceito falha na compreensão do incompreensível. (Hartmann, 1983 [1923], p. 89)

Aqui a reflexão filosófica não pode apreender o absoluto no pensar, mas antes e precisamente na eliminação do próprio pensar, i.e., no aniquilamento do conceito. No ponto de origem do absoluto não há conceito porque não há distinção entre agir e pensar. O resultado da exposição da doutrina da ciência de Fichte de 1801/1802, de acordo com Hartmann, é o de que esse aniquilamento, no entanto, não tem a última palavra. Ele exprime apenas a irracionalidade do ponto de unidade. Mas de tal ponto de unidade jamais poderia surgir a luz da consciência se ela já não estivesse no absoluto: “daqui ter o absoluto de ser razão, ainda que não saber e consciência” (Hartmann, 1983 [1923], p. 90).

Já no ponto de origem, portanto, o absoluto deve ser autorreflexão e autoprodução de si mesmo como saber absoluto. Mas essa razão, ainda não-refletida, para ser para si, deve refletir-se, portanto cindir-se, de modo que o ponto de origem do saber absoluto, ou do absoluto, se torna não objeto do saber, mas somente de fé. Isso se dá justamente porque Fichte não considera possível uma coincidência ou identidade entre o saber absoluto, enquanto via epistêmica, e o próprio absoluto enquanto aquilo que ultrapassa qualquer determinação cindida pela reflexão. Nesse sentido, podemos dizer que Hegel erra o alvo quando afirma, na *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* [*Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*], que Fichte rebaixa o absoluto a um absoluto relativo e não retorna nunca a ele: “o absoluto do sistema mostra-se apenas na forma do seu aparecimento captado pela reflexão filosófica, e esta determinidade que lhe é dada por meio da reflexão, a saber, a finitude e a oposição, nunca lhe é retirada” (Hegel, 2003 [1801], p. 31, DSFSch, p. 6).⁸ Esta crítica, direcionada sobretudo à exposição de 1794/1795, teria validade se Fichte partisse em algum momento do absoluto, como afirma Hegel. Porém, essa leitura ignora que Fichte, na medida em que circunscreve o saber do absoluto ao saber possível por meio da reflexão do pensar, ou da reflexão que ocorre por meio de conceitos (do entendimento), ignora também as consequências resultantes de assumirmos não o absoluto como ponto de partida, mas antes o saber sobre o absoluto.

Para Fichte, portanto, é precisamente a possibilidade de uma reflexão não mediada pelas categorias do pensar, ou do entendimento, que é posta em questão. Em carta a Schelling de 8 de outubro de 1801, Fichte diz:

Se você tivesse a bondade de considerar [...] e ao mesmo tempo refletir acerca de como pode passar por alto (a saber, porque acedeu ao absoluto com seu pensamento de maneira imediata, sem ter em conta que é seu pensamento, e só ele, o que com suas próprias leis imanentes formou por meios ocultos o Absoluto para você) você chegaria a conhecer o verdadeiro idealismo e compreenderia como não cessa de me entender mal. (Fichte, 2011 [1801], p. 259, GA I/5 90)⁹

⁸ Utilizei, para as obras de Hegel, a edição Felix Meiner (1868–) das obras completas (*Gesammelte Werke*) de Hegel, indicando sigla e página.

⁹ Para a tradução deste trecho, me vali da excelente tradução que Luciano Utteich fornece em *No começo era o oposto: notas sobre a diferença entre Fichte e Hegel* (Utteich, 2016, p. 88-9, *nf.* 26).

Ou seja, tanto Schelling quanto Hegel (pelo menos em 1801, antes do rompimento com Schelling) consideravam que o ponto de partida privilegiado de toda filosofia transcendental deveria ser o próprio absoluto, e não algo em relação ao qual ele seria posto meramente como absoluto relativo. O que essa resposta a Schelling evidencia é que, quando, na reflexão filosófica, se pensa partir do absoluto, nunca é do absoluto que se parte, mas somente do absoluto para o saber, ou do saber absoluto. Dessa resposta também resulta, portanto, que a doutrina da ciência “[...] pode mostrar o saber só como gênese das condições de pensar o absoluto, e não gênese – ela própria – do absoluto” (Utteich, 2016, p. 78).

Ferrer, em *O sistema da incompletude: a doutrina da ciência de Fichte de 1794 a 1804*, também conduz suas investigações da exposição 1801/1802 para esse desfecho:

Da perspectiva que Fichte reassume em 1801/1802, o problema epistemológico consiste em que nenhum pensar do absoluto como ser, identidade ou diferença entre sujeito e objecto, ou entre real e ideal, pode ser dito “verdadeiro” a menos que se possa mostrar que não se trata somente de uma projecção do pensar. (Ferrer, 2014, p. 155)

A acusação de Fichte a Schelling, portanto, se mostra como um questionamento acerca da legitimidade do absoluto como ponto de partida da reflexão. De acordo com Fichte, se a reflexão tematiza o absoluto, não é o absoluto como desvinculado dessa relação o primeiro, mas antes a reflexão que o saber realiza sobre ele, de modo que é sobre ela, na medida em que reflete sobre o absoluto, que deve recair a análise. A reflexão, por sua vez, não é uma coisa, mas antes um processo, um agir. É para isso que também Ferrer chama a atenção ao comentar a resposta de Fichte a Schelling:

Conforme a sua principal descoberta filosófica, o saber é um acto, algo que é realizado sobre algo de diferente de si mesmo. Esta tese encontra-se exposta na WL de 1801/1802 mais sistematicamente do que em qualquer outra exposição anterior. O método da exposição é, na sua parte inicial, que conduz o leitor até ao “saber absoluto”, o de reflectir sobre o que está a ser feito quando algo é sabido. Trata-se sempre de dirigir a atenção para o que o sujeito está a fazer quando ele ou ela pensa ou intui algo. Este método deveria evitar os erros de toda a metafísica pré-crítica que reivindica poder predicar o absoluto sem considerar que uma tal predicação acontece sob as condições do saber. (Ferrer, 2014, p. 157)

Se, portanto, a solução de Fichte se assemelha à kantiana em seu resultado, i.e., na incomensurabilidade do absoluto, ela difere da de Kant na medida em que mostra as condições a partir das quais ela resulta: o absoluto só pode ser para si por meio do pensar finito, que nada mais é do que ele próprio na medida em que se limita em uma consciência também finita. É por meio da reflexão, condicionada pela autoposição do absoluto como consciência finita, que o absoluto pode pensar a si próprio como tal – i.e., como absoluto. Nesse pensar a si próprio por meio da reflexão, porém, o absoluto se apresenta para a reflexão como cindido entre necessidade e liberdade, de modo que essa cisão só pode ser anulada na medida em que o saber anula a si próprio e, com ele, toda e qualquer compreensão. Com isso, como é constante em seu pensamento, Fichte salva a coerência às expensas da completude, uma vez que o absoluto, em sua absolutez pré-reflexiva, não é compreensível para nós, consciências finitas; ela é salva na medida em que esse modo pelo qual o absoluto se apresenta, i.e., através de um entendimento finito e reflexivo, é a única maneira pela qual se pode ter qualquer saber que seja sobre o absoluto.

Considerações finais

Como vimos, a leitura que propus aqui nos indica uma continuidade entre os debates entre Spinoza e Leibniz, a interpretação kantiana desse debate e a *Exposição da doutrina da ciência* de Fichte de 1801/1802. Se tais elementos são suficientes ou não é algo que deixo para cada leitora avaliar. O que quis mostrar é que, no próprio debate travado por Leibniz contra Spinoza, o conflito entre a liberdade e a necessidade do absoluto é facilmente assinalável, conflito este que, com uma roupagem diferente, parece ser aquele que aparece de maneira explícita na antinomia da faculdade de julgar teleológica da Terceira Crítica de Kant, e de maneira implícita na *Exposição da doutrina da ciência* de 1801/1802 de Fichte.

A conclusão geral é que o fato do absoluto se mostrar, para o saber, como incompreensível em seu ponto de origem, não indica apenas uma limitação de nosso modo humano e finito de compreender, como parece concluir Kant, mas antes uma limitação de todo e qualquer modo de compreender, que, como saber ou compreender, ou melhor, como reflexão, já se põe desde o início como finito e situado, i.e., como refletindo sobre algo já dado, do ponto de vista fático da consciência, ou sobre algo já feito, segundo o ponto de vista genético da filosofia transcendental, ou, ainda, sobre algo que se faz enquanto simultaneamente se reflete sobre esse fazer. Dessa forma, se a imagem que temos no saber absoluto sobre o absoluto implica uma anulação do próprio saber, podemos, *mutatis mutandis*, dizer como Pascal diz no fragmento 581 de seus *Pensamentos* [*Pensées*], a saber, que o saber tem perfeições para mostrar que é a imagem do absoluto, e defeitos para mostrar que é apenas imagem.

Referências bibliográficas

- COELHO, H. S. (2024). *Idealismo e romantismo: uma história geral das filosofias do saber e da liberdade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FERRER, D. F. (2014). *O sistema da incompletude: a Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. DOI: <https://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0700-9>.
- FICHTE, J. G. (1965). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Reinhard Lauth, Hans Jacob e Manfred Zahn. Stuttgart; Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- FICHTE, J. G. (1971). *Fichtes Werke* (reimpressão fotomecânica da edição *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Berlim, 1845/1846, para os volumes I a VIII, e *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Bonn, 1834/1835, para os volumes IX a XI). Berlim: Walter de Gruyter.
- FICHTE, J. G. (1973). 'A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto'. In: _____; SCHELLING, F. W. J. von. *Escritos filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, pp. 115-155. (Coleção Os Pensadores)
- FICHTE, J. G. (2011). *De Fichte a Schelling em Jena*: Berlim, outubro de 1801. In: _____; KANT, I.; SCHELLING, F. W. J. von; HEGEL, G. W. F.. *Kant, Fichte, Schelling, Hegel: correspondência*. Traducción y notas de Hugo Renato Ochoa Disselkoe y Raúl Gutiérrez. Bogotá: Jorge Aurelio Díaz, p. 258-61.
- FICHTE, J. G. (2021). *Fundamentos de toda a doutrina da ciência*. Tradução e apresentação de Diogo Falcão Ferrer. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
- HARTMANN, N. (1983). *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEGEL, G. W. F. (1968–). *Gesammelte Werke*. 31 vols. Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Revisão da tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- HIRATA, C. (2017). *Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp. (Ensaio de Cultura, 59)
- KANT, I. (1902–). *Kants gesammelte Schriften*: editado pela Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlim: Walter de Gruyter.

- KANT, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
- KANT, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
- LEIBNIZ, G. W. (1966–). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- LEIBNIZ, G. W. (1978). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms.
- LEIBNIZ, G. W. (2004a). ‘Os princípios da filosofia ou A monadologia’. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo, SP: Martins Fontes, pp. 129-49.
- LEIBNIZ, G. W. (2004b). ‘Princípios da natureza e da graça fundados na razão’. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: _____. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo, SP: Martins Fontes, pp. 151-63.
- LEIBNIZ, G. W. (2017). *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo, SP: Estação Liberdade.
- LONGUENESSE, B. (2019). *Kant e o poder de julgar*. Tradução de João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- LOPES DOS SANTOS, L. H. (1998). ‘Leibniz e os futuros contingentes’. *Analytica*, Rio de Janeiro, RJ, v. 3, n. 1, pp. 91-121. DOI: <https://doi.org/10.35920/arf.1998.v3i1.91-121>.
- NACHTOMY, O. (2012). ‘Leibniz and Kant on Possibility and Existence’. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 20, n. 5, pp. 953-72. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2012.718868>.
- PASCAL, B. (2023). *Pensamentos*. Tradução de Christian Lesage. Campinas, SP: Kirion.
- SPINOZA, B. (2017). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- UTTEICH, L. C. (2016). ‘No começo era o oposto: Notas sobre a diferença entre Fichte e Hegel’. In: MOREIRA DA SILVA, Manuel (org.). *Ser e pensar: inícios*. São Paulo, SP: Todas as Musas, pp. 63-90.

A Autocrítica de Reinhold à Filosofia do Sujeito na Filosofia Elementar

Reinhold's Self-criticism of the Philosophy of the Subject in Elementary Philosophy

Ivanilde Fracalossi

Pós-Doutorado Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

ivcfractalossi@gmail.com

Resumo: Em fevereiro de 1797, Reinhold escreveu ao amigo Baggesen, e dias depois a Fichte, reconhecendo a insustentabilidade de sua Filosofia elementar após revisá-la para o segundo volume do *Auswahl vermischter Schriften*. Neste momento de autocrítica, preocupava-se, entre outros conceitos, com a questão relacionada ao sujeito, ao fato de não ter conseguido concebê-lo como um mero sujeito ou um eu puro. É precisamente neste ponto que concentro minha análise: compreender as razões pelas quais Reinhold passou a criticar diretamente o conceito de sujeito conforme estabelecido em seu sistema, concluindo que sua concepção tornava inevitável a pressuposição de uma origem externa e independente do objeto. Com isso, ele apresentou, simultaneamente, o problema do objeto e, como consequência, o da coisa em si. Acredito que essa investigação pode justificar sua aproximação à *Doutrina da ciência* de Fichte.

Palavras-Chave: Reinhold; Fichte; subjetividade; consciência; unidade; coisa em si.

Abstract: In February 1797, Reinhold wrote to his friend Baggesen, and a few days later to Fichte, acknowledging the unsustainability of his Elementary Philosophy after revising it for the second volume of the *Auswahl vermischter Schriften*. At this moment of self-critique, he was concerned, among other concepts, with the issue related to the subject – namely, his failure to conceive of it as a mere subject or a pure self. It is precisely this point that constitutes the focus of my analysis: to understand the reasons why Reinhold began to criticize directly the concept of the subject as established in his system, concluding that his conception made inevitable the presupposition of an external and independent origin of the object. In doing so, he simultaneously introduced the problem of the object and, as a consequence, that of the thing-in-itself. I believe that this investigation can justify his rapprochement with Fichte's *Doctrine of Science*.

Keywords: Reinhold; Fichte; subjectivity; consciousness; unity; thing-in-itself.

Recebido em 7 de abril de 2025. Aceito em 11 de junho de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2 dez. de 2025, p. 66 - 74 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i2.99170

1. Introdução: a perspectiva do sujeito na teoria da representação

Nas várias etapas da Filosofia elementar, Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) atribui um papel ao sujeito dentro de sua teoria tentando conciliar a sua liberdade incondicionada com as posições sistemáticas de que tanto a filosofia teórica quanto a prática saíam de uma mesma raiz, ou seja, da proposição da consciência (*Satz des Bewusstseins*). Em seu *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação*¹, apresenta o sujeito na mesma configuração kantiana, i.e., como produtor das formas na relação forma (unidade) e matéria (o diverso). O “eu penso” em Reinhold, numa posição de reflexão para avaliar o que ocorre na consciência, torna-se um termo inevitável para produzir as modificações na consciência.

Na estrutura de seu sistema, a base da faculdade de representação é a consciência, cujo princípio é a possibilidade bem determinada para o sujeito representante representar, pois na consciência, a representação é distinta do sujeito e do objeto, como também reportada a ambos, pelo sujeito” (Cf. REINHOLD, 2003, cap. III, parte I, § I). A efetividade de uma representação acontece devido às ações de *relacionar* e *distinguir* esses três elementos na consciência.²

A princípio, com esta descrição do fato da consciência, o texto expõe uma ligação da consciência com a representação insinuando que entre ambas não há prioridade de uma ou de outra. No entanto, o início do terceiro livro do *Ensaio* revela que a consciência em geral é essencialmente diferente da representação em geral, ela é mais ampla porque comporta a representação, uma vez que é nela que o sujeito e o objeto são distintos da representação (Cf. REINHOLD, 1963, p. 323). O próprio sujeito é representável porque a receptividade e a espontaneidade fundadas nele constituem a faculdade de representação, constituem o fundamento de toda representabilidade, inclusive a do próprio sujeito. Mas a representação daquilo que o sujeito é em si é completamente impossível, bem como a representação do objeto em si, porque os predicados representáveis não são predicados da coisa em si.

A representação deve já conter o fundamento da possibilidade da distinção do objeto e do sujeito, e esse fundamento se encontra apenas na diversidade. O argumento do parágrafo XXI da *Fundamentallehre*³ (REINHOLD, 2003) diz que “no sujeito representante, as formas da receptividade e da espontaneidade são dadas *com* e *na* faculdade de representação, da qual elas constituem a natureza, portanto, elas estão presentes antes de toda representação”. Ou seja, importante salientar, as formas estão presentes na representação antes da efetivação desta. A receptividade só constitui a faculdade de representação por sua *forma* enquanto poder de receber um diverso, o mesmo acontece com a espontaneidade enquanto faculdade de ligar o diverso. Com efeito, essas formas são também inseparáveis da faculdade de representação e estão presentes no sujeito representante com e graças a esta. Portanto, antes de ter uma representação efetiva, é preciso que o sujeito da consciência tenha receptividade (faculdade de receber a diversidade da matéria determinada) e espontaneidade (faculdade de produzir a unidade do diverso dado). A natureza subjetiva da matéria na representação depende do quanto e como o sujeito é afetado de fora, i.e., além dos fundamentos *a posteriori*, que são dados através da experiência como tal, existem os fundamentos *a priori* ou transcendentais que “precisam ser pressupostos no sujeito antes da experiência como uma condição para tornar a experiência possível” (REINHOLD, 2004, p. 9).

¹ *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Doravante Versuch.

² Essas duas ações ensejaram uma das objeções de Schulze na sua obra *Enesidemo* (1792), onde alegou que o princípio de consciência não se determina a si mesmo como afirma seu autor, porque sua formulação requer outros conceitos, como o *relacionar* e o *distinguir*. A distinção entre os três elementos da consciência não se dá num plano objetivo e real, mas num plano subjetivo. Os conceitos de sujeito, objeto e representação estabelecidos pelo princípio de consciência são determinados pela ação de distinguir e relacionar, logo, tal princípio é uma proposição indeterminada, diz Schulze.

³ *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie - Fundamentallehre* (Nova exposição dos momentos principais da Filosofia elementar). Ensaio que constitui a primeira parte do terceiro capítulo do volume I das *Contribuições para a correção de mal-entendidos anteriores dos filósofos* (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen – Beiträge I*).

Dessa forma, cada representação deve incluir um elemento que se relacione ao objeto (a matéria – aquilo que, no objeto representado, pertence à representação) e outro que se relacione ao sujeito, sendo ambos distintos entre si e em relação à representação na consciência. A matéria só recebe a forma na mente, transformando-se em representação por meio desse processo. Essa representação, por sua vez, apresenta ao sujeito da consciência o objeto a que se refere, mas apenas na forma assumida pela matéria correspondente ao objeto na mente. Essa forma não pode ser dissociada da matéria sem que a representação, e consequentemente a consciência do objeto, seja eliminada.

Nessa configuração, torna-se inviável que sujeito e objeto compartilhem a mesma origem. Apenas a forma (aquilo que permite que a representação se relacione com o sujeito) pode surgir da faculdade do sujeito. Já a matéria (elemento da representação que remete ao objeto e que nela pertence ao próprio objeto) não pode derivar dessa faculdade, devendo ser *dada* a ela. Por isso, a representação não pode ser atribuída exclusivamente ao sujeito, pois há algo nela que não é produzido na mente, mas sim dado.

Esse elemento dado é pressuposto na ação do sujeito e pertence ao objeto. “É a combinação do dado da matéria com a produção da forma sobre essa matéria que constitui, de fato, a história da geração de cada representação” (REINHOLD, 1963, p. 257). No entanto, há um problema nessa estrutura: Reinhold, no início do segundo livro do *Versuch* (1963, p. 219), ao definir o conceito de representação em três níveis – amplo, estrito e mais estrito – mantém o sujeito e o objeto apenas ao sentido amplo. Assim, ao remover o sujeito e o objeto das representações em sentido estrito e mais estrito (ou puro), atribuindo-os às condições externas da representação, o autor os individualiza, e a possibilidade de relação entre sujeito e objeto se mostra apenas de maneira ocasional.

No parágrafo XVIII do mesmo livro do *Versuch*, Reinhold esclarece que, em uma representação na qual o sujeito representante se representa a si mesmo, atuando simultaneamente como sujeito e objeto (*Objekt*) da representação, só é possível porque o sujeito se distingue de si mesmo enquanto objeto na medida em que é *sujeito* desta representação. Ele se pensa como representante e representado distintamente, em qualquer das referências da representação propriamente dita.

Enquanto representante, o sujeito se pensa como *resultado* da ação exercida na representação. Enquanto representado, ele não é produto dessa ação, mas algo dado na representação. Caso contrário, seria necessário que ele tivesse criado a si mesmo em sua própria representação, o que seria contraditório. Além disso, dado que cada sujeito é fundamento do predicado (considerando receptividade e espontaneidade como partes integradas da faculdade de representação), ele é também o predicado do sujeito representante. Nesse contexto, o sujeito deve ser entendido como o fundamento tanto da receptividade quanto da espontaneidade. Porém, ele continua sendo representável apenas como o fundamento *lógico* da faculdade de representação, um sujeito que oferece apenas o *substrato lógico* para o predicado.

Esta é uma crítica a Kant a respeito do eu que se pensa e se intui como fenômeno sem diferenciar-se como sujeito e objeto.

O sujeito distinto da faculdade de representação nunca pode ser representado como o fundamento *real* (*reell*) da faculdade de representação. *Receptividade e espontaneidade*, na medida em que estão presentes no sujeito em si como distinto da representação, devem comportar-se em toda recepção da matéria e em toda a produção da forma somente como *aquela que recebe e que produz*. Elas devem ser *sujeito* em toda representação e nunca podem, enquanto isso, ser *objeto*. O representante, na medida em que é o *sujeito* de toda *representação*, nunca pode ser o representado, tampouco quanto o olho é capaz de ver a si próprio (REINHOLD, 1963, pp. 272-4).

É importante observar a ênfase atribuída ao sujeito na teoria de Reinhold, ainda mais acentuada que em Kant. Assim como em Kant, a consciência é sempre “minha consciência”. O sujeito, nesse contexto, surge em dois papéis distintos: primeiro, como a forma da representação (substrato lógico), que é a unidade que conecta o diverso; e segundo, como uma presença em si mesma, elemento subjetivo onde todas as representações se

inscrevem. Essa presença em si está intimamente ligada ao “eu penso” e acompanha todas as modificações do espírito, pois é pela ação do sujeito que os três elementos da consciência⁴ se reportam um ao outro.

Reinhold também fala de consciência distinta (*deutliches Bewusstsein*), noção que deve ser entendida no sentido de autoconsciência ou eu. Descreve esse tipo de consciência como desempenhando a função de autoafecção do sujeito representante, ou seja, a função de tornar-se consciente das formas inerentes de intuição e pensamento. Em aspectos estruturais, isso deve ser entendido como uma relação consigo mesmo e, portanto, no contexto da estrutura da consciência, como uma identidade imediata entre sujeito, objeto, espontaneidade e receptividade (REINHOLD, 1963, pp. 333-37).

1.1.O sujeito absoluto na teoria da representação

No final do *Versuch*, na teoria da razão, Reinhold assume o sujeito absoluto como o elemento comum que constitui tanto a base subjetiva para as aparências do sentido interno quanto a base objetiva para as aparências do sentido externo. Apenas na consciência clara a multiplicidade gerada pela afecção e apresentada sob a forma do sentido interno (as mudanças em nós) pode ser transformada em um objeto do sentido interno. É também por meio dessa consciência que a representação adquire uma unidade subjetiva, conectando-se à entidade representante e existindo nela (o sujeito lógico), embora essa unidade e conexão sejam condicionadas.

Entretanto, a unidade subjetiva incondicionada das representações é determinada exclusivamente pela razão na consciência distinta. Neste nível, as representações são relacionadas ao eu representado, que só pode ser concebido como sujeito absoluto da faculdade de representação *a priori*. Esse sujeito, por sua vez, só pode ser pensado pela razão, já que não pode ser determinado por nenhum predicado representável em uma intuição. Em outras palavras, a marca do sujeito não pode ser vinculada ao eu representante por meio de qualquer intuição.

Dessa forma, o sujeito da faculdade de representação não é diretamente representável pelo entendimento, mas apenas pela razão, e não pode ser concebido como algo determinável no espaço e no tempo, mas apenas como um sujeito absoluto. Como tal, ele jamais pode ser “o dado”, já que deve ser pressuposto em toda experiência do “ser dado”, distinguindo-se do próprio dado. Neste sentido, ele nunca pode ser intuído, e a representação em que ele pensa a si mesmo é apenas um produto da autoatividade da razão. A consciência e o conhecimento só se tornam possíveis por meio da distinção entre o sujeito representante e tudo o que pode ser intuído no espaço e no tempo, “e a entidade representante não pode ser concebida nem como algo intuído no espaço nem como algo intuído no tempo. Sua representação como sujeito torna-se, então, a tarefa da mera razão” (REINHOLD, 1963, p. 534).

Consequentemente, a marca do incondicionado não corresponde a uma substância cognoscível ou determinada no espaço e no tempo, como ocorre com os objetos do sentido externo, que são organizados no esquema da substancialidade por meio do conceito. Em vez disso, essa marca está diretamente relacionada ao sujeito representante representado, “e o eu representante pode ser representado apenas por meio de uma Ideia, no mais estrito sentido, como sujeito absoluto” (REINHOLD, 1963, p. 537). Assim, é apenas em relação ao que é produzido pela mera razão nas representações que o sujeito adquire a marca de fundamento absoluto.

Porém, esta atividade da unidade racional não se sustenta na teoria da faculdade da razão. As objeções foram muitas, como por exemplo, a de que no terceiro nível de espontaneidade⁵, Reinhold não consegue

⁴ Os três elementos são: representação, sujeito e objeto.

⁵ Reinhold estabelece graus de espontaneidade na estrutura transcendental da representação. A representação *sensível* expressa o primeiro grau de representação, que surge imediatamente do modo pelo qual sua receptividade é afetada. Nesta representação a

cumprir o requisito de que em toda representação tem de haver forma e matéria, pois aí só existe a forma (LAZZARI, 2004, pp. 161-2).

2. Reinhold e o dilema entre unidade e liberdade: a revalorização do sujeito

No final do *Versuch* Reinhold se depara com a dificuldade em conseguir a mediação entre a unidade sistemática e a liberdade, percebendo que teria de escolher entre a unidade sem liberdade ou a liberdade sem unidade. Contudo, ambas estavam intrinsecamente ligadas e faziam parte de seu projeto desde o início. Optou, então, em reconfigurar a estrutura de sua teoria. Separa a liberdade da razão prática, pois acreditava ser esta herança kantiana que o atrapalhava na busca do princípio incondicionado de todo o saber. Nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*⁶ de 1792, Reinhold afirma que se a vontade depende da razão prática, de qualquer tipo que ela seja, não é liberdade, mas antes, a sua restrição. À razão prática pertence apenas o estabelecimento da lei, e à liberdade pertence a execução dessa lei; só a liberdade (e não a razão prática) age moralmente, e a autonomia da vontade “não consiste meramente na razão dando a lei, em que, de fato, a pessoa opera autoativamente, mas de forma involuntária, e sim na autodeterminação da vontade para esta lei, à qual ela se liga” (REINHOLD, 2008, p. 187).

A partir de 1792, seu interesse está mais voltado à parte prática da Filosofia elementar. Apresenta, portanto, o conceito de liberdade como uma das primeiras proposições da moralidade e do direito natural, e outra compreensão do sujeito tornou-se significativa. Dentro deste quadro de seu sistema, ele definiu e expôs caracterizações de representação do desejo (*vorstellendes Begehren*), da volição e da ação. Admitiu, então, que era necessário dar mais peso ao conceito de sujeito na formulação dos elementos fundamentais do sistema do que havia assumido inicialmente. Sob este enfoque, é vital prestar atenção ao sujeito ou à faculdade de um sujeito que se manifesta no livre arbítrio. Por um lado, o motivo desta mudança pode ser encontrado na sua percepção de que a consciência concorre com uma função autorreflexiva e transcendental desde o início, e que esta função tem de ser atribuída ao sujeito. Por outro lado, é importante notar que Reinhold recorreu a uma integração do eu prático, disposto e livre na sua vontade, onde esta é a faculdade de autodeterminação pelo poder de escolha a favor ou contra a lei prática (Cf. REINHOLD, 2008, p. 188).

Kant negou a liberdade para ações imorais porque demonstrou primeiro que a razão pura é autoativa na legislação moral, e que a lei estabelecida unicamente pela razão pura é o fundamento objetivo determinante de um ato moral. Dessa forma, ele tomou a autoatividade da razão pura como liberdade da vontade moral em si. Ao contrário, segundo a nova filosofia proposta por Reinhold, toda ação da vontade é moral e imoral, e nenhuma pode ser concebida como indiferente uma da outra. Liberdade da vontade, arbítrio [ou poder de escolha] e moralidade são inseparáveis um do outro (Cf. REINHOLD, 2008, pp. 205-6).

Em seu ensaio escrito logo depois das *Briefe II: Sobre a diferença entre o bom entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos*⁷, Reinhold conclui que “há uma autoconsciência empírica como um fato da experiência interna e externa e, por meio dela, o sujeito

espontaneidade é bem mais passiva que ativa, ela gera a si própria ativamente e sua ação é *apreensão*, ação que coincide com o dado. O segundo grau já é uma espontaneidade ativa do *conceito*, e a matéria dessa representação não é o dado imediatamente afetado como a do primeiro grau, ou matéria crua, como Reinhold a chama, mas a matéria que já recebeu a forma da representação, isto é, já foi processada pela espontaneidade e, por conseguinte, já é representação, pois age numa multiplicidade já representada. O terceiro e mais elevado grau de representação fica por conta da razão e é uma espontaneidade ativa da *Ideia*, que produz através dos conceitos do entendimento.

⁶ *Briefe über die kantische Philosophie*. Doravante *Briefe II*.

⁷ *Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens*. Escrito em 1792 e publicado em 1794 no segundo volume de sua obra *Contribuições para a correção de mal-entendidos anteriores* (*Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse*).

representante é representado como conectado à organização como pessoa⁸, e as mudanças que ocorrem na organização são pensadas como localizadas na pessoa” (FRACALOSS, 2024, introdução, p. 128). Ou seja, este ponto de vista difere um pouco daquele que ele defendeu por volta de 1791, período em que assumiu a autoconsciência como um fato da experiência interna que tinha de ser distinguida da autoconsciência empírica no sentido de um fato da experiência interna e externa.

Contudo, no final deste texto Reinhold se pergunta:

se e em que medida o *sujeito*, como *coisa em si*, também é independente da *organização* como *coisa em si*; se o que está na base da representação que temos do *sujeito*, *fora* dela e *fora* da faculdade do *sujeito*, é diferente ou não daquilo que está na base da representação que temos da *organização*, *fora* dela e das faculdades da mente que lhe pertencem?” (REINHOLD, 2024, p. 145).

Conclui que esta pergunta não tem uma resposta plausível, i.e., saber se o *sujeito* como *coisa em si* e o *objeto* ou a *organização*⁹ como *coisas em si* são ou não *coisas distintas* leva a uma contradição, porque esta pergunta pressuporia que o *sujeito* e a *organização*, que conhecemos apenas pela representação e, conseqüentemente, apenas *como coisas representadas*, possam ser conhecidos sem representação e como *coisas em si*. E ele já havia afirmado que a *coisa em si* não é cognoscível porque não é representável, não tem a forma da representação.

Talvez seja esse o problema que o fez investigar a filosofia de Fichte. Os novos direcionamentos para o conceito de *sujeito* dentro do quadro da Filosofia elementar não foram suficientes, já que fica claro que Reinhold tem dificuldades para inserir a filosofia prática dentro de seu sistema com a estrutura estabelecida na Filosofia elementar,

pois esta concebeu apenas o conceito de transcendental como condicionado pelo empírico e, portanto, não como algo incondicionado. Em outras palavras, a Filosofia elementar não conseguiu fornecer um conceito para um “âmbito comum superior” do transcendental e do empírico. Com isso surge o problema relacionado à incondicionalidade ou unidade, pois o seu sistema, baseado na consciência, perdera o conceito preciso tanto do incondicionado quanto da unidade do transcendental e do empírico (BONDELI, 2020, p. 127).

3. Consciência e autoconsciência: transição e limite no horizonte fichteano

A literatura aponta que, além da revisão de sua Filosofia elementar realizada para o segundo volume do *Auswahl vermischter Schriften*, que revelou a Reinhold contradições insolúveis de seu sistema, as críticas de Jacob Sigismund Beck em seu *Einzigmöglicher Standpunkt*, publicado em 1796, também desempenharam um papel significativo nesse contexto. Como destacamos na introdução deste artigo, a teoria de Reinhold, fundamentada no princípio da consciência, baseava-se em um fato empírico, o que impossibilitava deduzir a matéria objetiva ou empírica e explicar sua relação com o transcendental sem recorrer à *coisa em si*, algo que sua própria filosofia considerava não representável.

Ao estudar as críticas de Beck, Reinhold concluiu que sua abordagem falhava em justificar a objetividade das representações empíricas dentro dos limites da consciência. Embora tenha tentado usar o conceito kantiano de *noumenon* como fundamento da matéria, percebeu que esta solução era insuficiente, pois o *noumenon*, sendo apenas um conceito da razão, não podia explicar a origem externa. Assim, a *coisa em si* tornava-se a única explicação possível para a objetividade da matéria empírica; mas isso criava uma contradição pois, ao atribuir-lhe um papel positivo como fundamento da matéria, ela se tornava representável, o que contradizia os próprios princípios da Filosofia elementar de não representabilidade.

⁸Ver mais sobre o conceito de pessoa em *Briefe II*, pp. 136s. Entre os textos de 1789 e 1792 ocorre uma mudança no estatuto do conceito de *sujeito*. Aqui já não se trata de um *sujeito* como substrato lógico, mas de um *sujeito* como pessoa, que decide entre as ações conformes ou contrárias à lei moral.

⁹“Toda disputa seria aqui impossível se não fosse pelas partes, mesmo que fosse apenas por meio de um acordo tácito, mesmo sem saber ao certo elas próprias sobre algo que não estivessem de acordo, que chamam de representação, e que distinguem de outro algo sobre a qual discordam, que é a organização”. (Reinhold, 1963, pp. 198-9)

Diante destas dificuldades, Reinhold tinha de buscar uma alternativa viável, a qual foi encontrada na *Doutrina da ciência*. A obra de Fichte oferecia uma solução mais consistente ao deduzir todo o sistema filosófico do eu puro, sem a necessidade de pressupor a coisa em si. Este método explicava a objetividade da matéria empírica como derivada da autoposição do eu e da contraposição do não-eu, integrando o transcendental e o empírico em um sistema único e coerente, que superava as limitações da Filosofia elementar. Isso marcou, para Reinhold, o reconhecimento da superioridade do idealismo fichteano e a inadequação de seu sistema original. Tal transição marcou uma virada expressiva na trajetória filosófica de Reinhold, consolidando a obra de Fichte como uma solução para os problemas que haviam comprometido seu sistema anterior (Cf. IMHOF, 2020).

O próximo passo, então, consistiu em inverter esta direção e derivar a estrutura da consciência do princípio do sujeito autoativo ou eu absoluto nos padrões fichteanos. A relação fundamental entre sujeito, representação e objeto, elemento central na Filosofia elementar, deveria agora ser concebida como um produto da tese, antítese e síntese como funções originais do eu puro. Esse desenvolvimento sucessivo em direção à sua nova perspectiva do sujeito, pode ter sido fruto do contexto dessa ideia de identidade que Fichte vinha desenvolvendo desde 1790, cujo conceito de consciência era caracterizado por uma identidade imediata entre o sujeito e o objeto. Para Reinhold, esta é uma mudança difícil, pois é preciso abrir mão de sua alegação de que a base de todo conhecer estava nos axiomas da consciência. Como entender agora que eles devem derivar do eu absoluto, ou seja, como justificar a primazia do sujeito ou da autoconsciência sobre a consciência?

Essa suposição parece ser razoável porque a consciência entendida no sentido de uma identidade imediata entre sujeito e objeto é prerreflexiva ou superreflexiva, o que significa que a autorrelação, em última análise, vai além de uma relação entre sujeito e objeto. A autoconsciência associada à reflexão é, portanto, superior à consciência. [...] No entanto, uma objeção a essa explicação pode ser que, embora a autoconsciência, conforme desenvolvida por Reinhold e Fichte, seja de fato prerreflexiva ou superreflexiva por natureza, ela não tem necessariamente uma função de justificação, derivação ou cognição dentro do sistema geral. É possível que ela simplesmente desempenhe a função de acompanhar a consciência e levá-la à cognição (BONDELI, 2020, p. 134).

No verão de 1794, Reinhold escreve a seu amigo dinamarquês Baggesen e, entre outros assuntos, confirma que qualquer transgressão além da consciência seria igual a um ‘salto mortal’ metafísico. Defende que a autoconsciência desempenha a função de conferir presença às formas que existem no sujeito representante, o que prepara o solo para o conhecimento. Na concepção de Fichte, que estava preocupado com o autoconhecimento que fornece a base para todos os outros conhecimentos, a autoconsciência é considerada a autoridade suprema do conhecimento. Isso nos leva a crer que, na sua transição para Fichte, Reinhold estava mais interessado na incondicionalidade (*Unbedingtheit*) do eu fichteano e menos na estrutura autorreferencial do eu. “Isso é consistente com o fato de que a virada de Reinhold foi orientada principalmente para a filosofia dos princípios de 1794 de Fichte, e não para seus pensamentos sobre a consciência no sentido de intuição intelectual que se tornou dominante em 1797” (BONDELI, 2020, p. 135).

A elevada significação do sujeito, que está implícita na possibilidade de pensá-lo como incondicionado, tinha sido defendida por Reinhold na primavera de 1796 na primeira parte de seu *Auswahl vermischter Schriften*, no ensaio *Über den Einfluß der Moralität des Philosophen auf den Inhalt seiner Philosophie*. De acordo com este ensaio, a autêntica filosofia que está por vir deverá formular tanto as leis incondicionadas do conhecimento, na filosofia teórica, como a lei incondicionada do livre arbítrio, na filosofia prática. É preciso mostrar, no entanto, que todas essas leis estão fundamentadas no eu, pois têm de ser consideradas como expressões da autoatividade incondicionada do sujeito.

Embora este projeto filosófico mude o foco principal para o sujeito incondicionado, e apesar de não haver mais menção a um princípio da consciência, Reinhold sustentou que essa abordagem não ia além do ponto de vista do sujeito. Ele não afirmou que a estrutura da consciência deveria ser entendida como um produto do eu incondicionado. Muito pelo contrário: na sua opinião, a verdade fundamental (*Grundwahrheit*) da autêntica filosofia ainda poderia ser encontrada na “distinção do nosso eu como sujeito incondicionado e livre

da experiência interior e exterior de todos os meros objetos da experiência exterior” (REINHOLD, 2016, p. 32). Esta distinção também é produzida pelo entendimento comum espontaneamente pela autoconsciência. A diferença entre o sujeito e o objeto que é, de acordo com o princípio da consciência, característica da estrutura básica da consciência, continua assim a ser o fato fundamental e servem como ponto de partida irredutível da filosofia como um todo.

Isso nos leva ao intrigante texto de Radrizzani (2020), que defende que a transição de Reinhold a Fichte se deu mais pelo fato de que ele buscava, de forma estratégica, manter a relevância de sua filosofia original frente à ascensão de novas ideias, sem abraçar totalmente os princípios de Fichte. Apesar de adotar temporariamente elementos da *Doutrina da ciência*, Reinhold nunca internalizou a dinâmica transcendental de Fichte, permanecendo atado à estrutura dualista de sua filosofia inicial. O mesmo se deu com as críticas e propostas formuladas por Maimon, voltadas à superação do dualismo kantiano, e que Reinhold não chegou a incorporar completamente. Isso reforça a visão de que o velho professor de Jena e Kiel fora reticente em realizar uma transição completa para o transcendentalismo.

No debate sobre o egoísmo metafísico atribuído a Fichte, vale ressaltar a crítica de Reinhold ao subjetivismo da *Doutrina da ciência* e sua relação com a teoria da intersubjetividade. Ainda que Reinhold tenha tido contato com essa teoria nos escritos de Fichte, ele não a explorou em profundidade, especialmente ao se aliar a Bardili, que desprezava o tema. Essa postura limitada foi amplamente criticada, com Schelling desqualificando a filosofia de Bardili e, indiretamente, a decisão de Reinhold em seguir esse caminho. Radrizzani conclui que Reinhold nunca foi um verdadeiro transcendentalista, permanecendo fiel ao dualismo de sua Filosofia elementar e incapaz de absorver por completo as inovações filosóficas de Fichte. Seu legado, apesar das críticas, ainda é lembrado em Jena, mas sua hesitação em adotar mudanças profundas comprometeu seu impacto no desenvolvimento da filosofia transcendental.

4. Conclusão

A trajetória filosófica de Reinhold entre 1797 e 1799 reflete uma busca intensa por respostas às limitações de sua Filosofia elementar, aliada a uma tentativa de integrar as influências kantianas e fichteanas em uma nova síntese. Essa transição foi marcada por uma revisão crítica de sua concepção do sujeito, da coisa em si e do papel da razão prática, culminando em um movimento que o afastou das filosofias de Kant e Fichte em direção ao que denominou realismo racional.

Reinhold destacou-se ao questionar a primazia da autoconsciência pura defendida por Fichte ao propor uma abordagem mais equilibrada, na qual o sujeito fosse compreendido tanto em seus aspectos empíricos quanto transcendentais. Com o propósito de alcançar uma unidade entre a razão prática e teórica, reconhece a centralidade da liberdade moral e do sujeito ativo na constituição da realidade. Sua reflexão sobre a coisa em si e o *noumenon* também revelou uma tentativa constante de superar as contradições de seu sistema inicial, apontando para uma visão mais integrada do papel da razão na experiência e na moralidade.

Em última análise, a transição filosófica de Reinhold, apesar de complexa e marcada por conflitos, contribuiu para o desenvolvimento do idealismo alemão ao explorar novas formas de reconciliar fé, conhecimento e prática moral. Seu legado filosófico permanece como um elo significativo na evolução da filosofia pós-kantiana, e oferece percepções valiosas sobre os desafios e possibilidades de um sistema filosófico unificado.

Referências bibliográficas

BECK, J. S. (1796). *Einzigmöglicher Standpunkt*, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß. Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben, Vol. 3: Riga.

BONDELI, M. (2020). “Reinhold’s transition to Fichte”, in *Reinhold and Fichte in Confrontation. Reinholdiana* Vol. 4. Edited by Martin Bondeli and Silvan Imhof: Berlin/Boston.

FRACALOSSI, I. (2024). Introdução de *Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos*. Curitiba: Studia Kantiana, V. 22, N. 1.

IMHOLF, S. (2020). “The ‘weak side of critical philosophy’ or why Reinhold abandoned his Elementarphilosophie”, in *Reinhold and Fichte in Confrontation. Reinholdiana* Vol. 4. Edited by Martin Bondeli and Silvan Imhof: Berlin/Boston.

LAZZARI, A. (2004). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*: Luzern – Neapel: Frommann- Holzboog.

RADRIZZANI, I. (2020). “Ist Reinhold je Transzendentalphilosoph gewesen? ”, in *Reinhold and Fichte in Confrontation. Reinholdiana* Vol. 4. Edited by Martin Bondeli and Silvan Imhof: Berlin/Boston.

REINHOLD, K. L. (2016). *Auswahl vermischter Schriften I* (RGS 5/1). Hg. von Martin Bondeli und Silvan Imhof. Basel: Schwabe Verlag.

REINHOLD, K. L. (2003)- *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band I. Hg. von Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner.

REINHOLD, K. L. (2003a)- *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band II. Hg. von Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

REINHOLD, K. L. (2008). *Briefe über die kantische Philosophie*. Band II. Hg. von Martin Bondeli. Basel: Schwabe Verlag, 2008.

REINHOLD, K. L. (2024). *Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos*. Tradução de Ivanilde Fracalossi. Curitiba: Studia Kantiana, V. 22, N. 1.

REINHOLD, K. L. (1963). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHULZE, G. E. (1996). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hrsg. von Manfred Frank. Hamburg: Felix Meiner.

***“Fichte ensina o mistério do experimental”:
a doutrina da ciência como idealismo mágico
em Friedrich von Hardenberg (Novalis).***

***“Fichte teaches the mystery of experimenting”: the science of knowledge as
magical idealism in Friedrich von Hardenberg (Novalis).***

Gabriel Almeida Assumpção
Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)
gabrielchou@gmail.com

Resumo: A obra filosófica de Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801) apresenta influências filosóficas diversas, como Plotino, Schiller, Kant e Leibniz. A influência mais famosa, contudo, é Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Ao longo dos anos 1790, nota-se um deslocamento de noções fichteanas para o pensamento próprio de Hardenberg e para os interesses profissionais (mineralogia), místicos (teosofia, neoplatonismo) e artísticos (poesia) dele. Observamos uma presença peculiar de Fichte nos escritos tardios de Friedrich von Hardenberg, notavelmente na obra *O esboço geral*, de 1797-1798, deslocando ideias fichteanas para campos como a magia. Embora a influência de Plotino leve Hardenberg a se distanciar mais de Fichte, seu interesse neste pensador continua expressivo, a doutrina da ciência se tornando ferramenta valiosa na formação do saber enciclopédico. Investigaremos, assim, quais sentidos a doutrina da ciência passa a adquirir no pensamento “tardio” de Hardenberg em dois temas para os quais é deslocada: magia e enciclopédia.

Palavras-Chave: Doutrina da ciência; enciclopédia; Fichte; idealismo mágico; Novalis.

Abstract: Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801)’s philosophical work displays many different philosophical influences, such as Plotinus, Schiller, Kant, and Leibniz. The most famous influence, however, is Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Throughout the 1790s, one can notice the displacement of Fichtean conceptions to Hardenberg’s thoughts and interests, whether professional (mineralogy), mystical (theosophy, Neoplatonism), or artistic (poetry). In previous research, we have observed a peculiar presence of Fichte in Novalis’ late writings, particularly in his work *The General Draft*, from 1797 to 1798. This has accompanied a displacement of Fichtean ideas to fields such as magic. Even though the influence of Plotinus leads Hardenberg to distance himself from Fichte, his interest in him is still expressive, in such a way that the science of knowledge becomes a tool in forming an encyclopedia. Thus, we aim to investigate which senses the science of knowledge acquired in Hardenberg’s “late” thinking: magic and encyclopedia.

Keywords: Encyclopaedia; Fichte; magical idealism; Novalis; science of knowledge.

Recebido em 21 de novembro de 2024. Aceito em 26 de junho de 2025

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2, dez. de 2025, p. 75 -83 / ISSN: 2179-7412
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v22i2.97610>

Introdução

Quando se fala da relação entre Fichte e Friedrich von Hardenberg, ou Novalis (1772-1801), o foco costuma ser nos cadernos de Hardenberg com anotações sobre o pensamento de Fichte (1762-1814) e outros temas filosóficos, que ficaram conhecidos como *Estudos sobre Fichte* (1795-1796). Porém, Hardenberg estudou não apenas Fichte, mas diversos outros filósofos, entre os quais Plotino, Leibniz, Schiller e Kant. Seu pensamento também foi marcado pela teosofia, notavelmente Jakob Böhme (1577-1654) e Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). Essa mescla de influências com a cabala e a alquimia conduziram à formulação do idealismo mágico de Hardenberg, segundo o qual o filósofo é capaz de conjurar forças da natureza, iniciando pelo controle voluntário de seu próprio corpo. Hardenberg se inspira em uma tradição que remete aos gregos antigos e, também, à astronomia dos sumérios e, nesse contexto, temas como a pedra filosofal, a quadratura do círculo, o estado livre e a medicina medieval são símbolos do mesmo ideal: a ciência completa a poética (BARK, 1999, p. 473; GAIER, 1970, p. 4).

Geralmente, críticos do idealismo mágico veem a magia em como metáfora para o fazer poético, o uso da imaginação, entre outros. Isso é feito até mesmo por um teórico de peso como Bruce Haywood (1959, p. 16), um dos raros pesquisadores a integrar obra filosófica e obra poética de Friedrich von Hardenberg. Ele pensa que o idealismo mágico é apenas a capacidade de representação metafórica das coisas. Em linha de interpretação semelhante, Scarfia (2020, p. 5-7) se dedica a uma leitura de Hardenberg somente a partir dos *Estudos sobre Fichte* (1795-96), buscando banir a imagem de Hardenberg como “idealista com traços religiosos” – sendo que a própria tradição idealista, como veremos abaixo, enraíza-se em solo profundamente religioso, como a teosofia cristã.

Scarfia (2020, p. 7) apresenta Hardenberg como um pensador que não recai em posição dogmática, deixando de lado toda a produção de Novalis a partir de 1797, e também seus poemas, cujo conteúdo é profundamente filosófico e que contém, no *Esboço geral* de 1798-1799, não só críticas ao idealismo de Fichte, mas uma influência cada vez maior de Plotino. No outono de 1798, Novalis estuda o *Espírito da filosofia especulativa* (*Geist der spekulativen Philosophie*, 1791-1797), de Dietrich Tiedemann, e passa a conhecer Plotino. Tiedemann, reconhecendo e apresentando os progressos imensos da tradição iluminista, também torna clara a tradição de teorias da emanção. Novalis estuda Tiedemann como manancial para suas reflexões sobre cabala, teosofia e magia (GAIER, 1970, p. 109-110). Essa “descoberta” de Plotino proporcionou a Hardenberg uma expansão à forma de fazer filosofia, assim como a obra de Kurt Sprengel, *Tentativa de uma história pragmática da farmacologia* (*Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*, 1792ss) (UERLINGS, 1991, p. 131).

As interpretações de Haywood e de Scarfia não se mostram, portanto, apenas incompletas, mas também descuidadas no que tange às várias fontes místicas de que o filósofo, inspetor de minas e poeta alemão se serviu: a cabala, a teosofia, a alquimia, entre outras. Estudos que fazem mais justiça à obra de Hardenberg como um todo são, por exemplo, o de Moosburger (2017), que investiga corroborações, na obra poética, da dimensão mística e religiosa do pensamento de Hardenberg, e o de Losso (2020, p. 133), que reconhece o valor do idealismo mágico no pensamento de Hardenberg e o papel de Hermes Trimegisto na constituição desse saber teórico:

(...) Quando Novalis caracteriza os encantos da era medieval, está se referindo, sub-repticiamente, a toda uma linhagem que vai de nomes da filosofia antiga, como Plotino (205-270), e medieval, como Pseudo-Dionísio Areopagita (*Corpus Dionysiacum*, escrito entre 485 e 528), até Marsilio Ficino (1433-1499), Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1541), Giordano Bruno (1548-1600), chegando a Jakob Böhme (1575-1624), isto é, ao neoplatonismo cristão e renascentista. Novalis tem grande simpatia por diferentes manifestações da espiritualidade: o ascetismo, a mística cristã e o hermetismo, mas a influência neoplatônica, com sua cosmologia anagógica e analógica, perpassa todos eles (LOSSO, 2020, p. 134).

Dessas fontes, daremos mais atenção a Plotino (205-270) e a Böhme. Especula-se que o gosto de Hardenberg pela Idade Média seja influência de Schiller, que lecionou história medieval e que, provavelmente, foi

professor de Novalis (KLUCKHOHN, 1960, p. 5). Salvo a imprecisão de se aproximar fortemente Böhme do neoplatonismo, o restante do trecho de Losso é bem correto ao apontar fontes filosóficas místicas do pensamento de Hardenberg. Cientes dessas fontes e sem medo de reconhecer o misticismo no pensamento novalisiano, buscaremos apresentar dois deslocamentos que Hardenberg faz da doutrina da ciência de Fichte: (a) para seu projeto enciclopédico e (b) para o idealismo mágico, a partir de seu maior grupo de fragmentos, *O esboço geral (Das allgemeine Brouillon)* (1798-1799). Com isso, chamamos atenção para uma obra menos estudada, porém mais importante para a compreensão da filosofia novalisiana como um todo, inclusive em seu entrelaçamento com a obra poética.

1. A doutrina da ciência deslocada na enciclopédia

O mundo moderno é marcado por muitos esforços para agrupar, organizar e classificar o conhecimento disponível na época, evitando-se o excesso de informação e suas consequências adversas para as ciências. Hardenberg reconhece as próprias limitações em se realizar essa tarefa, quando não se leva em conta a análise combinatória (NAPOLI e SILENZI, 2020, p. 349-357). Porém, nesse estudo falta reconhecer a importância da combinatória na própria exposição da enciclopédia, de modo que Hardenberg falará de doutrina da ciência filosófica, crítica, matemática, política, química histórica, havendo várias apresentações possíveis de Kant e de Fichte (NOVALIS, 1968, § 429, 464, p. 321, 336).

A enciclopédia verdadeira deve ser escrita de várias formas, inclusive poeticamente, pois é expressão de uma pluralidade de saberes. Assim, é possível uma matemática poética, uma matemática química, uma matemática musical, uma história filosófica, uma história econômica, uma história mística, uma química poética, uma química musical, uma química política, etc..

A poetização das ciências, da filosofia e da vida cotidiana, a síntese entre análise e contos de fadas, entre filosofia e poesia na poesia transcendental universal é, portanto, a consequência necessária de um pensamento que tem como meta a elevação do ânimo humano até a plena autopenetração¹ (GAIER, 1970, p. 252).

O estudo de Gayer (1970), ainda que muito detalhado e atual, apresenta um limite por ver a completude do projeto enciclopédico apenas na exposição poética da enciclopédia novalisiana. A doutrina da ciência, por exemplo, lida com a ciência no todo, e poderia, segundo Hardenberg, se tornar uma enciclopédia verdadeira, independente e autônoma, uma psicologia das ciências, por tratar da consciência de si. A psicologia poderia, como a doutrina da ciência, considerar o ser humano como sistema, do espírito à natureza, unindo psicologia e filosofia. A alma seria princípio do sistema “de cima para baixo”, enquanto a filosofia se tornaria psicologia da natureza, ou física espiritual (termo tomado da teosofia de Oetinger (FAIVRE, 2010, p. 55)). Segundo esse raciocínio, Deus não cria a natureza, mas é meta da natureza, a qual deve buscar harmonia com o divino a partir do tornar-se moral, isto é, desenvolvendo-se moralmente (NOVALIS, 1968, § 59-60, p. 249-250).

Deus é concebido como o amor, o real mais elevado e, consequentemente, a ciência mais elevada é a teoria do amor. Esta é não só a ciência da natureza (*Naturwissenschaft*), mas também a natureza da ciência (*WissenschaftNatur*) (NOVALIS, 1968, § 70, p. 251).

Alguma semelhança com a concepção kantiana de Sumo Bem aqui não é de se estranhar, sendo o tema caro a Novalis desde os *Estudos sobre Fichte*. A ideia de haver algo na própria natureza que contribui para o desenvolvimento da moralidade está presente tanto no Kant pré-crítico quanto nas três *Críticas*. Notemos, todavia, que Hardenberg, nesse momento de sua elaboração filosófica, não se importa muito com o projeto crítico. Um dos motivos é que a crítica de Kant não se eleva à enciclopédia:

¹ No original alemão: “Die Poetisierung der Wissenschaft, der Philosophie und des täglichen Lebens, the Synthese von Analyse und Märchen, von Philosophie und Poesie in der transzendentalen Universalpoesie ist deshalb eine notwendige Konsequenz eines Denkens, das die Steigerung des menschlichen Gemüts zur völligen Selbstdurchdringung zum Ziel hat”. Todas as traduções são de nossa responsabilidade.

Fichte é o adaptador da crítica kantiana – o 2º Kant – o órgão superior, na medida em que Kant é o órgão inferior. Até que ponto isto é cumprido? Ele situa o leitor lá, onde Kant o acolhera. Sua d[outrina] da c[iência] é, então, a filosofia da crítica – sua introdução – sua parte pura. Ela contém os princípios da crítica. Todavia, para minha consideração, ainda lhe falta muito para atingir este seu ideal. Ela apreende apenas uma parte da filosofia da crítica – /336/ e é tão incompleta quanto a própria crítica – o plano de Kant era entregar uma crítica universal – enciclopédica – todavia, ele não o fez inteiramente, e não com igual sorte nas porções individuais desta realização. O mesmo vale para a adaptação fichteano do plano crítico kantiano. (NOVALIS, 1968, § 463, p. 335s)².

O eu de Fichte, segundo o Hardenberg “tardio”, é uma ficção científica para facilitar a apresentação e o desenvolvimento da doutrina da ciência, é “um Robinson Crusoe”. (NOVALIS, 1968, § 717, p. 405). Nesse fragmento, que mostraria simpatia com o que hoje chamamos construtivismo, o pensador afirma que todo começo é um ato de liberdade, construção do início absoluto.

A limitação de Kant e do “segundo Kant” em realizar uma síntese dos saberes não se dá apenas por motivos teóricos, mas também por motivos estéticos e estilísticos, faltando poesia em Fichte e em Kant, que não são pensadores completos como Plotino e não experimentaram com variedade. Falta-lhes a arte de experimentar (NOVALIS, 1968, § 924, p. 445). Ademais, Fichte falha em conhecer hipóstases (os níveis de realidade em Plotino – Um, intelecto e alma sendo as hipóstases primárias), faltando-lhe metade do espírito criador. Falta, conseqüentemente, a intuição do Um, o êxtase, análogo à intuição intelectual em Espinosa (NOVALIS, 1968, § 1067, p. 465). O “êxtase” plotiniano, intuição e contemplação do Um, é interpretado por Hardenberg como desdobramento da intuição intelectual de Fichte. O êxtase levaria além da consciência de si, rumo à unidade irreflexiva acima de toda consciência (UERLINGS, 1991, p. 132).

Apesar das ressalvas em relação a Fichte e a Kant, Hardenberg ainda reconhece importância do pensamento fichteano. Nas palavras do poeta-filósofo-inspetor de minas:

Tudo pode ser tornado experimento – pode ser tornado **órgão**. Experiência autêntica surge de experimentos autênticos. (**Tentativas** são experimentos.) Fichte ensina o mistério do experimentar – ele ensina a transformar fatos {(Tatsachen)} e atos {(Tathandlungen)} ou coisas e aç[ões] efetivas – em experimentos e conceitos. Coisas em aç[ões] opo[tas], em conceitos – aç[ões] em coisas opo[tas] – também, em conceitos. Esses conceitos dependem – as aç[ões] e coisas dependem – e todos os 4 dependem um do outro (NOVALIS, 1968, § 657, p. 391. grifos do autor).

O que Tiedemann, fonte central de Hardenberg, reprova em Plotino, é de interesse central para o filósofo-poeta: uma construção do mundo a partir de conceitos (algo que está em Fichte, na leitura de Hardenberg), independentemente da experiência, e a confusão entre emanação lógica e produção física (indo além de Fichte), o que permite a síntese entre realismo e idealismo, indo além de Kant e de Fichte (UERLINGS, 1991, p. 132). O sincretismo metodológico e conceitual de Hardenberg pode assustar o leitor desacostumado, mas é parte do seu projeto enciclopédico, como nota Gayer:

Quando se vê a especulação abstrusa de um Rosacruz como Fludd com a justificação da ciência natural mediante Bacon e a *Crítica da razão pura* unidas sob um princípio construtivo comum, e que também História da Criação da Bíblia e modo de operação da matemática determinam a solução de problemas, pode-se compreender sob qual ponto de vista Novalis operou sua poetização das ciências com ajuda de contos de fada místicos e como ele acreditou ser possível a Enciclopédia em geral³ (GAIER, 1970, p. 4).

² No original: “Fichte ist der Bearbeiter der Kantischen Kritik - der 2te Kant - das höhere Organ, insofern Kant das niedere Organ ist. Inwieweit ist er so dies vollkommen? Er setzt die Leser da nieder, wo sie Kant aufnimmt. Seine W[issenschafts]L[ehre] ist also die Philosophie der Kritik - ihre Einleitung - ihr reiner Theil. Sie enthält die Grundsätze der Kritik. Aber meinem Bedünken nach fehlt ihr viel zu diesem ihrem Ideal. Sie begreift nur einen Theil der Philosophie der Kritik – und ist so unvollständig, wie die Kritik selbst — Kants Plan wars eine universelle — encyklopaedische Kritik zu liefern — er hat ihn aber nicht ganz ausgeführt, und nicht mit gleichem Glück in den Einzelnen Massen der Ausführung. Dasselbe gilt von der Fichtischen Bearbeitung des Kantischen Kritikplans”.

³ No original: “Wenn man die abstruse Spekulation eines Rozenkreuzers wie Fludd mit der Begründung der Naturwissenschaft durch Bacon und der Kritik der reinen Vernunft unter einem gemeinsamen Konstruktionsprinzip vereint sieht, das auch die Schöpfungsgeschichte der Bibel und die Verfahrungsweise der Mathematik in der Lösung von Aufgaben bestimmt, kann man Verstehen, unter welchem Gesichtspunkt Novalis seine Poetisierung der Wissenschaften mit Hilfe von mystische Märchen betrieben hat und wie er die Enzyklopädie überhaupt möglich glaubte”.

A combinatória de saberes, inclusive, articula música, química e magia:

826. **Música química** – (sobre tom etc. nossa alma deve ser ar, pois ela sabe sobre a música e se compraz nisso. **Tom** é substância aérea – a alma do ar – o movimento de propagação do ar é uma afecção de ar por meio do tom. Nas orelhas, o som é renascido)

(...)

Um **puro pensamento** – uma **pura** imagem, – uma **pura** sensação são pensamentos, imagens e sensações – que não se **despertam** através de um objeto correspondente, mas que **se originaram** de fora das cham[adas] leis **mecânicas** – da esfera do mecanismo. A fantasia é uma de tais forças extramecânicas. (Magismo ou sintesismo da fantasia. Fil[osofia] aparece aqui inteiramente como idealismo mágico.) (NOVALIS, 1968, § 826, p. 430. grifos do autor).

Quando Hardenberg usa o termo “fantasia”, ele se refere tanto ao uso da imaginação quanto à composição na qual o exercício do fantasiar prevalece sobre convenções a respeito de formas fixas e de estilo, compatível com o espírito do romantismo e da maneira novalisiana de filosofar. O termo também se refere, na música, a composições experimentais, como a Fantasia Cromática de Bach e a composições de cunho onírico, como as *Fantasias* de Brahms, por exemplo (APEL, 1974, p. 307-308).

O projeto novalisiano da enciclopédia, como foi possível contemplar, desloca a doutrina da ciência, inicialmente, para um potencial autônomo de enciclopédia psicologizante. De outro lado, ela mesma é apenas uma ferramenta entre outras para a enciclopédia em um sentido mais abrangente, sendo análoga à poesia, à música, à ciência natural, aos contos de fadas, à matemática e à Bíblia. Ela perde, portanto, o papel de fundamento das ciências nessa fase tardia do pensamento novalisiano. Ganhará, ainda, contornos místicos, como veremos adiante.

2. Fichte, um alquimista do saber

Ainda mais radical nessa série de deslocamentos será Hardenberg ver algo de mágico no pensamento de Fichte, que opera por fórmulas de palavras e por “milagre interior”. (NOVALIS, 1968, § 908, p. 443). Segundo o idealismo mágico de Hardenberg, é possível transmutação das coisas externas em pensamento e vice-versa, sendo o não-eu concebido como secreção primordial, termo que apresenta relação com a alquimia (NOVALIS, 1968, § 70, p. 251). O mago físico lida com a natureza como com seu corpo, vivificando a natureza (NOVALIS, 1968, § 322, p. 297). A própria escrita é aproximada da feitiçaria, pela tendência ao misterioso como busca pelo estímulo espiritual em ambas as atividades. Os mistérios também são comparados com uma nutrição complexa e a explicação, como o mistério digerido (NOVALIS, 1968, § 138, p. 267).

A mescla de métodos diversos é um reflexo da abrangência de fontes científicas e místicas na obra novalisiana: o tema do ser humano como “Messias da natureza”, por exemplo, é uma imagem que remete à autocompreensão dos alquimistas (GAIER, 1970, p. 127). A ideia de “doutrina mística da linguagem” remete à cabala à concepção medieval de simpatia do signo como significado. (NOVALIS, 1968, § 137, p. 267). Gaier acrescenta, mostrando que von Hardenberg mescla Fichte, Plotino e a cabala:

As sete *sefirot* inferiores, concebidas como Caminho, são, dessa forma, penetração contínua do objeto pelo sujeito, até a revelação inteira do sujeito. O fato de que esse modelo é compreendido como instrução de execução para a exigência fichteana de penetração do não-eu pelo eu é claro – contudo, desde que, nesse processo, o não-eu não seja aniquilado, mas que permaneça como apresentação simbólica (...) (GAIER, 1970, p. 116).

Sobre a cabala e os aspectos de Deus, a semelhança que a tradição platônica terá com a cabala é digna de nota: a primeira *sefira* é Kether Eljon, a coroa suprema da divindade. Dela, todos os outros níveis de

⁴No original: “Die sieben unteren Sefiroth, als Weg aufgefasst, sind also fortschreitend Durchdringung des Objekts durch das Subjekt bis zur vollständigen Offenbarung des Subjekts. Dass dieses Modelle sich als Ausführungsanweisung für die Fichtesche Forderung nach Durchdringung des Nicht-Ichs mit dem Ich Verstehen lässt, ist deutlich – mit der Massgabe allerdings, dass das Nicht-Ich in diesem Prozess nicht vernichtet wird, sondern als symbolische Darstellung (...) bestehen bleibt”.

autodesdobramento do divino emergem do divino nas *sefirot*. A segunda *sefira* é Chochma, a sabedoria ou ideia originária de Deus. Trata-se do ponto primordial que apresenta a ruptura entre nada e ser. A terceira *sefira*, Bina, é a inteligência de Deus, a “mãe mística” de todas as coisas, que permite a diferenciação. Todas as coisas são pré-formadas nela⁵ (GAIER, 1970, p. 115-122).

Para a compreensão do pensamento não só Hardenberg, mas também de Schelling, deve-se ter em mente o pietismo do século XVIII, cujas raízes estão na mística teosófica do século XVIII (GAIER, 1970, p. 230). O primeiro grande representante da teosofia cristã é Jakob Böhme, um sapateiro que viveu na região da Silésia. Ele teve uma visão centralizada em 1610, ao ver a luz do Sol em um vaso de cor estanho. A edição completa de seus livros ocorreu apenas em 1682, por Johann Georg Gichtel. Entre suas principais obras, estão as seguintes (embora os títulos sejam em latim, os textos originais são em alemão, entre os mais importantes para a prosa barroca alemã): *De tribus principiis* (1619); *De signatura rerum* (1621); *Mysterium Magnum* (1623) (FAIVRE, 2010, p. 42).

Böhme não era humanista, tendo sido influenciado por Paracelso, pela alquimia e pela cabala. Ele não concebe Deus como estático, mas como um local de disputa apaixonada entre princípios opostos. Antes do ser, havia um fundamento primordial, um *Urgrund*. Trata-se da Divindade insondável que, ontologicamente, antecedia a Divindade propriamente dita, Deus. O princípio do ser não é a razão, mas outro princípio, uma vontade obscura. Böhme era chamado “príncipe da teosofia cristã” e zelava pela união entre fé e conhecimento (FAIVRE, 2010, p. 42-43).

Friedrich Christoph Oetinger, por sua vez, foi um pastor luterano, filósofo da natureza e alquimista. Estudou Böhme e a cabala, foi exegeta de Swedenborg, porém se distanciou fortemente dele com o tempo. Seu método de conhecimento capaz de conectar a física terrestre e a física celestial se chamava “magia”. Essa ideia persistiu entre químicos e médicos alemães (FAIVRE, 2010, p. 55). Obras famosas de Oetinger são *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* (1776) e *Öffentliches Denckmal der Princessen Antonia* (1763). Ele influenciou Schiller em suas *Cartas filosóficas* (1786), notavelmente na célebre passagem da “Teosofia de Julius”, em que temos o tema da linguagem cifrada, secreta da natureza, acessível apenas a iniciados em questões místicas (BEISER, 2005, p. 49).

A teosofia cristã apresenta três características centrais: (a) A tríade Deus – humanidade – natureza. No caso de Deus, a preocupação central é com os processos intradivinos; no caso da humanidade, sua origem, o lugar no universo e a sua salvação e, no caso da natureza, tanto seu aspecto material quanto intelectual – consideração que influenciará Hardenberg em sua constante busca de síntese entre idealismo e realismo. (FAIVRE, 2010, p. 41).

(b) Acesso direto, imediato, a mundos superiores mediante uma “imaginação criativa”, a visão central (*Zentralschau*). Trata-se de um estado iluminado e alternado de consciência. Esse estado permite contemplar a tríade Deus-humanidade-natureza de uma vez só. O teósofo que não tem essa experiência, refere-se aos que a tiveram, como Jakob Böhme (FAIVRE, 2010, p. 41-42). Novalis verá essa visão central como o êxtase plotiniano. (c) Primazia do mítico e da hermenêutica de textos de origem (por exemplo, a Bíblia), com privilégio dos elementos míticos dos textos (Gênesis, Isaías, Apocalipse). Hardenberg dará importância a esse ponto em seu projeto enciclopédico, valorizando a Bíblia e os contos de fadas.

[SABER] HIST[ÓRICO]. A Bíblia se inicia gloriosamente com o Paraíso, o símbolo da juventude e se encerra com o reino eterno – com a **Cidade Santa**. Também suas 2 partes essenciais são realmente **históricas com magnitude**. (Em cada elemento histórico com magnitude, a grande história deve estar rejuvenescida simbolicamente.) O início do Novo Testamento é a 2ª, mais elevada Queda – e o

(único pecado que deverá ser **remetido**.)

⁵ Sobre as sete *sefirot* inferiores: quarta *sefira* é Chesed, amor ou graça de Deus, união. A quinta *sefira* é Gebura, ou divisão, separação ou poder de Deus. A sexta *sefira* é Rachamim, mistura de união e de separação em Deus. A sétima é Nezach, a duração permanente de Deus; a oitava é Hod, a majestade de Deus; a nona é Jessod, o fundamento do que é criado e efetuado pelo poder de Deus e a décima e última é Malchtuch, o Reino de Deus (GAIER, 1970, p. 118).

Início do novo período: a história de cada homem deverá ser uma Bíblia – tornar-se-á uma Bíblia – Cristo é o novo Adão. Conce[ito] de segundo nascimento. Uma Bíblia é a tarefa suprema da escrita⁶. (NOVALIS, 1968, § 433, p. 321 (grifos do autor)).

As narrativas bíblicas e os contos de fadas se mostrarão de grande relevância no pensamento de Hardenberg, mostrando aspectos pré-históricos do ser humano e, inclusive, sendo fonte de inspiração para a poesia.

Considerações finais:

A doutrina da ciência de Fichte é, para Novalis, uma entre muitas fontes de um pensamento inquieto e polifônico, dinâmico. Tal como no caso de Schelling, a abertura a questões místicas e a valorização da ciência natural, do mundo físico e da filosofia platônica conduziram à busca de novos rumos, porém sempre reconhecendo o legado do estudo da consciência de si.

No projeto enciclopédico nunca concluído por Hardenberg, a doutrina da ciência é apreciada sob diferentes ângulos: uma ferramenta poderosa, um recurso incompleto, um feitiço sem poesia, uma psicologia autônoma. Essa valoração com muitas camadas mostra como a própria doutrina da ciência, ao valorizar a liberdade e a imaginação, possibilita múltiplos deslocamentos e interpretações, inclusive com abertura ao místico. Não abordaremos questões místicas no próprio Fichte pois isso foge à nossa proposta, uma vez que os textos em que surgem essas questões são do âmbito do Fichte tardio – portanto, posteriormente à morte de Hardenberg, em 1801.

Com isso, tanto a apropriação de Fichte por Hardenberg quanto o próprio pensamento novalisiano mantém uma atualidade e diálogo com pensadores e pensadoras do século XX, abrindo-se a outras formas de expressão humana e da busca de sentido, inclusive que fogem aos cânones da racionalidade filosófica – pensemos na abertura de Paul Feyerabend à medicina chinesa; de Carl Jung ao I-Ching e ao pensamento chinês em geral, de Edith Stein e Lima Vaz à experiência mística (FEYERABEND, 2011; JUNG, 2006; STEIN, 2000; LIMA VAZ, 2000). É salutar que tenhamos pensadoras e pensadores que se abrem ao místico e ao que é alheio à racionalidade filosófica tradicional. Que isso sirva de convite a nós, para que não tenhamos medo de acusações de irracionalidade, pois o irracional é parte da condição humana.

Friedrich von Hardenberg, um dos pensadores mais desafiantes da filosofia ocidental, ainda precisa ser mais explorado, e isso envolve levar em conta suas influências místicas e suas obras literárias. Na busca de um método que integre seus estudos filosóficos com as obras poéticas, percebemos as questões místicas e as influências teosóficas, alquímicas e cabalísticas como um possível ponto de integração entre poesia e filosofia do idealista mágico, com destaque para Jakob Böhme.

⁶No original: “Hist[orik]. Die Bibel fängt herrlich mit dem Paradiese, dem Symbol der Jugend an und schließt mit dem ewigen Reiche - mit der **heiligen Stadt**. Auch ihre 2 Hauptbestandtheile sind acht **Großhistorisch**. (In jedem Großhistorischen Gliede muß gleichsam die große Geschichte symbolisch verjüngt liegen.) Der Anfang des neuen Testaments ist der 2te, höhere Sündenfall - und der (Eine Sünde, was **gesühnt** werden muss.) Anfang der neuen **Periode**: Jedes Menschen Geschichte soll eine Bibel seyn - wird eine Bibel seyn. Xstus ist der neue Adam. Begr[iff] der Wiedergeburt. Eine Bibel ist die höchste Aufgabe der Schriftstellerey.”

Referências bibliográficas

- APEL, W.. 1974. *Harvard Dictionary of Music*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Cambridge University Press.
- BARK, I.. 1999. "Steine in Potenzen": Konstruktive Rezeption der Mineralogie bei Novalis. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- BEISER, F. 2005 *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. New York: Oxford University Press.
- FAIVRE, A. 2010 *Western esotericism: a concise history*. Trad. C. Rhone. New York: State University of New York.
- FEYERABEND, P. 2011. *Contra o método*. Trad. C. A. Mortari. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp.
- GAIER, U.. 1970. *Krumme Regel: Novalis' 'Konstruktionlehre des schaffenden Geistes' und ihre Tradition*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HAYWOOD, B.. 1959. *Novalis: The Veil of Imagery: A Study of the Poetic Works of Friedrich von Hardenberg (1772-1801)*. Cambridge: Harvard University Press.
- JUNG, C. G. Prefácio de C. G. Jung. In: WILHELM, R.. 2006. *I Ching. O livro das mutações*. Trad. A. Mutzenbecher e G. A. C. Pinto. São Paulo: Pensamento, p. 15-26.
- KLUCKHOHN, P.. 1960. Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und Dichtung. In: NOVALIS. *Novalis Schriften. Erster Band: Das dichterische Werk*. Ed. P. Kluckhohn e R. Samuel. 2ª ed. Stuttgart: W. Kohlhammer, p. 1-67. [Online]. Disponibilidade: <https://archive.org/details/novalisschriften0001nova/page/n5/mode/2up>. Acesso: 04 Out 2024.
- LIMA VAZ, H. C. de L.. 2000. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3ª. ed. São Paulo: Edições Loyola.
- LOSSO, E. G. B. 2020. História, analogia e natureza em Novalis. *Pandaemonium Germanicum*, São Paulo, v. 23, n. 41, 125-152, 2020/2. [Online]. Disponibilidade: <https://doi.org/10.11606/1982-88372341125>. Acesso: 08 Out 2024.
- MOOSBURGER, L.. 2017. A dimensão da noite em Novalis e Trakl. *Discurso*, São Paulo, v. 47, n. 1, 375-400, 2017/1. [Online]. Disponibilidade: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2017.134097>. Acesso: 08 out. 2024.
- NAPOLI, S. J.; SILENZI, M. I.. "Novalis y H. Dreyfus frente a la sobrecarga de información. El fracaso del aspecto epistemológico de la relevancia". *Eikasias*. Revista de Filosofía, Oviedo, n. 95, 345-367. [Online]. Disponibilidade: <https://doi.org/10.57027/eikasias.95.200>. Acesso: 08 out. 2024.
- NOVALIS. 1968. Das Allgemeine Brouillon - Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99. In: NOVALIS. *Novalis Schriften. Dritter Band: Das philosophische Werk II*. Ed. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. 2ª ed. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, p. 242-478. [Online]. Disponibilidade: <https://archive.org/details/novalisschriften0003nova/page/n9/mode/2up>. Acesso: 19 set. 2024.

SCARFIA, L.. 2020. “Los conceptos de yo, imagen y ser en el idealismo y en la Frühromantik. Consideraciones en torno a cómo comprender la filosofía fichteana a partir de su primera formulación y de su lectura por parte de Friedrich von Hardenberg (Novalis) y de Hegel”. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, s/l, n. 21, 1-20. [Online]. Disponibilidade: <https://doi.org/10.4000/ref.1694>. Acesso: 08 Out. 2024.

STEIN, E. 2000. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. Freiburg im Breisgau: Herder. [Online]. Disponibilidade: <be9007_919dac9a794a4a1ab8a0113612d73924.pdf (edith-stein-archiv.de)>. Acesso: 20 ago. 2024.

UERLINGS, H.. 1991. *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis: Werk und Forschung*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Entender el reflejo, conocer al oponente. Una lectura de la distinción idealismo – dogmatismo de Fichte y su repercusión en nuestros cuerpos.

Understand the reflection, know the opponent. A reading of Fichte's idealism – dogmatism distinction and its impact on our bodies.

María Paz Lamas
Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina
pazlamas1995@gmail.com

Resumen: Fichte en la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797 distingue dos sistemas posibles de filosofía. Su filosofía idealista, fundamentada en el Yo absoluto; se opone a la filosofía dogmática cuyo fundamento es una cosa-en-sí. La diferencia es que el idealismo puede mostrar su fundamento, mientras que el dogmatismo no. Cada sistema repercute en la manera de obrar y de relacionarse. Mi desplazamiento es reconocer al patriarcado como un sistema dogmático, porque se construye sobre un binarismo sexualizado, jerarquizado y excluyente. El patriarcado impone a los cuerpos encarnados roles de género que cosifican. Encarcela las posibilidades de las conciencias relacionadas intersubjetivamente. Oponiéndose a la deducción del cuerpo como esfera de libertad que Fichte realiza en *Fundamento del Derecho Natural* (1796), que demuestra el accionar libre que las personas pueden realizar en el mundo. Propongo recuperar el espíritu idealista para reflexionar sobre las violencias y las posibilidades emancipatorias.

Palabras clave: Idealismo; Feminismo; Patriarcado; Libertad; Intersubjetividad; Corporalidad.

Abstract: Fichte in the *First Introduction to the Science of Knowledge* of 1797 distinguishes between two possible systems of philosophy. His idealistic philosophy, based on the absolute 'I', is opposed to dogmatic philosophy, whose foundation is a thing-in-itself. Fichte argues that practical interest decides which system is the one that allows the freedom of people. My displacement is to recognise patriarchy as a dogmatic system because it is built on a sexualised, hierarchical and excluding binarism. Patriarchy imposes on embodied bodies, gender roles that it seeks to (re)produce. In this way it oppresses intersubjectively embodied consciousnesses. And it opposes Fichte's deduction of the body as a sphere of freedom in the *Foundations of Natural Law* (1796), which demonstrates the free action that people can take in the world. I propose to recover the idealistic spirit to reflect on violence and emancipatory possibilities.

Keywords: Idealism; Feminism; Patriarchy; Freedom; Intersubjectivity; Corporality.

Recebido em 31 de julho de 2025. Aceito em 08 de agosto de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2, dez. de 2025, p. 84 - 97 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i2.100721

Introducción

Toda lectura comprometida implica un desplazamiento, tanto de quien lee como de lo leído. Fichte (1762 -- 1814) frecuentemente recuerda que para entenderlo es necesario una actividad ejecutada por quien lee. Un inclinarse voluntariamente para que el yo adquiriera una actitud que lo torne protagonista de la *Doctrina de la Ciencia*. En varias oportunidades afirma que se nace en el dogmatismo, se acepta acríticamente un sistema que oprime la libertad. Para leer, entonces, la filosofía que él propone se debe abandonar lo conocido y emprender un trabajo reflexivo y riguroso. El modo de hacerlo es desplazarse. “La *Doctrina de la Ciencia* no debe imponerse en absoluto, sino que debe ser una necesidad, como lo era para su autor.” (FICHTE, 2013, p. 7) Por esto resalto la importancia de quien quiere leer y del modo en que lo hace. Si se lee de manera comprometida, se puede desplazar tanto lo leído, como a quien lee.

Quien lee, además, debe esforzarse por no encerrarse en la letra, debe encontrar el espíritu de aquello expresado. No hay en lo leído una letra muerta que solamente se traslada en un libro “porque en la medida de lo posible [Fichte] intentaba evitar una terminología fija.” (FICHTE, 2013, p. 6) Es el espíritu de la *Doctrina de la Ciencia* el que debe comprometerse con quien realiza la actividad filosófica. El espíritu es incapturable. Es algo que no se puede domesticar, mercantilizar ni calcular, pero una vez que se manifiesta altera el orden de lo cotidiano. Fichte afirma que no pretende “cerrar con muros el edificio, sino sólo quisiera invitar al público a emprender conmigo la construcción futura.” (FICHTE, 2013, p. 6)

Desplazar esta filosofía es descifrar entre líneas su espíritu para poder llevar a cabo la propia actividad práctica de manera que se comprometa con quien lee. El compromiso debe contribuir a la efectivización de la emancipación de quien produce la actividad filosófica con determinada preocupación. Una lectora comprometida exige que aquello leído -que no es la mera letra- coopere y se comprometa con el bien común y la justicia social de aquella comunidad que la estudia, la indaga. Elaborando, así, la filosofía con el autor que “no pretendía decirlo todo, sino dejar algo para que mis lectores pensarán.” (FICHTE, 2013, p. 7)

Es así como en este trabajo propongo realizar el ejercicio propuesto por Fichte con un bagaje problemático propio: el patriarcado cosifica para destruir. Pregunto de qué manera la filosofía idealista puede comprometerse con quien la realiza. La respuesta provisoria es contribuyendo con el pensamiento activo que emancipe del yugo de la cosa-en-sí. En este sentido, mi trabajo propone pensar cómo se imponen en los cuerpos encarnados y sexuados las opresiones y cómo es posible desarticularlas mediante la filosofía idealista.

Fichte en el año 1797 publicó la *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia* donde demarca su idealismo, distanciándose de las posiciones dogmáticas por fundamentar la experiencia en una cosa-en-sí. Cada sistema representa intereses opuestos que repercuten en la manera de actuar y relacionarse tanto con el mundo como con otras personas. La distinción de la *Doctrina...* permite asimilar al sistema patriarcal como dogmático.

Con el concepto patriarcal se hace referencia al sistema social “refundado” en la modernidad que, a través de un contrato entre varones iguales entre sí, fraternos y libres, se otorgan a sí mismos, el poder y dominio por sobre las mujeres, niñeces y diversidades de género. Este contrato es denominado por Carole Pateman como contrato sexual. Este sistema se refuerza, reinventa y amolda a las necesidades del capitalismo.

En la primera parte del trabajo me ocupo de reconstruir la oposición de los sistemas dogmático e idealista que se encuentra en la *Primera introducción...* Luego, repongo el desarrollo propuesto por Pateman, teórica política y feminista que publicó *El contrato sexual* en 1989. Allí desarrolla cómo y porqué en el momento del contrato social, auge de la ilustración y la declaración de derechos de los hombres, se produjo un contrato sexual implícito que actúa como condición de posibilidad del primero. Quienes participan de lo público lo hacen gracias a sus condiciones de hombres, blancos, libres, propietarios y europeos. Generando las condiciones de exclusión de las mujeres. Mientras el contrato social es la historia de la libertad, el contrato

sexual permite reponer la historia de la sujeción. La teoría del contrato social afirma que “las relaciones sociales libres tienen una forma contractual.” (PATEMAN, 2019, p.35.) La proliferación de esta lectura omite su contracara, el contrato sexual, que ha sido reprimida. Comprender la formulación y el entramado existente entre ambos contratos visibiliza la forma patriarcal específicamente moderna.

Como desarrollaré, una de las diferencias entre el idealismo y el dogmatismo es la incapacidad de este último de dar cuenta de la cosa-en-sí en la conciencia. El idealismo, al postular la libre actividad autoproduyente da cuenta de su fundamento. Al hacerlo “desmorona” el fundamento ilusorio del sistema que se le opone. Desde este punto, retomaré lo que Simone de Beauvoir caracteriza en *El segundo sexo* publicado en 1949 como eterno femenino para aludir a los mitos creados por varones en torno a la feminidad. El eterno femenino, sostengo, funciona como cosa-en-sí en el sistema patriarcal-dogmático, al presentarse como incognoscible. Retomo el espíritu de la Doctrina de la ciencia para que nos permita desarticular la cosa-en-sí patriarcal. Y deshilar el mito con el que se somete a las feminidades, a las masculinidades e incluso se busca invisibilizar otras identidades sexo-genéricas como las identidades LGBTIQ+. En el ensayo la filósofa investiga cómo se imponen a los cuerpos y, por tanto, a las conciencias, entendidos como femeninos diversos mitos, que resultan contradictorios.

Una vez asumido el patriarcado como un sistema dogmático, y tras ver cómo se imponen a los cuerpos los mitos mediante el eterno femenino, reconstruyo la deducción trascendental del cuerpo del *Fundamento del derecho natural* (1796-1797). En la segunda parte del trabajo se verá de qué modo se habita el cuerpo según el sistema que se alimente. La concepción del cuerpo idealista permite desandar la influencia aceptada acríticamente por la conciencia encarnada al encontrar el patriarcado-dogmático que busca producir corporalidades como si los cuerpos se trataran de objetos contribuyendo así, a la gestación de subjetividades que son favorables a la cosificación. El dogmatismo oprime, así, las conciencias encarnadas intersubjetivamente.

Con esto pretendo comprender cómo es este sistema de hábitos, valores, relaciones y costumbres que se impone a los cuerpos asignándoles un sexo/género y un rol determinado por este, a las personas, incluso antes de nacer. Opuesto a la deducción del cuerpo como esfera de libertad mediante la cual se demuestra el accionar libre que las personas pueden realizar en el mundo.

Primera parte

Diferencia dogmatismo-idealismo

La *Primera introducción...* está escrita para un público joven, que aún no adoptó un sistema filosófico. Allí desarrolla dos sistemas filosóficos posibles: Idealismo o Dogmatismo. Demuestra que la filosofía parte de una actividad libre de la razón y autodeterminada según sus propias leyes. Y exhorta a quienes quieren hacer filosofía a que la hagan. Sin entregar su autonomía e independencia, su libre pensar a sistemas que no son filosofía.

La *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* inicia con un epígrafe de Baco de Verulamio que dice que la obra está pensada desde el bienestar y la grandeza humana. Pide que al ser leída se tenga en cuenta el bien común y no intereses egoístas. Aparecen advertencias para comenzar a pensar y leer filosóficamente. Fichte requiere que quien lo lea profundice en sus razones.

El texto está conformado por siete párrafos. En su conjunto responden de qué se encarga la filosofía, qué respuestas posibles hay y por qué un sistema es mejor que el otro. Deja en claro que lo que dirime la elección del sistema es el interés práctico. La filosofía debe responder cuál es el fundamento de la experiencia.

Tras advertir que la filosofía no puede ir de la mano con la servidumbre de espíritu, Fichte dice que hay que fijarse en una misma, dejar de lado lo exterior y mirar internamente. Al observar, se encuentran

determinaciones inmediatas de la conciencia. Algunas son dependientes de la propia libertad. Otras determinaciones son referidas a una verdad que debe existir fuera de quien realiza la actividad y deben tener una concordancia. Porque hay una determinación en el conocimiento que hace que quien realiza la actividad no se tenga por libre. “Algunas de nuestras representaciones van acompañadas por el sentimiento de la libertad, otras por el sentimiento de la necesidad.” (FICHTE, 1984, p. 29) Las dependientes de la propia libertad podrían ser de otro modo en tanto yo las determine de otro modo. El problema radica en las representaciones con el sentimiento de necesidad.

La tarea de la filosofía es buscar el fundamento de una cosa que se juzga contingente. Hay que explicar por qué el fundamento es de un modo y no de otro. El fundamento está fuera de lo fundado, entonces la filosofía que lo busca está fuera de la experiencia. Pero el ente racional finito, es decir, quien realiza la actividad, no tiene nada fuera de la experiencia. Allí se halla toda la materia del pensar. La filósofa trabaja abstrayendo y separando “mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia.” (FICHTE, 1984, p. 34)

En la experiencia están unidas la cosa y la inteligencia. Quien hace filosofía, abstrae una de las dos o la cosa o la inteligencia, y se eleva sobre la experiencia. Si abstrae de la cosa, obtiene una cosa-en-sí. Si abstrae de la inteligencia, obtiene una inteligencia-en-sí. Así puede obtener uno u otro fundamento para el sistema de la filosofía. Siguiendo la cosa-en-sí, el sistema se llama dogmatismo. Siguiendo la inteligencia, idealismo. No hay más que estos dos sistemas.

Para el dogmatismo las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad son producto de una cosa-en-sí. Para el idealismo son producto de la inteligencia que se les supone en la explicación. El objeto de la filosofía es así el fundamento que toma en su sistema.

El idealismo postula como fundamento el Yo-en-sí, es lo que debe suponer en todo acto de conciencia, y es real en ella. Este no está en la experiencia, ni la determina, sino que es determinado por el yo-finito, que al determinarlo lo hace ser. El sistema dogmático postula una cosa-en-sí fuera de la conciencia. La inteligencia inventa un objeto que no tiene realidad, ni se presenta en la experiencia. Aunque el dogmático quiere atribuirle realidad a la cosa-en-sí, con la que fundamenta la experiencia, no puede hacerlo.

Para el dogmático, todo lo que se produce en nuestra conciencia es producto de una cosa en sí (no hay inteligencia libre actuante); por ende, también nuestras presuntas determinaciones libres, con la creencia misma de que somos libres. Esta creencia es producida por la influencia de la cosa en nosotros, y las determinaciones que deducimos de nuestra libertad son producidas igualmente por ella; sólo que no sabemos esto, y por eso no las atribuimos a ninguna causa, o lo que es lo mismo, las atribuimos a la libertad. Todo dogmático consecuente es fatalista. (FICHTE, 1984, p. 41)

El dogmatismo hace depender la libertad de una cosa-en-sí, por ende, genera una confusión sobre la libertad. No niega la libertad, pero la vuelve un efecto, confundiendo su origen. La reemplaza por una cosa, y la afirmación sobre la libertad se torna falsa para quien es idealista. Al negar la independencia del Yo, que es sobre la cual construye la idealista, hace del Yo un producto de las cosas, un accidente del universo. La dogmática consecuente es materialista, entiende a la conciencia como efecto de la organización de la realidad por parte de la cosa. Fichte señala que es un grosero error creer que la conciencia es producto porque niega la actividad autoproducente del Yo.

El principio del dogmático, la cosa en sí no es nada, ni posee ninguna realidad, fuera de aquella que recibiría de que solo por ella pudiera explicarse la experiencia. El idealista explica la experiencia de otro modo, o sea, negando justamente aquello sobre lo que construye el dogmatismo. La cosa en sí tornase en plena quimera; no se encuentra ningún otro fundamento por el cual hubiera que admitir una, y con ella se derrumba la construcción entera del dogmatismo. (FICHTE, 1984, p. 42)

La cosa-en-sí es un invento de la mente humana, sin embargo, Fichte “admite que esto no significa nada contra el dogmatismo. Ni lo desautoriza como sistema posible, ni logra convencer a su seguidor.” (SOLE, 2019, p. 213) Las personas dogmáticas

sólo se encuentran a sí mismos en el representarse cosas. Estos tienen sólo esa dispersa conciencia de sí que anda apegada a los objetos y que hay que colegir de la multiplicidad de estos. Su imagen les es devuelta sólo por las cosas, como por un espejo. Si se les arrancan las cosas, se pierde al par su yo. Ellos existen con ellas. (FICHTE, 1984, p. 45)

Hay personas que existen por las cosas que tienen, estas cosas los definen, y no al revés. Así como una cosa-en-sí es el fundamento que permite a un sistema explicar todo como accidente; a la vez, las cosas finitas definen a esos yo-finitos. Una cosa finita que define a un yo finito es, por ejemplo su salario, su lugar de nacimiento, y por qué no su sexo asignado al nacer. Este sistema hace una oda a las cosas y se valora siguiendo a ese sistema cosificante.

Quien de hecho es sólo un producto de las cosas, nunca se mirará de otro modo, y tendrá razón en tanto hable de sí y de sus iguales. El principio de los dogmáticos es la fe en las cosas, por el propio interés de ellos; así pues, una fe mediata en su propio yo disperso y sólo por los objetos sustentado. (FICHTE, 1984, p. 45)

Fichte describe como el dogmatismo genera relaciones entre el yo consigo mismo, con la otredad y con las cosas. Adjudica la independencia a algo que no es el yo, sino algo exterior a sí. Este mecanismo impide que el yo se afirme en su autoactividad. He aquí el peligro práctico del sistema. En cambio, quien llega a ser independiente frente a todo lo que existe, no necesita de las cosas para apoyar su yo.

Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene. (FICHTE, 1984, p. 46)

La filosofía no viene desde fuera ni se impone, tampoco se toma acríticamente. Se trata de una actividad. Es algo vivo que se desenvuelve en y a través de quien hace filosofía. Hay medios que favorecen al dogmatismo, todas las personas nacen en este sistema y lo reproducen. Lo que se puede hacer, en todo caso es exhortar a que se abandonen los tutelajes, y las opiniones aceptadas de forma pasiva.

El sistema dogmático tiene consecuencias prácticas que resultan preocupantes para el idealismo. En su modo consecuente lleva al fatalismo, mecanicismo, determinismo, materialismo y despotismo. Fatalismo porque al presentar la libertad como una consecuencia, no habilita la posibilidad de cambio ni transformación que tengan al sujeto como causa. Mecanicismo ya que explica lo que sucede a partir de leyes causales. Y proyecta el pasado en el futuro. En este sentido, se entiende el determinismo, dado que, sin autonomía, los sujetos son determinados por causas que desconocen. Materialismo porque supone que la conciencia es el resultado del efecto u impacto que las cosas tienen en ella. Finalmente lleva al despotismo al entender a las personas como instrumentos, medios, herramientas, para acceder a otros fines y no como fines en sí mismas. Estas mismas características son transferibles al sistema patriarcal en la era capitalista como se verá enseguida.

La persona dogmática se entiende así misma como una cosa más entre las cosas, determinada por los objetos. Su subjetividad se proyecta hacia afuera, y entiende a las otras personas como objetos. Esta relación instrumental y cosificada con los otros “parece lo indispensable para funcionar adecuadamente en una economía pautada al extremo por la deshumanización y la ausencia de límites.” (SEGATO, 2016, p. 30) La cosificación de la subjetividad disminuye la empatía y habilita la naturalización de las violencias que los cuerpos feminizados sufren a diario.

Dogmatismo = Patriarcado

El patriarcado es un término que hace referencia al poder que los varones en tanto tales ejercen sobre las mujeres. Este concepto tiene una historia, y se ha transformado a lo largo de los siglos, tal como Carole

Pateman desarrolla en el *Contrato Sexual*. Refiere, además, al modo en el cual se enmarcan las relaciones en las esferas público y privada, y a los roles binarios, jerárquicos y excluyentes que se asignan a cada corporalidad.

Pateman distingue tres formas no excluyentes en las que el patriarcado se presenta. La primera forma que la autora señala es el patriarcado tradicional cuyo núcleo es la familia. La autoridad del padre de familia “brindó el modelo y la metáfora de las relaciones de poder y autoridad de todo tipo.” (PATEMAN, 2019, p. 68) Asimila todas las relaciones de poder a la ley del padre. La segunda forma de patriarcado es la clásica, identifica el poder político con el poder patriarcal en el sentido de paterno. Los hijos nacen bajo “la sujeción de sus padres y, por lo tanto, bajo su sujeción política.” (PATEMAN, 2019, p. 70) El origen de este poder político se encuentra en el poder procreativo del padre. El sentido clásico se transforma en la modernidad en la tercera forma el patriarcado moderno. En la modernidad el patriarcado sufre un quiebre.

Los contractualistas son los oponentes más consistentes al paternalismo y la historia del contrato social muestra por qué. El lenguaje del paternalismo refuerza el modelo tradicional patriarcal de orden político; todos los gobernantes son como padres – pero es este el modelo es el que destruyó la teoría del contrato. (PATEMAN, 2019, p. 83)

Con el surgimiento de las teorías políticas contractuales modernas, el patriarcado se transforma a la par que los varones se entienden a sí mismos y entre sí como libres, fraternos e iguales. Logrando estructurar la sociedad civil capitalista. Esta forma tiene lugar tras el parricidio que funda el gobierno civil cuyo representante es el Estado. Los autores modernos se alzan contra el patriarcado tradicional, repelen que el Estado actúe como un padre “y trate a los individuos como hijos.” (PATEMAN, 2019, p. 83) Los varones derrotaron al padre y constituyeron la fraternidad civil que “refiere a los hombres ligados por un vínculo común reconocido como tal.” (PATEMAN, 2019, p. 165)

En la modernidad el sistema patriarcal relega a las mujeres al hogar, las priva de la independencia económica. Y a la vez oculta este sometimiento declarándolo no-político. Mediante el matrimonio la mujer pierde existencia legal, queda bajo el dominio del marido. Tuteladas, las mujeres nunca podrán alcanzar la mayoría de edad para intervenir en la esfera pública. Dado esto, “el derecho sexual o conyugal, el derecho político originario, queda oculto por completo.” (PATEMAN, 2019, p. 188)

El contrato es sexual y patriarcal en dos sentidos. Primero porque establece el derecho político de los varones sobre las mujeres y segundo porque establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres. El derecho político se transforma de paternal a fraterno, otorga libertad a los varones que se apropian de las mujeres.

La diferencia sexual es una diferencia política, la diferencia sexual es la diferencia entre libertad y sujeción. Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato. El contrato sexual es el vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho civil patriarcal. (PATEMAN, 2019, p. 39)

No hay fundamento natural ni biológico que pueda dar cuenta de la jerarquía de unos cuerpos sexuados sobre otros. La diferencia es un hecho cultural, humano y político. Generado unilateralmente entre varones que se dieron a sí mismos el atributo de poseer a las mujeres. Para poseerlas las debieron despojar de su libertad, tutelar, dominar y encerrar en el hogar. A través del matrimonio los hombres se aseguran el acceso al cuerpo fértil. Así, las esferas público/privada dependen una de la otra. La diferencia sexual es política porque limita las esferas de acción posibles según el sexo. Como ilumina la consigna feminista de los años '70: Lo personal es político.

Educación sexual patriarcal

Desde la publicación en 1949 de *El segundo sexo* de Simone De Beauvoir se puede afirmar que hay algo que debe suceder para que ciertos ejemplares de la especie humana se transformen en mujer. “No se nace

mujer: se llega a serlo.” (BEAUVOIR, 2015 p. 207) Afirma la filósofa y logra una consigna que condensa no solo su investigación sino la manera en la cual, a lo largo de los siglos se han formado a las mujeres bajo la sombra de las necesidades masculinas. Esta frase resume que hay un producto que la cultura elabora y que nombra “mujer”, que no está inscripto en ningún destino biológico, económico ni psíquico.

El existencialismo al que Beauvoir adscribe afirma que *la existencia precede a la esencia*. Los seres humanos no están determinados por una naturaleza ni por un destino prefijado. Tampoco hay dioses que decidan por la voluntad humana sino que se construyen a sí mismos gracias a la libertad y a las otras personas. Es en el trato con quienes crían, acompañan, interactúan, tutelan, educan, etcétera que las personas se forman como tales. La especie humana es lo que es porque ella misma ha decidido qué hacer frente a la falta de un destino certero o una naturaleza inmutable. En esto se acercan al idealismo de Fichte.

En las primeras oraciones del ensayo se descubre el misterio “todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad.” (BEAUVOIR, 2015, p. 15) Beauvoir afirma que hay algo que es la feminidad, definida por los hombres, de la cual hay que participar para llegar a ser mujeres. Mujeres en el sentido en el cual los hombres las definen.

En la especie hay machos y hembras, pero hay algo que debe suceder para que haya mujeres. Es insuficiente con tener ovarios, también descarta que la feminidad esté fijada en un cielo platónico, no se cree en las entidades inmutables. No alcanza la afirmación abstracta que dice que las mujeres son seres humanos, porque “todo ser humano concreto está siempre singularmente situado.” (BEAUVOIR, 2015, p. 16) Una mujer no es su útero, ni tampoco se explica por el eterno femenino, hay que plantear la pregunta ¿Qué es una mujer?

El eterno femenino es un concepto que se refiere a la serie de estereotipos, normas, prejuicios, mandatos, construcciones simbólicas y artificiales utilizados para socializar a las mujeres a los fines de que cumplan con las exigencias del sistema patriarcal. Las diversas y múltiples exigencias se expresan en mitos, reunidos en su conjunto, conforman el eterno femenino e imponen a que las mujeres acepten su lugar subordinado.

El mito del eterno femenino exige una ideología estereotipada que “sustituye las relaciones auténticas con un existente autónomo por la contemplación inmóvil de un espejismo.” (BEAUVOIR, 2015, p. 359) Esta mitología impone a la conciencia una causa desconocida que le exige comportarse de una manera y encarnar un rol sexo-genérico. Tal exigencia contradictoria se presenta al sentido común como un misterio inentendible. No es una producción libre ni autodeterminada, es desconocida, pero opera determinando a las personas.

El misterio lo inventaron varones, desde el desconocimiento alimentando quimeras. Las mujeres que no participaron en esa creación mitológica no representan esos modelos, pero son castigadas, y violentadas simbólica, psicológica o físicamente al no cumplirlos.

De manera heterónoma el varón define a la mujer como lo Otro, lo inesencial frente a lo esencial. Logra que ella introyecte la mirada masculina, estos “dos procesos de subjetivación dan como resultado la configuración de una situación femenina inferiorizada.” (SUAREZ TOMÉ, 2022, p. 113) Al entender a la mujer como una cosa sexuada, diferente del sujeto masculino, que por su parte niega su corporalidad, se obliga a que ella misma se entienda a sí misma como tal. Produciendo una incorporación de esa interacción cosificante consigo misma. Al dispersar a la mujer entre las cosas, se le imponen mitos para que asuma ese lugar cosificante como natural e incuestionable. Cual sistema dogmático, el patriarcado liga, encadena a las mujeres a cosas, circunstancias y eventos que no les permiten construir su propia identidad colectivamente.

Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores y eruditos todos ellos se han empeñado en demostrar que la condición subordinada de la mujer era del Cielo y provechosa para la Tierra. Las religiones inventadas por los hombres reflejan esa voluntad de dominación: han sacado armas de las leyendas de Eva, de Pandora; han puesto la filosofía

y la teología a su servicio... Desde la Antigüedad, satíricos y moralistas se han complacido en trazar el cuadro de las flaquezas femeninas. (BEAUVOIR, 2015, p. 24)

No es novedad que han sido siempre los varones los que escribieron sobre las mujeres, y que retroalimentaron un sistema de sometimiento, mitos y fantasías sobre una experiencia de vida desconocida para ellos. Así, los varones han hecho una tarea doble. Mientras negaban el acceso a los lugares de poder y toma de decisiones a las mujeres, construían las instituciones, justificando la exclusión, y asentando los cimientos patriarcales-dogmáticos. Filosofía, religión, y discurso científico contribuyen a las discriminaciones más extremas, afirma Beauvoir.

Así me acerco a la afirmación que pretendo mostrar. La cosa-en-sí, presentada como incognoscible, tiene un entramado que la sostiene tal que se la hace ver como natural, justificada, atemporal y neutral. Como muestra Beauvoir, hay mecanismos de justificación que utilizan postulados, llenos de mitos y prejuicios, para someter a diferentes grupos de personas.

El patriarcado como sistema de valores, costumbres y racionalidad busca convencer a las mujeres de que someterse es su destino alejándolas de la autonomía y la libertad. “La mujer, siendo una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto.” (BEAUVOIR, 2015, p. 31)

El entramado simbólico que rodea a toda feminidad –y masculinidad- tiene un origen y es contingente, podría haber sido y ser de otra forma. Beauvoir en el primer tomo de los mitos sexistas, el eterno femenino, organizan la formación y educación de las mujeres en la sociedad que buscan formarla como esposa y madre.

Desde la infancia se rodea a la corporalidad entendida como femenina de estereotipos y modos de ser para que corresponda con los mandatos patriarcales. La virginidad, la desfloración y la iniciación sexual de la mujer son temas ceñidos de tabúes y mitos entre los pueblos. La esposa deseable, dependiendo la cultura, aparece entre “ritos de la desfloración o, purificada por su virginidad” (BEAUVOIR, 2015, p. 157) que parten de entender a la mujer como objeto de acceso exclusivo del dueño, que sería el esposo.

El cuerpo de la mujer es tomado no como fuente de subjetividad sino como algo inmanente, sin deseo, separándolo de su trascendencia. Beauvoir reconstruye diferentes concepciones de la belleza y de la corporalidad femenina entre diferentes culturas y encuentra un factor común.

Entorpecido por la grasa o, tan diáfano que todo esfuerzo le está prohibido, paralizado por los incómodos ropajes y por los ritos del decoro, es entonces cuando se le presenta al hombre como su cosa. (BEAUVOIR, 2015, p. 160)

El fin de los mitos apuntan a convertir a la mujer en un objeto deseable para un sujeto que debe poseerla. Así la mujer se torna un artificio que debe encarnar un imposible. Inventada por el hombre es un objeto de lujo, un bien de consumo que define quien es él. Sumida en las apariencias, la belleza de la mujer, su inteligencia, su encanto, y elegancia son signos de la fortuna del marido. Todo hombre “exhibe a su mujer, porque cree mostrar así sus propios méritos.” (BEAUVOIR, 2015, p. 179)

La sociedad definida por los varones exige que la mujer encarne y se reconozca en ese destino impuesto. En este sentido, el eterno femenino puede ser análogo a la cosa-en-sí dogmática, de la que la persona dogmática no da cuenta, pero la persona idealista, mediante la reflexión, sí. Si bien Fichte dice que esta cosa-en-sí es incognoscible, lo es solo para el dogmático. Porque no por eso deja de ser una creación humana que se inventa para no hacerse responsable de la propia libertad.

Al sistema patriarcal moderno, en conjunción con el sistema capitalista, le interesa dividir en esferas público /privada a los cuerpos. Y también imponer qué cuerpos son los que tiene que domesticar para que resulten útiles a ese binarismo. Independientemente del sexo, los cuerpos son entendidos como objetos

sobre los que se construye un deber ser. Es por esto por lo que lo entendemos como un sistema dogmático que construye una cosa en sí en los términos de Fichte¹.

El dogmatismo comparte sus características con el sistema patriarcal. En principio es un sistema que inicia con la decisión de negar la libertad, haciendo de esta una cosa. El dogmatismo no niega la libertad, pero sí la torna un efecto de una causa desconocida. En la modernidad, los únicos seres libres son los varones –con ciertos atributos-. Y esta libertad es un producto de un pacto que sujeta y subyuga a la mitad de la población. Además, esa libertad civil es frágil en el sentido que depende de la “buena acción” de las mujeres en sus roles impuestos de esposas / hijas / madres. Por lo que, no solo toma a las mujeres como objeto, sino que los varones se tornan a sí mismos como cosas que se definen en reciprocidad por otras cosas.

Por otro lado, el patriarcado como el sistema dogmático, tiene las mismas consecuencias prácticas y teóricas: fatalismo, mecanicismo, determinismo, materialismo y despotismo. El sistema patriarcal es fatalista porque no admite más que dos modos de ser de los sujetos. Estigmatizando, violentando y reprimiendo no solo a quienes “cumplen” o se identifican con el cuerpo, género y la orientación sexual asignados. Sino también a quienes que no asumen la cis-heteronormatividad. Es decir, silencia y desconoce a las personas intersex, trans, no binaries, homosexuales, etcétera. Es mecanicista porque toma un dato orgánico como inalterable. Esto es, como parte de un engranaje, que no se puede modificar y asume que siempre ha funcionado de esa manera. Así pretende asegurar que cada pieza hará bien su parte – cumplir un rol social- para que el resto funcione. En lugar de ver personas libres, ve objetos automáticos y formateables a gusto de la cosa-en-sí. Es también un sistema determinista en el sentido que toma un solo aspecto de los seres humanos y lo vuelve destino. En el caso de los cuerpos gestantes, como el de las mujeres cis, toma ese dato y busca hacer de la maternidad un único destino. Además, impone cómo debe ser esa gestación y cómo se debe maternar. Finalmente es un sistema despótico porque despoja a las mujeres y diversidades de su agencia civil/ política, de los derechos y del ejercicio de la ciudadanía plena, encerrándolas en el hogar y enviando a lo queer al armario.

El patriarcado puede ser asumido como un sistema dogmático porque estimula una trama cosificante y dependiente. Esta trama impide la creación y las relaciones libres entre las personas entre sí y consigo mismas.

Segunda parte

¿Cómo se habita un cuerpo?

La deducción de la corporalidad idealista que se encuentra en el *Fundamento del derecho natural* permite analizar problemáticas que el propio Fichte no fue capaz de imaginar. El idealismo deduce al cuerpo como la esfera que el yo se atribuye para ejercer su libertad. La deducción trascendental no distingue géneros. No toma al cuerpo como una propiedad privada, ni lo trata como incapaz de recibir los estímulos del entorno. El cuerpo no encapsula al alma, sino que es esencial para comprender la intersubjetividad.

En el apartado anterior desarrollamos la educación subjetivo-corporal que los cuerpos entendidos como mujeres reciben. Con esto me refiero a las maneras en las cuales se forman las subjetividades a partir de un órgano, que intenta forjar de manera determinada un modo de ser encarnado. Un cuerpo con una figura racional que recibe influencia del medio en el que está para constituirse, pero también proyecta su influencia. Este modo de ser encarnado se verá, es intersubjetivo.

¹ Fichte reproduce un dogmatismo patriarcal en su deducción del matrimonio en el Apéndice del *Fundamento...*, aportando a la perpetuación y consolidación del eterno femenino, al afirmar que la esposa debe entregar su personalidad al marido.

Para Fichte el cuerpo tiene una doble dimensión, es a la vez la expresión “viva de la conciencia en el mundo sensible, el símbolo de lo humano en la realidad” y “es un conjunto peculiar de materia presuntamente coaccionado por las leyes mecánicas de la naturaleza.” (GAUDIO, 2004, p. 2) El cuarto teorema que está en el parágrafo V del *Fundamento...* deduce al cuerpo. Y explica la síntesis dialéctica entre el sentido orgánico necesario y el aspecto de la voluntad libre de la conciencia encarnada.

En el parágrafo V se encuentra que el cuerpo material es condición de posibilidad para que el sujeto pueda ejercer su voluntad en el mundo. Con su voluntad, un yo no solo interviene en el mundo sensible sino también con sus acciones puede interferir “en la esfera de libertad de otros seres semejantes a sí.” (CORSICO, 2019, p. 12) Las acciones propias y de otros cuerpos pueden afectar a otros.

Fichte afirma que cada persona tiene una esfera que le pertenece solo a sí y le permite distinguirse de otras. “El ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello determinarlo.” (FICHTE, 1994, p. 147) Para actuar en el mundo empírico, el yo se da un cuerpo material capaz de determinar. La esfera del yo racional finito se encuentra limitada en sus acciones libres posibles por el no-yo. El cuerpo material que el yo se atribuye es parte de la limitación, pero sin esta, no se podría realizar efectivamente ninguna acción voluntaria. El cuerpo material es articulado en la totalidad de sus miembros por la voluntad. Lejos de ser una herramienta exterior del yo, el “cuerpo es el modo de estar instalado en el mundo, un mundo con el que se ha encontrado al actuar” este mundo es “el lugar de realización de acciones.” (LÓPEZ DOMINGUEZ, 2023, p. 222)

El quinto teorema explica la imposibilidad de tener una conciencia encarnada finita sin que existan otras, introduciendo la intersubjetividad. “La persona no puede atribuirse un cuerpo sin ponerlo como estando bajo el influjo de una persona fuera de él, y sin determinarlo ulteriormente de este modo.” (FICHTE, 1994, p. 151) Toda conciencia recibe una influencia exterior “puesta como ejercida sobre la persona determinada.” (FICHTE, 1994, p. 152) Debido a que el ser racional es un ser individual y no un ser racional en general. La influencia exterior es condición “exclusiva de toda conciencia.” (FICHTE, 1994, p. 151)

Este teorema permite comprender cómo las acciones de un yo repercuten sobre otras personas. También que, al actuar, cada cual encuentra límites y debe suprimir la actividad libre. Cada yo finito puede recibir la influencia externa y ponerla en la conciencia como influencia de una persona exterior. “Ninguna influencia puede ser ejercida sobre el sujeto si éste no se somete por su propia libertad a la impresión sucedida y no la imita internamente.” (FICHTE, 1994, p. 155) Las personas se encuentran en el mundo sensible y en su actuar se diferencian de otras personas. Para poder actuar, no obstante, cada yo corporal necesita de otros sujetos “para poderlos reconocer y para poder reconocerse, porque no goza de una condición atómica... requiere del enlace recíproco para saberse a sí mismo.” (GAUDIO, 2004, p. 7) La condición de posibilidad de que exista una conciencia encarnada es que existan otras conciencias.

Hay una limitación que cada persona racional hace de sus facultades para relacionarse con otras personas. De esta manera, surge el criterio de acción recíproca de los seres racionales.

Estos influyen necesariamente unos sobre otros bajo el supuesto *de que el objeto de la influencia tiene un sentido*, no como si fueran meras cosas a modificar mediante la *fuerza física con vistas a sus fines*. (FICHTE, 1994, p. 157)

La influencia mediante la libertad de cada ser racional puede modificar efectivamente a una persona fuera sí. No por el contacto físico-corporal, sino por una materia más sutil. A través de la comunicación racional, oral, la persuasión o la exhortación.

El trato que doy a otras personas, como un espejo, es el que me doy a mí misma. Por ello,

si un ser racional influye sobre otro como si fuese mera materia, también es afectado el sentido inferior del mismo e, incluso, de una manera necesaria y completamente independiente de su libertad. (FICHTE, 1994, p. 160)

El modo en el cual cada yo trata a otras personas repercute en cómo ese yo se vea a sí misma y en consecuencia trate a las demás. Fichte desde la comunidad necesaria de seres libres ha derivado ambos, la comunidad y el mundo sensible como “condición de posibilidad de la autoconciencia.” (FICHTE, 1994, p. 160) En este punto, aparece la reciprocidad. La autoconciencia es consecuencia de un ser racional externo al yo. Es formada, aprendida y depende de la aceptación o no de la influencia exterior por parte del yo. “La posibilidad de la manifestación de mi libertad depende de que haya tenido lugar la influencia del otro.” (FICHTE, 1994, p. 161) Es imposible ser libre sin que haya otros seres libres que influyan libremente. Entre la facultad racional y la realidad efectiva hay una distancia que se salva gracias a la exhortación de otra persona. “Mi racionalidad depende por consiguiente del arbitrio, de la buena voluntad de otro.” (FICHTE, 1994, p. 161) La otra persona está obligada “a tratarme a mí como un ser racional... aquella relación originaria es ya una acción recíproca.” (FICHTE, 1994, p. 162)

La razón es de lo que la especie se vale a falta de un instinto natural. Un individuo de la especie cuando nace necesita la ayuda voluntaria de otras personas. Sin esta cooperación, no podría sobrevivir ya que no nace con instinto que guíe en la supervivencia. La naturaleza retira su mano apenas arroja al recién nacido fuera del vientre.

Cualquier animal es lo que es: sólo el hombre no es originariamente nada. Lo que él debe ser tiene que llegar a serlo, y ya que debe ser un ser para sí, tiene que llegar a serlo por sí mismo. (FICHTE, 1994, p. 166)

Frente al desamparo, la humanidad se confía a sí misma su hacerse. Urge señalar que, si bien en el texto Fichte habla a partir del nacimiento y, podría entenderse que plantea que en el vientre actúa la naturaleza, no obstante, habla de la voluntad de quienes cuidan a quien recién nace. Antes de nacer se depende del querer de quien gesta. Sin ese acto volitivo y, por tanto, libre, no se puede llegar a existir.

La humanidad para Fichte es resultado de la “libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos.” (FICHTE, 1994, p. 134) No es un producto natural ni mecánico. La especie se crea y recrea a sí misma mediante la formación. La comunidad tiene un rol vital en la formación y en la creación de personas libres. Pero, nos lleva a preguntar ¿qué pasa si habitamos el cuerpo desde un sistema dogmático, que, por otra parte, es el sistema en el que nacemos casi involuntariamente?

Estar en el sistema idealista permite notar que cada yo debe poseer una causalidad sobre la materia corpórea. Hay una parte libre del cuerpo que tiene que poder liberar de la coacción a la parte sometida. Fichte desarrolla una antropología que, similar a Beauvoir, no admite esencias, sino que afirma que ser humano es aquello a lo que alguien llega a ser gracias a la acción recíproca. Ponen de relieve la formación, la educación, la cultura para ser quienes somos. Y entonces, se logra ver que, para salir del dogmatismo, se necesita de algo más que la propia individualidad.

Aparece así, la oportunidad de pensar en y con la propuesta del sistema de Fichte la construcción cultural de las corporalidades. En el proceso recíproco que se da entre las personas, Fichte dice que la interiorización de la influencia de las personas entre sí es libre. Y que todos aceptan la influencia voluntaria. Que sea libre, entiendo puede tener un doble significado. Por un lado, que son influencias contingentes, que se dan de un modo, pero pueden ser de otro, ya que no responden a leyes naturales ni mecánicas. Por otro lado, está el aspecto *más* idealista, que tiene que ver con hacer consciente, reflexiva y crítica la influencia.

Cuando me ocupé de la *Primera introducción* señalé que todas las personas tienen un primer contacto con el mundo desde un sistema dogmático. Por otro lado, en el *Fundamento...* se ve que cada influencia se recibe, acepta y se pone en la conciencia como tal. Esto lleva a pensar que es posible ver las influencias aceptadas,

y no propias, desde el idealismo. En el dogmatismo, la conciencia no puede distinguir esta influencia, las asume acríticamente. Así, cada vez que alguien ve un cuerpo, naturaliza ciertas prácticas, prejuzga y señala su lugar de pertenencia. Cree saber sobre los deseos, generaliza emociones, tratos y modos de ser. De esta manera se impone colectiva y recíprocamente lo que desarrollé, siguiendo a Beauvoir, eterno femenino.

Conclusión

En este trabajo desarrollé la distinción idealismo-dogmatismo y logré caracterizar y afirmar que el patriarcado es un sistema dogmático. Para lograr esto, recurrí al trabajo de Pateman sobre el concepto de patriarcado y el contrato sexual. También acudí a la noción de eterno femenino, desarrollada por Beauvoir para encontrar la manera en la cual se imponen a los cuerpos y subjetividades femeninas un modo de ser. Afirmé que esto es análogo a la cosa-en-sí dogmática, tal como la presenta Fichte.

En la segunda parte del trabajo repuse brevemente la deducción trascendental del cuerpo, para pensar cómo el entramado patriarcal-dogmático repercute en los cuerpos. Fichte escribe sobre la intersubjetividad, y la formación de cada conciencia encarnada a través de la libertad y la acción recíproca. Se hizo visible que el sistema dogmático-patriarcal propone tratar a los cuerpos no como racionalidad libre encarnada sino como meros objetos. Desplegando una cultura que oprime a lo largo de los siglos. Logré mostrar que no es incognoscible. Responde a relaciones de poder que pretenden imponerlo como tal. Empujando al fetichismo ciego, al consumo antiético y desvincular, cuyas consecuencias son lamentables.

Logré desplazar la *Doctrina de la Ciencia* para comprender una trama en la que las mujeres y personas LGBTIQ+ sufren incontables tipos de violencias y discriminaciones por ser quien son. El espíritu idealista invita a actuar, no a paralizarse.

Encontré que muchas veces el reflejo con el que creemos conocernos no es nuestro. Está elaborado por una cosa-en-sí machista, dogmática y violenta, que hace vivir –o ahogarnos– en un mundo sin libertad. Descubro que, para ver, hay que (re)entrenar la mirada y desactivar el espejo que forma nuestro contrincante diciendo quienes debemos ser. La filosofía desafía constantemente ese espejo que no refleja nuestra potencia. Impulsa a buscar y crear una manera de ser libre.

Pretendo entonces, con este trabajo contribuir a sacudir al oponente, erradicarlo de conjunto. Y ayudarnos a construir nuevos mirares, entre los que vemos y actuamos intersubjetivamente. Contribuyendo a la construcción de interioridades que afirmen nuestra libertad, nuestra amabilidad y finalmente, hagan que lo que somos, lo que queremos ser y lo que encontremos en el futuro sea reflejo de esa emancipación.

Referencias bibliográficas

- Arrese Igor, H. (2014) “El cuerpo como punto de articulación entre el derecho puro y el derecho aplicado en la teoría fichteana” de 1796/1797. *Estudios de filosofía* (50), 87-102.
- (2014), “El reconocimiento de derechos y de capacidades en la teoría fichteana del derecho natural”, en *Areté, Revista de Filosofía*, Vol. XXVI, N° 1, pp. 109-127.
- Córsico, L. (2019). Cuerpo, figura y reconocimiento en *Grundlage des Naturrechts (1796/1797)* de J. G. Fichte. *Philosophia*, 75(1), 9–32.
- De Beauvoir, S., (2015) *El Segundo Sexo*. CABA. Debolsillo.
- Fichte, J.G. (1984). *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad., J. Gaos. Madrid, Alianza.
- . (1994). *Fundamento del Derecho Natural*, trad. Villacañas Berlanga, Ramos Valera y Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1987). *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad., J. Villacañas y M. Ramos, Natán. Valencia.
- (2013), *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, trad. Cruz, J.C. Gredos. Madrid.
- Gaudio, M. (2004). “La dialéctica en el *cuerpo propio* de Fichte” en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.
- (2015) “El idealismo de Fichte como “Kantismo bien entendido”: dispersión, unidad y Yoidad, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 10.
- Goddard, J-C. (2020). *La filosofía fichteana de la vida*. Trad. Goldstein V., Hekht. CABA.
- López Domínguez, V. (2019). “La conciliación de la libertad con la naturaleza”, en Gaudio, M. y Solé, J. (eds). *Fichte en el laberinto del idealismo*. RAGIF Ediciones, CABA, pp. 467-487
- . (2023). *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. RAGIF ediciones. CABA.
- . (1996). “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena”, en V. López- Domínguez (ed.), *Fichte 200 años después*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 125-141.
- . (2024). *Caleidoscópico Fichte*, CABA, RAGIF Ediciones.
- Pateman, C. (2019), *El contrato sexual*, trad. Femenías M.L., Ménades editorial, Madrid.
- Rojas Sierra, N. (2012). “La tathandlung como salida de la cosificación: Fichte frente al escepticismo de Schulze”, en *Revista de Estudiantes de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Tinta de limón. CABA.
- Solé, J. (2012), “Necesidad, libertad y filosofía en Fichte. Una lectura de la Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia de 1797” en *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 30, pp. 433-456, UNED, Madrid.

--- (2019); “El dogmatismo consecuente es un idealismo: Fichte ante Spinoza en las Introducciones a la Doctrina de la Ciencia”; en Gaudio, M. y Solé, J. (eds.). *Fichte en el laberinto del idealismo*. RAGIF Ediciones, CABA, pp. 211-230

Suarez Tomé, D., (2022) *Simone De Beauvoir. Filósofa de la Libertad*, Galerna. CABA.

Villacañas Berlanga, J.L., (1994) “Fichte y el derecho natural: de la constitución social de la individualidad a la categoría política de nación” en Fichte, J.G., *Fundamento del Derecho Natural*, trad. Villacañas Berlanga, Ramos Valera y Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Pode a filosofia de Fichte ser transformadora?

Um comentário deslocado sobre a doutrina da Ciência e a filosofia indiana

Can Fichte's philosophy be transformative? A dislocated commentary on the Doctrine of Science and indian philosophy

Thiago S. Santoro
Universidade Federal de Goiás
thsantoro@gmail.com

Resumo: O presente artigo apresenta um comentário sobre a obra *Transformative Philosophy: a study of Sankara, Fichte and Heidegger*, pioneiro estudo comparativo elaborado por John Taber, e publicado em 1983 pela Universidade do Havaí. Uma leitura cuidadosa do texto de Taber revela simultaneamente um belo exemplo de exercício de filosofia comparada, apresenta uma interessante e não-ortodoxa interpretação sobre o conceito fichtiano de intuição intelectual e, sobretudo, postula a ideia de uma filosofia transformadora ou de uma transformação filosófica no sentido forte do termo. A exposição se divide em três etapas: primeiramente, descrevo a leitura de Taber a respeito da tese de Shankara, para em seguida apresentar na segunda parte do texto como essa tese reaparece, *mutatis mutandis*, no princípio da doutrina da ciência. Uma terceira e última parte do artigo desenvolve, de forma bastante abreviada, um ensaio sobre como essa proposta poderia ser entendida no âmbito mais amplo da obra fichtiana.

Palavras-chave: Fichte; Shankara; Filosofia comparada; Filosofia indiana; Consciência; Intuição.

Abstract: The present article offers a commentary on *Transformative Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, a pioneering comparative study by John Taber, published in 1983 by the University of Hawaii. A careful reading of Taber's text simultaneously reveals a fine example of comparative philosophy in practice, presents an interesting and unorthodox interpretation of Fichte's concept of intellectual intuition, and, above all, posits the idea of a transformative philosophy or a philosophical transformation in the strong sense of the term. The discussion is divided into three stages: first, I describe Taber's reading of Shankara's thesis, then, in the second part of the text, I examine how this thesis reappears, *mutatis mutandis*, in the principle of the *Science of Knowledge*. The third and final part of the article briefly develops an essay on how this proposal could be understood within the broader scope of Fichte's work.

Keywords: Fichte; Shankara; Comparative Philosophy; Indian Philosophy; Consciousness; Intuition.

Recebido em 16 de abril de 2025. Aceito em 11 de junho de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n.2, dez. de 2025, p. 98 - 107 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i2.99284

Pode a filosofia de Fichte ser transformadora? Um comentário deslocado sobre a doutrina da ciência e a filosofia indiana

Vivemos uma época filosófica de profundos deslocamentos. A partir da recente eclosão do movimento descolonial colocou-se em questão, em múltiplos aspectos, o cânone ou paradigma da história do pensamento há muito estabelecido pela cultura ocidental europeia. A filosofia hoje já não comporta mais um modelo explicativo exclusivo, que demarcou sua exclusividade tanto do ponto de vista do gênero, da raça e da classe social, quanto no que se refere à exclusão geográfica e linguística. Precisamos agora reinterpretar o cânone tomando em consideração não apenas determinados nomes de autoras e autores antes ignorados, mas sobretudo levando em conta um amplo universo de pensamento humano desenvolvido pelo sul global, uma imensa gama de escolas e correntes de pensamento filosófico que – a partir do que erroneamente julgou, invalidou e perpetrou Hegel¹ - jamais foi lida como verdadeira filosofia.

Essa exclusão tornou-se emblemática especialmente no modo como a tradição do velho continente expressou sua recepção (ou a falta dela) da filosofia oriental. Se nos restringirmos ao período moderno da filosofia, até mesmo o então denominado renascimento oriental² europeu, inaugurado pelas primeiras traduções diretas de obras em sânscrito, enaltecido e promovido pelos irmãos Schlegel e por Schopenhauer, não se mostrou suficiente para alterar, por exemplo, o lugar (ou o não-lugar) da filosofia indiana na história do pensamento humano, nem para considerar criticamente o mito da origem puramente grega do pensar filosófico³.

Não pretendo, contudo, aprofundar-me aqui nesses debates específicos. Minha intenção no presente artigo é simplesmente a de comentar uma aproximação peculiar, para não dizer completamente original, realizada por um trabalho peculiar, e, por que não dizer, completamente descartado no debate da Fichte-Forschung. Refiro-me mais precisamente à obra *Transformative Philosophy: a study of Sankara, Fichte and Heidegger*, pioneiro⁴ estudo comparativo elaborado por John Taber, e publicado em 1983 pela Universidade do Havaí. Uma leitura cuidadosa do texto de Taber, cujo mero título certamente deve ter despertado preconceitos anti-orientalistas típicos em seus não-leitores, revela simultaneamente um belo exemplo de exercício de filosofia comparada, apresenta uma interessante e não-ortodoxa interpretação sobre o conceito fichtiano de intuição intelectual e, sobretudo, postula a ideia de uma filosofia transformadora ou de uma transformação filosófica no sentido forte do termo.

Para tanto, dividirei a exposição em três etapas: primeiramente, descrevo a leitura de Taber a respeito da tese de Shankara, para em seguida apresentar na segunda parte do texto como essa tese reaparece, *mutatis mutandis*, no princípio da doutrina da ciência. Uma terceira e última parte do artigo desenvolve, de forma bastante abreviada, um ensaio sobre como essa proposta poderia ser entendida no âmbito mais amplo da obra fichtiana.

I

A primeira parte do livro de Taber é dedicada a uma apresentação do eixo fundamental de argumentação monista de Sankara (700 - 750?). Na tradição filosófica indiana, Sankara é considerado o grande sistematizador

¹ Várias são as passagens na obra de Hegel que atestam esse juízo equivocado. A mais conhecida delas constitui um subcapítulo do curso sobre História da Filosofia, emblematicamente intitulado “A eliminação do oriente e de sua filosofia”. Cf. HEGEL 1996, p. 92.

² A expressão tornou-se célebre a partir da obra de Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale*, publicada em 1950. Além dessa obra de referência, há um artigo interessante de Octávio Botelho que apresenta em detalhe esse percurso de apropriação europeia da tradição oriental, especialmente no que se refere à filosofia indiana. Cf. BOTELHO 1999.

³ Sobre essa questão é interessante consultar o debate desenvolvido por Tola e Dragonetti, cujo objeto de análise parte de uma avaliação crítica das teses hegelianas. Cf. Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen. 2008. *Filosofía de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Editorial Kairós.

⁴ Na verdade, há um único precedente, indicado pelo próprio Taber: o breve ensaio de Rudolf Otto no apêndice de seu *West-Östliche Mystik*.

do Advaita Vedanta, doutrina epistêmica e metafísica que defende uma leitura radicalmente não dualista da realidade última. Boa parte do esforço filosófico de Sankara se desenvolve a partir dos comentários que o autor elabora sobre os *Upanishads*, os *Brahmasutras* e o *Bhagavad-Gita*, tentando extrair desses diferentes estilos de escrita aquilo que ultrapassa o mero conteúdo ritualístico, investigando sobretudo como essas antigas escrituras, cada qual a seu modo, corroboram a tese monista Advaita e a teoria da consciência que a sustenta.

Não cabe aqui, no entanto, explicitar todos os detalhes filológicos e sócio-culturais que permeiam esse debate, algo que pela distância linguística, temporal e geográfica nos levaria muito longe. De acordo com Taber, a tese do monismo estrito defendido por Sankara é baseada na célebre passagem fundamental (*Mahāvākya*) em *Chandogya Upanishad*, difundida no âmbito intelectual europeu a partir da obra de Schopenhauer, *Tat Tvam Asi* - “Aquilo és tu”.⁵ Ainda que as possibilidades de interpretação dessa proposição enigmática tenham gerado um intenso debate entre múltiplos desdobramentos da própria tradição Vedanta, Sankara pretende empregá-la no desenvolvimento de seu monismo radical como expressão da perfeita (e à primeira vista paradoxal) identidade entre sujeito e Absoluto, ou, nos termos da tradição védica, entre *Atman* e *Brahman*. Nesse sentido, a estratégia fundamental do filósofo indiano é demonstrar como essa identidade profunda é estabelecida a partir do conceito de consciência, ou mais precisamente, a partir de uma transformação significativa do conceito habitual de consciência, conforme os argumentos elaborados, como indica Taber, principalmente nos comentários ao *Brahmasutra* e ao *Brhadaranyaka Upanishad*.

O primeiro passo da argumentação de Sankara assume a definição tradicional ou escritural da natureza de Brahman como causa última do universo, um princípio causal absoluto definido como onipotente, onisciente, e sobretudo incondicionado. Defensores da leitura filosófica dualista, como por exemplo os seguidores da escola Samkhya, que postulam um princípio causal fundamentado na matéria inconsciente, alegam, de acordo com Taber, o seguinte:

Brahman, se fosse onisciente, teria que sê-lo em virtude da capacidade de saber tudo (*sarvajnanasaktimattvena*), em vez de estar sempre engajado no ato de conhecer. Pois se sempre soubesse ativamente, então não teria independência em relação a essa atividade; seu conhecimento não seria um ato deliberado que pudesse começar ou parar à vontade. (1983, p. 30)⁶

Vemos que a base da crítica dualista da escola Samkhya reside em apontar uma inconsistência entre os atributos da onisciência e da incondicionalidade de Brahman, pois um ser supremo que sempre conhece parece estar por isso condicionado ao ato de conhecer, torna-se refém de sua própria onisciência, ou perderia ainda sua onipotência caso não pudesse não conhecer. A refutação apresentada por Sankara indica, pelo contrário, que é justamente esse estatuto contínuo do saber, enquanto atributo fundamental do princípio supremo ou Brahman, aquilo que reforça e comprova sua incondicionalidade. Nas palavras de Taber,

Em essência, Sankara argumenta que se Brahman estivesse sempre ativamente envolvido no conhecimento, então isso teria que contar a favor de sua onisciência e não contra ela. Precisamente quando o conhecimento não é permanente e às vezes se sabe e às vezes não, há falta de onisciência. No entanto, isso não representa nenhum problema quanto à independência de Brahman, pois indicamos a independência do sol quando dizemos que ele “queima” ou “brilha”, embora seu calor e luz sejam contínuos. (1983, p. 31)

Uma segunda objeção da escola dualista à mesma tese de Sankara sugere que estabelecer o saber ou conhecimento absoluto como essência da própria natureza de Brahman, considerado como princípio causal do universo, implica uma distorção do que entendemos por conhecer, ação que supostamente pressupõe certas faculdades cognitivas, bem como certos objetos para a cognição. A posição da crítica dualista é assim descrita por Taber:

⁵ Cf. SCHOPENHAUER 2005, pp. 295; 454; 476.

⁶ Todas as traduções são minhas, exceto quando indicado o contrário.

não se poderia dizer que Brahman conhecia alguma coisa antes da criação do universo. (Não pode ser sempre um conhecimento ativo.) Pois nesse momento não existiam instrumentos de ação (nem quaisquer objetos a serem conhecidos). E sem instrumentos como o corpo e os sentidos, o conhecimento não pode surgir. (Idem, p. 30)

A resposta de Sankara mais uma vez equipara a figura do sol ao princípio onisciente e incondicionado, alegando que a natureza ou essência cognitiva de Brahman permanece constante e consciente mesmo na completa ausência de qualquer objeto:

À objeção de que se pode dizer que o sol queima ou brilha porque está em relação a um objeto a ser iluminado ou a um objeto a ser queimado, ao passo que Brahman antes da criação não o faz, Sankara responde que mesmo na ausência de qualquer objeto específico, diz-se do sol que ele brilha; assim também pode ser dito de Brahman, na ausência de quaisquer objetos, que ele “pensa”. (Idem, p. 31)

Aqui chegamos ao ponto central da análise proposta por Taber. Para Sankara, a identidade fundamental entre o eu e o Absoluto depende da compreensão da natureza da consciência pura como um estado radicalmente livre e incondicionado, na medida em que uma tal consciência não depende da relação entre sujeito e objeto, e conseqüentemente não pode ser pensada a partir do modelo usual e bem conhecido da relação intencional. Mais do que isso, Sankara propõe a tese de que a própria essência comum entre Brahman e Atman é justamente essa consciência pura, ser consciente eterno e imutável, muitas vezes descrito na literatura sagrada indiana como o puro observador⁷. Como afirma Taber, indicando de modo mais explícito o estatuto metafísico da consciência defendido por Sankara, “o eu é essencialmente consciente, mas na verdade consciente de tal maneira que não necessita de um objeto do qual seja consciente. Sua consciência é pura. (...) a consciência pura é essencial para o eu, não como uma propriedade, mas antes como sua substância.” (1983, p. 33)

Assim, a posição metafísica de Sankara foi muitas vezes imediatamente rejeitada em função da assunção de um estado incomum ou inacessível de consciência como pressuposto de seus argumentos. Além disso, se o objetivo principal do Advaita Vedanta é conduzir seu interlocutor à compreensão monista radical da identidade entre o eu e o Absoluto, e com isso estabelecer o fundamento último do conhecimento, o argumento parece gerar uma espécie de paradoxo, pois, conforme Taber explicita:

a consciência é, segundo ele, indeterminada e sem objeto. Mas a própria palavra ‘consciência’ - em sânscrito, aparentemente, como em inglês - implica que esteja presente um objeto de consciência, o que a torna determinada, pertencente a uma classe de estados específicos de consciência. (Idem, p. 41)

No entanto, e aqui encontramos uma contribuição interessante da leitura de Taber. A proposta de pensar a filosofia do Advaita Vedanta enquanto filosofia transformativa ou transformadora tem por principal objetivo indicar como o discurso aparentemente paradoxal das teses de Sankara almeja superar o sentido usual do conceito de consciência, e pretende realizar essa superação ao demonstrar por via negativa a insuficiência da aceção comum, o que significa dizer também que a compreensão genuína da ideia de consciência pura depende, em última instância, de uma experiência direta dessa consciência pura. E isso, segundo a leitura de Taber, ocorre por uma dupla via transformadora, ou em dois níveis distintos: (1) a partir de um conjunto de pressupostos práticos de purificação ou elevação do espírito, que na tradição indiana clássica assume múltiplas formas, sendo a mais conhecida delas o caminho óctuplo que Patanjali descreve na sua sistematização do yoga - é o que Taber denomina por nível pré-cognitivo⁸; (2) através da elucidação conceitual dessa realidade sempre presente da consciência pura como nossa natureza mais

⁷ Os termos aqui são múltiplos, a depender de qual tradição estamos tratando: *Sakshi*, *Atman*, *Purusha*, dentre outros.

⁸ “O primeiro é o nível pré-cognitivo que implica a eliminação da “impureza” – as fontes psicofisiológicas (*samskaras*) do comportamento e das crenças que perturbam a totalidade da vida e reforçam o sentido de si mesmo como um indivíduo separado, distinto de um Outro. Esta purificação é acompanhada por uma expansão ou esclarecimento da consciência.” (TABER 1983, p. 63-4)

íntima ou mais profunda, o que implica na transformação de sentido dos termos que tentam nomear essa realidade; – Taber descreve essa etapa como conhecimento explícito (proposicional)⁹.

Além disso, não parece fazer sentido a recusa *prima facie* de uma realidade ao menos possível de outra forma de consciência, simplesmente porque o conceito filosófico tradicional de consciência tenha ignorado tal possibilidade a partir de sua definição restritiva, ou mesmo quando não tenhamos a experiência direta dessas outras possibilidades para além do que determina nossa consciência atual ou usual:

não há razões formais para julgar impossíveis outros modos de experiência ou consciência. Isto significa que não há razões formais para julgar que a consciência deva ser intencional, potencialmente dirigida a vários tipos de objetos e em constante mudança – numa palavra, sensorial. Esse é o nosso modo habitual de consciência. Mas certamente é errado fazer afirmações sobre o que deve ser o caso com base no que é ordinário ou habitualmente o caso. (TABER 1983, 102)

Por isso Taber confere à ideia da consciência pura, tal como o propõe Sankara, um caráter meramente problemático, e não simplesmente absurdo (1983, p. 54). Assim, do ponto de vista argumentativo, o discurso filosófico do monismo Advaita Vedanta serve como ferramenta de reconhecimento de uma realidade sempre presente e fundante do próprio indivíduo, reconhecimento de “uma auto-intuição que precisa apenas ser articulada para se tornar evidente.” (idem, p. 60) O engano, que nesse caso é sempre um autoengano, é provocado pela tentativa de esgotar a compreensão da natureza da subjetividade consciente através das possibilidades já empiricamente conhecidas de sua descrição conceitual, ou melhor, o engano é tomar uma das ferramentas do reconhecimento pela realidade a ser reconhecida. Em certa medida devemos, como já antecipou Fichte em 1804¹⁰, jogar a escada fora depois de usá-la.

II

A filosofia de Fichte começa, de forma única, com uma prescrição: a demanda de pensar a si mesmo. Isto não significa que se deva pensar *sobre* si mesmo; em vez disso, é preciso retirar-se da consciência do mundo e concentrar-se na consciência interior e, assim, fazer um ajuste fundamental no seu modo de consciência. A doutrina da ciência é prática desde o seu início, na medida em que começa não com uma afirmação, mas com algo a fazer. O empreendimento da doutrina da ciência não pode ser realizado se não se praticar o ato em questão. (TABER 1983, p. 70)

A doutrina da ciência inicia por um ato. Mas em que exatamente consiste esse ato? Um primeiro problema surge na própria escolha de tradução dos termos empregados por Fichte. No original do texto utilizado por Taber – no bem conhecido início da *Primeira Introdução à Doutrina da Ciência*, encontramos mobilizados termos relativos ao olhar e à atenção, como designam respectivamente *Blick* e o verbo *aufmerken*¹¹. A tarefa inicial, portanto, não constitui-se a partir de um *pensar* de si mesmo do eu, mas de um *observar interno*, de um *voltar-se da atenção ou do “olhar”* para a interioridade de si. Isso fica ainda mais claro no modo como Fichte descreve esse mesmo ato na *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*:

Esse intuir de si próprio que se requer do filósofo, na realização do ato a partir do qual o eu surge para ele, denomino *intuição intelectual*. Ela é a consciência imediata de que eu atuo, e do que eu faço: ela é aquilo a partir do qual eu sei algo, porque eu o faço. Que exista uma tal faculdade da intuição intelectual é algo que não se permite demonstrar por conceitos, nem se pode construir a partir de conceitos aquilo que ela é. Cada um deve encontrá-la de modo imediato em si mesmo, ou jamais a conhecerá. A exigência de que se deva demonstrá-la através de um raciocínio é algo ainda mais extraordinário do que o seria um cego de nascença exigir a alguém que lhe explicasse, sem que ele precisasse enxergar, o que as cores são. (GA I 4, pp. 216-217; SW I 463 - grifo do autor)

⁹ “Em segundo lugar, ocorre num nível de conhecimento explícito (proposicional) da verdadeira natureza de si, que informa o confronto ingênuo com a consciência pura alcançado no primeiro nível e culmina numa *experiência* direta dela.” (Idem, p. 64)

¹⁰ FICHTE GA II/8: 378; WL 1804; *Nachgelassene Werke* (NW) II, p. 291

¹¹ “*Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich, von dir selbst.*” (FICHTE GA I 4, p. 186; SW I, 422 - grifo meu).

Nesse sentido, encontramos um paralelo bastante explícito entre a tese de Sankara a respeito da consciência pura e o modo como Fichte concebe a expressão ‘intuição intelectual’. Não existe a possibilidade de uma determinação conceitual ostensiva do que constitui o teor ou conteúdo dessa intuição, justamente porque seu conteúdo é simplesmente um não-conteúdo, ou ao menos um não-conteúdo na perspectiva da determinação conceitual de um conteúdo, um puro agir da consciência que se constitui ao captar-se agindo¹². Por isso, tanto a intuição intelectual de Fichte quanto a consciência pura de Sankara produzem uma situação epistêmica anômala, na qual temos um saber sem objeto, uma atenção sem foco ou intenção específica, um olho que vê apenas o próprio olhar. Por isso também em ambos os casos a impossibilidade de determinação conceitual plena dessa situação ou desse estado exclusivamente subjetivo ocorre por força do próprio conceituar, pelo fato de que qualquer conceituação já é uma bipartição, já estabelece um dualismo epistêmico. Como enfatiza Taber a respeito desse ponto,

é evidente que a intuição intelectual não tem relação com os modos de discurso; é um recolhimento [*withdrawal*], uma inversão. O argumento de Fichte é que este ato espontâneo define, no entanto, um tipo de conhecimento autêntico e concreto. Pois é a natureza do eu como auto-reflexão que estipula que ele pode, na verdade, que ele deve ser abordado por um ato subjetivo, uma introversão da mente. (TABER 1983, p. 134)

É bastante compreensível que tal estratégia filosófica tenha sido alvo de múltiplas críticas, especialmente no que se refere à impossibilidade de publicizar ou determinar de forma precisa uma via de acesso universal à experiência ou ao ato sugeridos. No caso de Sankara, havia o atenuante de que estados de consciência pura já se encontravam descritos em boa parte da literatura sagrada indiana. Fichte, no entanto, ao elaborar a explicação do fundamento de seu sistema a partir da intuição intelectual, foi acusado em sua época de misticismo sem sentido, de vazio intelectual e até de charlatanismo¹³, se quisermos apenas mencionar por exemplo as acusações desmedidas de Schopenhauer, seu ex-aluno¹⁴ em Berlim. A Doutrina da Ciência apareceu aos olhos de vários de seus contemporâneos – talvez em função de certa impenetrabilidade do seu texto muito exigente e de difícil compreensão – como uma espécie de seita iniciática restrita, como um clube exclusivo para os eleitos.

No entanto, se aceitamos a proposta interpretativa de Taber, o caráter supostamente obscuro ou místico da intuição intelectual fichtiana denota somente um processo transformativo que ainda não se realizou. Mais do que isso, se a Doutrina da Ciência pode ser lida como uma filosofia transformativa, ela deve buscar caminhos cada vez mais esclarecedores ou conceitualmente potentes para conduzir a consciência a uma apreensão plena de si, de modo que o caminho da filosofia transformativa é uma espécie de deslocamento de sentido da experiência¹⁵, do sentido mais óbvio e natural ao mais elevado e profundo. Como bem define Taber, adotando a terminologia típica da filosofia transcendental kantiana:

¹² “O eu não antecede a autoconsciência. Não existe como um ser individual capaz de autoconsciência que subsequentemente se eleva à autoconsciência. O self, o eu, realiza o ato de autorreflexão e origina a si mesmo em um só golpe” (TABER 1983, p. 73).

¹³ Como é bem conhecida, essa “crítica”, que é endereçada não só a Fichte, mas a todos os principais nomes do idealismo alemão pós-kantiano, aparece implícita ou explicitamente na obra principal de Schopenhauer: “meus escritos portam a marca da honestidade e sinceridade de uma maneira tão nítida em sua face, que lhe permitem distinguir-se explicitamente daqueles dos três famosos sofistas do período pós-kantiano. O leitor sempre me encontrará no ponto de vista da REFLEXÃO, isto é, da deliberação racional, nunca no ponto de vista da INSPIRAÇÃO chamado intuição intelectual, ou do pensamento absoluto, cujos nomes mais corretos são: vazio intelectual e charlatanismo.” (SCHOPENHAUER 2005, p. 30).

¹⁴ Por incrível que pareça, o autor da citação da nota anterior é justamente o mesmo que frequentou os cursos de Fichte entre 1811 e 1812 na Universidade de Berlim. Apesar das profundas divergências teóricas, há um conjunto de teses presentes no *Mundo como vontade e como representação* que claramente demonstram certa influência de Fichte e Schelling no pensamento schopenhaueriano. No entanto, não é aqui o lugar adequado para abordar essa complexa discussão. Cf. uma recente contribuição sobre o tema no artigo de Takao Ito (ITO 2015).

¹⁵ “Deveria ficar claro que para Fichte, assim como para Sankara, a filosofia culmina na intuição e em uma elevação completa e dramática da vida. Considero isso o cerne da filosofia transformativa. O conhecimento, quando aplicado à intuição intelectual, cristaliza-se numa experiência direta” (TABER 1983, p. 91)

a filosofia transformativa não envolve um uso transcendente (ilegítimo) de conceitos do entendimento; nem sequer envolve o seu uso regulativo (legítimo). Em vez disso, introduz novos conceitos de compreensão para uso imanente ou empírico. O filósofo transformador não se esforça para apreender através do mero raciocínio objetos que estão além do campo da experiência possível; ele ativa regiões de experiência até então não apreciadas, fornecendo conceitos pertencentes a elas. (TABER 1983, p. 100)

Para que seja possível essa “ativação” de regiões da experiência usualmente não apreciadas, um eufemismo metodológico de Taber para indicar mais precisamente estados elevados ou até mesmo extáticos de consciência, o projeto fichtiano precisa estabelecer uma base pré-cognitiva de formação, uma *Bildung* que fomente a possibilidade dessa transformação. Ao que tudo indica, Fichte não entrou em contato direto com qualquer exemplo das traduções da literatura sânscrita tão em voga na sua época, e por essa razão jamais poderia assumir como pressuposto necessário de formação pré-cognitiva algo similar ao conjunto de práticas da tradição do Yoga, como o fez naturalmente Sankara. O processo de formação pré-cognitiva na Doutrina da Ciência, como sugere Taber¹⁶, situa-se naquilo que Fichte apresenta como proposta educacional em seus *Discursos à Nação Alemã*, sobretudo na adoção das teses de Pestalozzi acerca do desenvolvimento de atividades que estimulem precocemente o livre exercício da intuição.

Assim, descobrimos que o sistema filosófico de Fichte contém todos os elementos que identificamos no nosso estudo de Sankara como constituintes da filosofia transformativa: (1) experiência – um nível mais elevado de consciência que é uma pré-condição para a inteligibilidade do sistema; (2) práxis – um método para cultivar esta consciência superior; (3) conhecimento – um corpo de doutrina que constitui o tema principal do sistema e articula o componente experiencial; e finalmente (4) transformação – um renascimento dramático e completo resultante deste *insight*. (TABER 1983, p. 95)

Portanto, é possível perceber nessa tentativa de aproximação entre as filosofias de Fichte e Sankara, nesse extemporâneo e utópico diálogo, uma surpreendente base comum, uma pressuposição que faz da doutrina da ciência a mais indiana das filosofias alemãs: a tese de que o ponto fundamental de todo conhecimento, seja ele sensível ou racional, reside em uma instância de autoconhecimento não-conceitual, pré-conceitual, ou melhor dizendo, sobretudo supraconceitual, instância que se confunde com a consciência pura, com o conhecimento de si que não ocorre por reflexão e sim por inflexão, não pelo conceito e sim pela intuição direta de si.

Um ano antes de sua morte prematura Fichte descreve no seu diário filosófico de 1813, com algumas poucas palavras, mas de maneira precisa, a posição fundamental que a intuição assume na doutrina da ciência:

Tenho apenas uma unidade, não através de construção, mas simplesmente *dada*; uma unidade não do pensamento, e do juízo, mas da intuição, da própria apercepção imediata; isto faltava; só a partir de sua inclusão a síntese pode tornar-se verdadeiramente completa. Tacitamente ela se manifesta sem dúvida por toda parte.¹⁷

III

“Isto foi precisamente a dificuldade de toda filosofia que não quis se tornar um *dualismo*, mas que levou a sério a busca pela unidade: que ou nós é que devemos perecer, ou Deus. Nós não o queremos, Deus não o pode!”¹⁸ Nessa única sentença, Fichte registra de maneira magistral os dois impasses que nortearam sua investigação. A filosofia que não quer se tornar um dualismo é justamente aquela que compreende a razão de modo sistemático e procura demonstrar o fundamento último desse sistema. Ao mesmo tempo, tal exigência de unidade sistemática conduz a filosofia, em última instância, a seu próprio limite. Em linhas gerais, o projeto filosófico de Fichte não é senão a tentativa de resolver esses dois problemas, e cada qual obtém uma possível resposta nas respectivas duas fases principais de sua obra. Nesse sentido, a tarefa de uma fundamentação última do conhecimento revelou a intuição intelectual como verdadeiro alicerce de

¹⁶ Cf. TABER 1983, p. 91ss.

¹⁷ *Diarium. Ultima inquirenda*. FICHTE 2001, p. 266.

¹⁸ FICHTE GA II/8: 114; WL 1804. SW X, p. 147.

toda construção conceitual da razão. Nesse sentido também, o aprofundamento dessa fundamentação indicou uma raiz inescrutável, simplesmente porque inescrutável, da totalidade do saber: o próprio Absoluto.

No entanto, a posição de Fichte é em parte não só sustentável como coerente. A teoria sobre a intuição intelectual, tal como se apresenta na doutrina da ciência, não é de modo algum uma artimanha fabulosa que elimina todos os problemas teóricos do idealismo com um passe de mágica. Pelo contrário, a intuição intelectual é antes de tudo um diagnóstico, e um diagnóstico preciso sobre tais problemas: se o sistema de filosofia transcendental pretende ser consistente, ele deve abdicar de qualquer afirmação sobre um princípio transcendente à consciência. Se ele almeja completude, ele deve considerar como fundamento de sua limitação inclusive aquilo que o transcende. Este status paradoxal do sistema do saber é com certeza o tema mais delicado de qualquer filosofia que se queira compreender como ciência. A doutrina da ciência, ciência de todo saber, precisa evitar tanto um reducionismo epistêmico radical, que elimina toda possibilidade de transcendência, quanto uma recaída na velha metafísica edificante, que extrapola os limites da imanência transcendental.

Assim, uma questão crucial na teoria fichtiana do saber de si do próprio saber é a determinação de seu limite exterior, de sua fronteira máxima: o Absoluto. Mas “o que é, pois, o ser Absoluto?” – pergunta Fichte em 1801, respondendo em seguida de modo conciso: “aquilo que o saber capta como sua origem absoluta, e, portanto, o não-ser do saber.”¹⁹ O Absoluto é assim origem e negação do saber. Ora, se o Absoluto é origem ou fundamento último do saber, este saber deve estar contido no próprio Absoluto; mas se isto é verdadeiro, então o Absoluto é uma negação *sui generis* do saber, não uma simples oposição lógica, mas uma oposição por superação. Nesse sentido, a relação entre o Absoluto e o saber reproduz aqui aquela relação entre o eu absoluto e o binômio eu/não-eu determinados, exposta na primeira versão da doutrina da ciência. Que implicações isso traz ao próprio conceito de saber?

Uma primeira consequência diz respeito justamente a teoria fichtiana do saber enquanto imagem. O fundamento incondicionado, que é em si, por si e para si, tem na intuição intelectual sua primeira imagem ou manifestação, e esta por sua vez tem na estrutura lógico-transcendental sua própria imagem, ou seja, temos aqui a imagem da imagem. Porém, é interessante observar aqui que o caráter de imagem permanece como propriedade comum em todas as relações estabelecidas, e esta continuidade possibilita ao eu reconhecer ambos os lados do limite em cada etapa de afiguração.

Uma implicação mais profunda se refere ao papel que o saber tem na definição da própria condição humana. Aqui surge o significado genuinamente soteriológico ou religioso da epistemologia de Fichte. Estando o saber limitado a partir de sua própria natureza imagética, sendo ele manifestação ou fenômeno de uma origem absoluta que lhe escapa, este mesmo saber deve servir como via de acesso àquilo que lhe dá sentido. A ultrapassagem dos limites de todo saber não é um simples ato de fé cega, mas uma espécie de prova por redução ao absurdo. O idealismo consumado, portanto, na medida em que é simultaneamente autonegação do entendimento e autocompreensão de seu limite inerente, deve chegar a um realismo absoluto, cuja expressão não-discursiva é a própria vida da consciência. Como diz Fichte em um fragmento de seus últimos textos, “na exposição da doutrina da ciência porvir tudo depende de se negar a reflexão a partir dela mesma.”²⁰

O Absoluto constitui-se limite do saber finito, portanto, na medida em que também se torna possibilidade ilimitada do viver. Assim, o conceito de saber determina uma etapa transitória no processo de autorrealização da essência humana, cuja totalidade jamais se esgota na pura racionalidade. A teoria do conhecimento de Fichte, apesar de todo seu rigor lógico e sistemático, é na verdade uma tentativa de esclarecer conceitualmente o caminho de ascensão do sujeito para além de sua mera conceitualidade, ou do eu para além de sua mera egoidade. Nesse sentido, a via ascendente da doutrina da ciência parece indicar uma completa reavaliação

¹⁹ FICHTE GA II/6: 195; WL 1801. SW II, p. 63.

²⁰ FICHTE 2001, p. 341.

da própria razão, ao transformar a identidade formal de um eu absoluto abstrato em identidade real de um eu enquanto consciência pura.

Não é um acaso que a doutrina da ciência tenha sido reformulada constantemente, tampouco tais reformulações se reduziram apenas a um artifício pedagógico ou retórico adotado pelo autor, nem mesmo podemos atribuir essa multiplicidade como marca característica do filósofo do esforço. As constantes e muitas vezes radicais mutações da obra apontam para o mesmo problema não resolvido (ou talvez até mesmo não resolvível): Fichte jamais obteve uma exposição suficientemente acabada, suficientemente convincente sobre o fundamento último do saber e, conseqüentemente, sobre a natureza da consciência²¹.

Ou, mais precisamente, Fichte jamais obteve uma tal exposição justamente por perceber que qualquer definição ostensiva da consciência pura, qualquer tentativa de descrição desse fenômeno interno único e fundamental, por via discursiva, sempre produziria o contrário de si, sempre recairia na velha linguagem de nossa bem conhecida consciência cindida²², reproduziria o sentido usual do termo ‘consciência’, que é sempre compreendido dentro de uma relação intencional. É justamente por isso também que o modo de expressão da doutrina da ciência, ao longo de suas transformações conceituais, caminha progressivamente para lugares cada vez mais distantes, para metáforas cada vez mais profundas.

Aliás, conforme acepções típicas dos dicionários de nossa língua, o termo ‘deslocamento’ costuma ser compreendido como mudança de lugar, transferência ou transposição, seja aplicado ao movimento físico de corpos e objetos, seja no que concerne ao deslocamento conceitual produzido por metáforas e translações. Des-locar, seguindo o desdobramento etimológico do verbo latino *dislocare*, tem como étimo principal *locus*, cuja origem linguística – assim consta no respeitado *Oxford Latin Dictionary* – seria dúbia ou duvidosa.²³ No entanto, a antiga língua sânscrita, fonte de diversas raízes etimológicas indo-europeias, traz no vernáculo o conceito de Loká (लोक), palavra polissêmica fundamental, que designa não apenas lugar, morada, região, ou mundo, mas também planos de existência e estados da mente. O mais impressionante é pensarmos que Loká aparentemente mantém relação próxima com o termo *lok* (लोक)²⁴, cujos sentidos são traduzidos, dentre outros, por luzir, saber e ver. *Licht*, *Wissen*, *Sehen*. Curioso e universal deslocamento, que sempre retorna a si.

²¹ “Para Sankara, uma forma estabelecida de pensar sobre o eu como consciência pura já está disponível como uma parte da linguagem que é desconhecida ou não utilizada – uma linguagem secreta inacessível ao não iniciado. Obtém-se acesso a ela e o direito de usá-la satisfazendo certos critérios. Fichte, embora tome emprestado grande parte da sua linguagem de Kant, está claramente empenhado em inventar, até certo ponto, a sua própria linguagem para realidades originalmente concebidas. Acredito que isso explica parte da confusão e da inconsistência encontradas em sua filosofia inicial. Lá ele ainda está procurando um modo adequado de expressar seu *insight*.” (TABER, 1983, p. 100)

²² Ou na “partição original”, para empregar a expressão do ensaio de Hölderlin, *Urteil und Sein*. Cf. BECKENKAMP 2004, p. 101.

²³ Cf. *Oxford Latin Dictionary*, p. 1039.

²⁴ Cf. BENFEY 1866, pp. 800-801.

Referências bibliográficas

- BECKENKAMP, Joãozinho. 2004. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- BENFEY, Theodor. 1866. *A Sanskrit-English Dictionary*. London: Longmans, Green, and Co.
- BOTELHO, Octávio da C. 1999. A história do reconhecimento da filosofia indiana no ocidente. *Educação e Filosofia*. 13 (26), pp. 173-194.
- FICHTE, Johann G., Lauth, Reinhard. 2001. *Ultima Inquirenda J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre ende 1813/Anfang 1814*. Textband. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- FICHTE, Johann G., Lauth, Reinhard, and Gliwitzky, Hans. 1976. *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- GLARE, P. G. W., ed. 1968. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- HEGEL, Georg W. F. 1996. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- ITO, Takao. (2015). Fichte contra Schopenhauer? A doutrina do Eu como uma fonte teórica do “sujeito puro do conhecimento”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 6(2), 03–15.
- OTTO, Rudolf. 1926. *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha: Klotz.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 1. São Paulo: Editora UNESP.
- SCHWAB, Raymond. 1950. *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot.
- TABER, John. 1983. *Transformative philosophy: a study of Śankara, Fichte, and Heidegger*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. 2008. *Filosofía de la India: del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Editorial Kairós.

Fichte et le Lapis philosophorum de la Science de la Communication

Fichte and the Lapis philosophorum of the Communication Science

Lune Roc Pierre Louis
L'Université d'État d'Haïti (l'UEH), Haïti
lunerocp@gmail.com

Résumé: Cet article sédimente le *lapis philosophorum* de la science de la communication en éveillant les épiphanies que scelle la doctrine de la science de Fichte. Il montre que Fichte pose la tablature de ce champ de connaissance en passant de la doctrine de la science à la doctrine du droit et ses héritiers dont Martin Buber, Jürgen Habermas et Jean-Marc Ferry partent de ce socle pour porter l'heuristique de la communication à son apogée.

Mots-clés: Communication; droit; interaction; intersubjectivité; reconnaissance.

Abstract: This paper settles the *lapis philosophorum* of the communication science by stimulating the epiphanies that sets the Fichte's foundations of the science of knowledge – *Wissenschaftslehre*. It exhibits that Fichte presents the background of this field of knowledge from the foundations of the science of knowledge to foundations of natural right – *Rechtslehre*. His worthy successors including Martin Buber, Jürgen Habermas and Jean-Marc Ferry start from that base to convey the communication heuristic to its acme.

Keywords: Communicatio; right; interaction; intersubjectivity; reconnaissance.

PROLOGUE

Revista DoisPontos, par ce numéro thématique, porte à l'actualité de la réflexion les épiphanies de la *Wissenschaftslehre* de Johann Gottlieb Fichte. À cet égard, cette contribution qui s'investit dans une question heuristique à teneur systématique part du procès de la détranscendantalisation scellant la pensée postmétaphysique qui convoque un *sinnkritisch notwendiges Postulat*, un postulat nécessaire de critique de sens en vue de reconstruire avec justesse la contribution heuristique de Fichte et surtout pour ce que j'appelle le *lapis philosophorum* de la science de la communication. Aussi l'enjeu consiste-t-il à préciser que, tout en étant question de Fichte, cette contribution table sur le transcendantal de l'intersubjectivité déterminant les présuppositions universelles à la fois immanentes et transcendantes en lieu et place du sujet transcendantal monadique. Ce qui soulève le débat portant Jürgen Habermas à surligner que « c'est plutôt le mentalisme qui sépare Kant et Fichte à la fois de Hegel et de ceux qui l'ont suivi dans la voie de la détranscendantalisation » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 126). C'est dire autrement que Hegel s'engage dans la direction opposée du tournant transcendantal en s'orientant vers celle d'une détranscendantalisation du sujet de la connaissance, quitte à admettre que Fichte remet en question le concept fondamental du mentalisme, l'aperception transcendantale, le *cogito*, car rappelle Habermas, c'est « avec la *Doctrine de la science* de Fichte qu'apparaissent les confusions inhérentes à ce concept » (*idem*).

L'intérêt de cet article pour l'heuristique de la communication oblige à souligner que le choix de Hegel de la catégorie de l'esprit s'incarnant à travers les *media* (*Medien*) du langage, du travail et de l'interaction « évoque l'origine et l'ascension des sciences humaines autour de 1800 » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 133) dont les principaux pères fondateurs s'appellent Leopold Ranke, Jacob et Wilhelm Grimm, Carl von Savigny, August Wilhelm von Schlegel, sans oublier les précurseurs de l'École historique : Justus Möser, Johann Gottfried von Herder, Johann Georg Hamann, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt et Friedrich Schlegel. Là, souligne Habermas, « trois dimensions acquéraient, pour la première fois, une signification philosophique : l'historicité de l'esprit humain, l'objectivité des formes symboliques et l'individualité des acteurs » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 134), sauf à accentuer sur « la structure symbolique de ce que les acteurs, en s'engageant dans des interactions et en parlant les uns avec les autres, partagent intersubjectivement, à savoir la structure symbolique des images du monde, des mentalités et des traditions transmises, des formes de vie culturelle, des normes et des valeurs, des institutions, des pratiques sociales, etc. Ces phénomènes constituent le champ d'études des sciences humaines » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 136). Et pour la communication, il échoit de surligner que « les êtres humains acquièrent une idée spécifique d'eux-mêmes en tant que personnes qui, en tant que Je et l'Autre, *Ego et Alter*, engagent des relations les unes avec les autres et forment des communautés tout en ayant conscience de leur différence absolue » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 137).

Ce faisant, même en suivant la voie de la détranscendantalisation, tout se passe comme si Hegel était le seul à l'avant-scène. Il se trouve au frontispice des sciences morales et si l'on ajoute à la suite de Paul Ladrière (1991) que Hegel inaugure la dimension relationnelle de la personne, il devient obvie qu'il définit le principe de l'intersubjectivité et *a fortiori*, l'interaction est l'un de ses *media* (*Medien*) ou *Potenzen* de l'expérience humaine, il s'ensuit que chez lui sied le principe de la reconnaissance. Celle-ci étant l'enjeu de l'intersubjectivité, de l'interaction ou de la communication. Tout cela est beau, mais toujours est-il que Fichte manque à l'appel, si bien que Ladrière fait son archéologie de la notion de personne en l'oubliant implacablement. Qu'en est-il alors de Fichte ?

Cette contribution n'entend pas aller à l'encontre de l'héritage que Hegel nous lègue notamment à partir de sa systématique de Jena pour ce qui concerne la question de la reconnaissance comme *punctum Archimedis* de la communication ou alors des sciences morales, mais entend revendiquer une inflexion. L'architectonique à la base de cet héritage a beau se révéler didactiquement plausible chez Hegel, mais seyait déjà chez Fichte. En témoignent le postulat selon lequel la reconnaissance est fondatrice du droit et la thèse selon laquelle « l'homme ne devient homme que parmi les hommes » (Fichte, 1796-1797/1994, p. 54). Mais cette contribution dans l'impossibilité de prendre en compte tous les aspects fera ses sédimentations comme argumentaire de la thèse selon laquelle

Fichte fonde ce qui va s'appeler plus de 150 ans après sa disparition, la science de la communication – comme discipline universitaire institutionnalisée. Ce qui obligera cette contribution à ne pas rester seulement au Fichte canonique pour faire de préférence l'archéologie des épiphanies qu'éveille son œuvre. Fichte aurait considéré cette idée peu orthodoxe, non parce que Fichte fait l'économie de la communication, mais en la cantonnant dans la communauté éthique qu'il réduit à l'Église. À cet effet, Pierre Naulin fait remarquer que « la communication a donc pour lieu privilégié la communauté éthique telle Fichte l'a décrit en 1798 et qui constitue pour lui alors l'Église » (Pierre Naulin, 1969, p. 414) et conjecture que « dans la théorie du droit naturel, l'appel à la liberté et à la reconnaissance de l'autre n'interviennent que pour déduire la loi juridique qui assure la coexistence des êtres libres, sans que ceux-ci doivent pour autant communiquer entre eux » (Pierre Naulin, 1969, p. 413). La thèse de Fichte a donc fait école au détriment de son idée originale.

Parmi les épiphanies (*deslocamentos*) de la doctrine de la science de Fichte, la toute première sied chez Fichte lui-même. Ce que consacre sa doctrine du droit naturel dont le fondement s'ancre *a fortiori* dans les principes de la doctrine de la science. C'est rappeler, à l'occasion, que Fichte évoque le prédicat pratique pour qualifier la doctrine de la science. Dit autrement, la doctrine de la science ne peut être pratique que sous les auspices de celle du droit. Ce qui donnera lieu au point A. Un deuxième point se centrera sur la doctrine du droit comme prélude à une heuristique de la communication (B). Toutefois, l'heuristique de la communication, quant à elle, sourd, à proprement parler comme héritage de la systématique fichtéenne. Le présent article retient, à cet effet, Martin Buber, comme étant l'auteur de la première théorie de la communication à proprement parler, qui occupera la manche Γ, tandis que Jürgen Habermas et chez Jean-Marc Ferry qui portent la réflexion sur la communication à son acmé occuperont respectivement les manches Δ et E.

A.- E LA DOCTRINE DE LA SCIENCE À LA DOCTRINE DU DROIT

La doctrine de la science – *Wissenschaftslehre* – annonce elle-même le fil conducteur de ses *deslocamentos* en se qualifiant de pratique tout en étant une épistémologie en ce sens qu'elle se consacre à la théorie de la connaissance ou pour reprendre Fichte, au fondement de la science de la connaissance. La *Wissenschaftslehre* étant une épistémologie générale dans les termes d'une logique générale. Ce qui pourrait faire penser à l'analytique ou à la logique kantienne, mais Fichte y voit le *τέλος* de toute philosophie fondamentale en rappelant que celle-ci doit être « science de la connaissance » (Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, p. 24), *id est* une épistémologie. L'idéalisme de Fichte est transcendantal et non transcendant, il est un idéalisme théorique et critique. Fichte rappelle que « raison réelle et raison idéale sont identiques dans le concept de causalité » (Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, §4). De manière didactique, Jean-François Goubet fait remarquer que « l'idéalisme théorique affirme *idealiter* ce que son pendant fait *realiter*. Pour l'idéalisme critique, ces deux points de vue sont absolument équivalents, il ne s'agit que de manifester l'abstraction nécessaire pour savoir leur identité » (Jean-François Goubet, 2000, p. 67).

Le présent article fait l'économie du débat qui en résulte, considérant qu'il s'investit dans une dimension exotérique portant sur les épiphanies et par conséquent, il part du postulat selon lequel la raison est d'emblée pratique et que la raison théorique table sur la raison pratique. Fichte précise que « ce n'est pas la faculté théorique qui rend la pratique possible, mais c'est que, au contraire, sur la possibilité de celle-ci que repose la possibilité de la première » (Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, p. 44). La raison pratique est première, elle est fondamentale. Là, c'est rappeler que Fichte soutient, dans la *Déduction de la représentation*, « la Doctrine de la science doit être une histoire pragmatique de l'esprit humain¹ » (cf. Johann Gottlieb Fichte, 1794-1797/1843, pp. 164-187). C'est dire que Fichte est tout aussi l'aïeul du tournant pragmatique, l'acmé du procès de la détranscendentalisation. Ce qui pourrait faire penser d'emblée à Habermas dans sa pragmatique universelle, mais en attendant, la parole lui est adressée pour le concept kantien de l'intérêt de la raison sur la voie de l'autoréflexion.

¹ Cette thèse fera sous d'autres termes l'objet des premiers moments de l'introduction de la doctrine du droit – *Rechtslehre*.

Habermas fait remarquer qu'en subordonnant « la raison théorique à la raison pratique, Fichte est le premier à pouvoir développer le concept d'un intérêt émancipatoire inhérent à la raison agissante elle-même » (Jürgen Habermas, 1968/1976, p. 232). L'unité de la raison théorique et de la raison pratique étant le pas franchi par Fichte par rapport à Kant. Fichte « conçoit l'acte de la raison, l'intuition intellectuelle, comme une activité réfléchie qui retourne en elle-même, et il érige le primat de la raison pratique en principe : la réunion accidentelle de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique en une connaissance est remplacée par la dépendance de principe de la raison spéculative vis-à-vis de la raison pratique. L'organisation de la raison est soumise à l'intention pratique d'un sujet qui se pose lui-même » (Jürgen Habermas, 1968/1976, pp. 238-239).

Il s'ensuit l'autoréflexion que déjà postule la doctrine de la science et Habermas précise que « sous la forme originaire de l'autoréflexion, comme le montre la doctrine de la science, la raison est immédiatement pratique. En devenant transparent à lui-même dans son acte d'autoproduction, le moi se libère du dogmatisme. Pour s'élever jusqu'à l'intuition intellectuelle, il faut au moi la qualité morale d'une volonté d'émancipation » (Jürgen Habermas, 1968/1976, p. 239). D'où la clé de voûte de l'autoréflexion, attendu que « toute logique présuppose le besoin d'émancipation et un acte de liberté originaire, afin que l'homme s'élève jusqu'au point de vue idéaliste de l'émancipation (*Mündigkeit*) à partir duquel il est possible de pénétrer d'une manière critique le dogmatisme de la conscience naturelle et, par-là, les mécanismes cachés de l'autoconstitution du moi et du monde » (*idem*) et que Fichte postule que « l'intérêt le plus haut, la raison de tout intérêt, est l'intérêt pour nous-mêmes » (*idem*). L'autoréflexion, chez Fichte est activité et celle-ci retourne en elle-même.

Mutatis mutandis, il échoit de souligner que sur la voie de l'heuristique de la communication, l'autoréflexion résultant d'une médiation de la raison pratique et de la raison théorique séant dans la doctrine de la science demeure un pas important. Pas plus. À cet effet, Goubet surligne que « la première Doctrine de la Science d'Iéna assoit une *philosophia practica universalis* qui prépare les doctrines particulières du droit et de l'éthique. À proprement parler, la partie pratique de la philosophie fichtéenne, même si elle affirme la finitude humaine et le devoir-être lié à cette finitude, n'est pas une doctrine éthique » (Jean-François Goubert, 2000, p. 69). Ce qui oblige à faire appel à la *Rechtslehre*, à la doctrine du droit comptant pour la séquence B.

B. LA RECHTSLEHRE OU LE PRÉLUDE À UNE HEURISTIQUE DE LA COMMUNICATION

Chez Fichte, le droit est fondamental. Il est premier. Il revêt valeur systématique. Fichte établit sa déduction en soutenant que l'être raisonnable se pose « comme *individu*, comme un, au sein d'une pluralité d'êtres raisonnables qu'il admet en dehors de lui dès lors qu'il admet lui-même » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 24). Dit autrement, « je me pose comme raisonnable, c'est-à-dire comme libre. [...] Je m'autolimite dans mon appropriation de la liberté, du fait que je laisse aussi subsister de la liberté pour d'autres » (*idem*). Ce qui définit « le concept de droit est donc le concept de la relation nécessaire d'êtres libres les uns avec les autres » (*idem*). En faisant l'économie des sempiternels débats conciliaires pour soutenir qu'un « individu raisonnable, autrement dit une personne, se trouve lui-même libre » (*idem*) et que la personne est donc l'individu raisonnable et libre, Fichte fait du concept du droit le fondement de toute communauté humaine ou de l'Humanité comme communauté de personnes en précisant « l'objet tout entier du concept de droit ; savoir : une communauté entre des êtres libres comme tels. Il est nécessaire que chaque être libre en admette d'autres de son espèce en dehors de lui » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 25).

Par conséquent, le concept du droit duquel se déduit la condition de la conscience de soi définira également l'idée de société et Fichte ajoute que « je dois nécessairement me penser en société avec les hommes auxquels la nature m'a réuni ; mais je ne le peux pas sans penser ma liberté comme limitée par la leur ; or c'est d'après cette pensée nécessaire que je dois aussi agir, faute de quoi mon action est en contradiction avec ma pensée » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 26). De la doctrine systématique du droit se déduit l'intersubjectivité dont la reconnaissance est l'enjeu. Là surgit l'*Aufforderung* portant Fichte à soutenir que

« l'être raisonnable ne peut se poser comme tel, à moins que s'adresse à lui un appel à l'action libre [...] il faut nécessairement qu'il pose un être raisonnable hors de lui comme la cause de cet appel, donc qu'il pose en général un être raisonnable hors de lui » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 54). C'est là l'idée d'une idée *princeps* de la communication, tant dans son expérience que dans son concept. Aussi Fichte précise-t-il que « l'homme (ainsi que tous les êtres finis en général) ne devient homme que parmi les hommes [...] si en général il doit y avoir des hommes, il faut qu'ils soient plusieurs. [...] c'est une vérité qui est à établir rigoureusement à partir du concept de l'homme. Dès que l'on détermine complètement ce concept, on est conduit, à partir de la pensée d'un individu, à en admettre un deuxième, afin de pouvoir expliquer le premier » (*idem*).

Cette thèse est le *punctum Archimedis* de la communication – humaine ou sociale – jusqu'à sous-tendre la thèse de la co-originaire de l'individuation et de la socialisation. Elle induit également la morale dans le sens pragmatique d'une éthique procédurale, quitte à ajouter que « le concept de l'homme n'est donc nullement concept d'un individu, car c'est là quelque chose d'impensable, mais c'est celui d'un genre » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 55). Aux marches d'une théorie de la communication vient, *primo*, la relation et Fichte enchérit que « la relation d'êtres libres les uns avec les autres est donc nécessairement déterminée et est posée comme déterminée de la façon suivante : la connaissance d'un des individus par l'autre est conditionnée par le fait que l'autre le traite comme un être libre (c'est-à-dire limite sa liberté par le concept de la liberté du premier). [...] La relation d'êtres libres les uns avec les autres est par conséquent une relation d'action réciproque par l'intelligence et la liberté » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 59). Cela étant, l'on pourrait évoquer le prédicat de la relation chez Fichte, mais il ne tardera pas à l'enfermer dans la linéarité du syllogisme ressortissant de la logique formelle, comme s'il s'agissait de l'arité d'une fonction mathématique. Ce faisant, l'on a beau sédimer l'autoréflexion chez Fichte et il va être question de la reconnaissance, mais tel n'est pas encore le cas de ce qui s'appellera plus tard – la reconstruction. Chez lui, sied encore le prédicat de la qualité.

Fichte admet néanmoins l'ouverture sur autrui en tant qu'individu résultant d'une synthèse de consciences. La conscience revêt valeur prédicamentale de la qualité – la conscience² étant la capacité de dire Je du moins de se le représenter. Il ne s'agit pas de la relation procédurale proprement reconstructive, mais n'empêche que – et c'est là où sied la spécificité de Fichte – que cette ouverture amène, *secundo*, à la reconnaissance, l'enjeu de la communication ou par extension des sciences praxéo-herméneutiques, en ce sens que celles-ci peuvent se dire des sciences de la reconnaissance en termes de sciences reconstructives. D'où, soutient Fichte, « aucun ne peut reconnaître l'autre s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement : et aucun ne peut traiter l'autre comme un être libre si tous deux ne se traitent pas ainsi réciproquement » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 59). Là, Fichte pose le *lapis philosophorum* de l'heuristique de la communication par la réciprocité d'une symétrie somme toute syllogistique où il avance « je ne peux donner à un être raisonnable déterminé l'idée de me reconnaître pour un être raisonnable que dans la mesure où je le traite moi-même comme tel » (*idem*), tandis que le conditionné est que « selon *ma* conscience et selon *sa* conscience, synthétiquement réunies en une seule (selon une conscience qui nous serait commune), il me reconnaisse pour tel, en sorte que je puisse, pour autant qu'il veut être considéré comme un être raisonnable, le forcer à convenir qu'il a eu connaissance que moi-même j'en suis un aussi » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 60).

En outre, la réciprocité qu'il déduit, induit l'idée pragmatique en renchérissant que « la condition était que je reconnaisse l'autre comme être raisonnable (d'une façon valant pour lui et pour moi), c'est-à-dire que je le traite comme tel – car seule l'action est une telle reconnaissance valant universellement (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 62). À l'idée d'une histoire pragmatique de l'esprit humain à celle de l'agir comme étant *princeps* pour la constitution d'un monde humain sourd l'idée que l'action requiert une interaction où

² Chez G.W.F. Hegel prévaut le concept d'esprit au lieu de celui de conscience comme étant la capacité de dire Je. Le rapprochement ne va pas au-delà de la définition ou implication, car du point de vue prédicamental, l'esprit chez Hegel est du seul ressort de la relation.

l'action d'un autre est appelée à compléter la mienne, car peaufine Fichte, « en tout être raisonnable, il n'est possible qu'en tant qu'il est posé comme n'atteignant sa *complétude* que par un autre. [...] *mien et sien, sien et mien* : un concept commun, où deux consciences sont réunies en une seule » (Johann Gottlieb Fichte, 1696-1797/1994, p. 63). Cette conscience commune n'éveille pas seulement le *lapis philosophorum* de l'expérience de la communication, mais également le *punctum Archimedis* de la communauté. Sortie de soi et tension vers l'autre convergent dans le projet d'un Nous. Il s'ensuit que « par le concept qui a été donné, est déterminée une communauté, et les conséquences ultérieures ne dépendent pas seulement de moi, mais aussi de celui qui par là est entré en communauté avec moi » (*idem*). D'où, conclut Fichte, « nous sommes tous deux, par notre existence, *liés* l'un à l'autre, et *obligés* l'un envers l'autre » (*idem*).

Mutatis mutandis, il s'ensuit que Fichte donne lieu à la reconstruction de la première théorie de la communication par sa théorie de la reconnaissance. Cette théorie reste en friche chez lui et il n'est guère question chez lui de la thématiser. Il en fournit le *lapis philosophorum*. Mais dans le cadre de ce que j'appelle le procès de la détranscendantalisation, Fichte est à considérer de préférence comme un aïeul de l'heuristique de la communication, compte tenu que sa pensée reste transcendante et qu'il est toujours chez lui question de déduction – transcendante – en contrepartie de la reconstruction – que bien entendu Hegel inaugurera. Au sens de Kant, la déduction transcendante sous-tend une démonstration de la validité objective des concepts d'objets d'une expérience possible en général. En revanche, l'idée d'une théorie de la communication au sens de la reconstruction, s'investit dans la compétence des sujets de la communication quotidienne et dans les idéalizations que celle-ci présuppose à travers des prétentions à la validité, pour anticiper Habermas. Celles-ci sont à la fois immanentes et transcendentes, ce qui revient à dire que ces idéalizations sont transcendantales au sens du transcendantal de l'intersubjectivité, pour anticiper Ferry. Dans les termes du rallye heuristique de la communication s'inscrivant dans les *deslocamentos* qu'éveille la *Wissenschaftslehre*, Martin Buber marcherait sur les pas de Fichte

I.- MARTIN BUBER ET LA THÉORIE DE LA COMMUNICATION

Si l'on excepte les quatre Friedrich contemporains de Fichte, qui tous se séparent de lui de huit à douze ans – savoir Friedrich Hölderlin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Georg Philipp Friedrich Leopold von Hardenberg (dit Novalis), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling – Martin Buber figure parmi les premiers héritiers de Fichte. Cette filiation peut, *prima facie*, s'avérer putative, car aucun lien ne semble exister entre Buber et Fichte et, *a fortiori*, si l'on considère Buber comme un hétéroclite aux airs éclectiques et que sédimentier un Buber systématique serait improbable en dépit d'une dominante religieuse qui scelle le gros de ses œuvres, à commencer par sa dissertation de 1904, *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme/Contributions à l'histoire du problème de l'individuation. Nicolas de Cues et Jakob Böhme*, qui s'investit dans la mystique religieuse. De Buber ou de sa réception, c'est étrangement une lecture religieuse qui se fait de ce qui est considéré comme étant son œuvre magistrale – *Ich und Du/Je et Tu* – de 1923 et ce dans ses trois parties. En revanche, si tant est que la troisième partie – « Le Toi Éternel » (pp. 111-172) – soit du ressort religieux ou alors théologique, les deux premières parties : « Les mots-principes » (pp. 17-60) et « Le monde de l'Homme » (pp. 61-110) s'offrent bien à une lecture phénoménologique jusqu'à annoncer l'ontologie grammaticale de Jean-Marc Ferry.

Dès lors, sur la voie d'une théorie de la communication où prévaut tant le prédicat de la relation que la reconnaissance de l'autre comme enjeu, Buber s'offre la possibilité d'être un héritier légitime de Fichte. La thèse bubérienne selon laquelle *Je et Tu* n'existent que par leur relation équivaut à la thèse fichtéenne selon laquelle *l'homme ne devient homme que parmi les hommes*. L'homme étant l'être doué de thématization capable de dire Je, tout comme il est capable de reconnaître l'autre comme *Alter* – Tu. En outre, une lecture systématique des deux premières parties de cette œuvre montrera que chez Buber sied, *prima facie*, le dualisme ontologique où se distinguent catégorialement le monde des choses définissant une relation Je-Il et le monde des personnes

définissant une relation Je-Tu. C'est évoquer respectivement la relation externe procédant par une attitude instrumentale ou objectivante dans l'instrumentation et la relation interne ou mieux interpersonnelle procédant par une attitude performative ou communicationnelle dans l'interaction. Dans l'instrumentation, l'homme, seulement en aval, établit une relation moniste ou monologique à la nature, rapport élémentariste, attendu qu'il s'agit d'expliquer des phénomènes naturels par l'expérimentation. Dans l'interaction, l'homme est à la fois en amont et en aval où *Ego* doit reconnaître *Alter* comme un *Alterego* ; rapport holiste, compte tenu que l'interaction est celui des hommes entre eux où il s'agit d'en comprendre le sens par la reconstruction herméneutique. C'est dire que ce n'est pas seulement l'heuristique de la communication qui y trouve une avance, mais les sciences praxéo-herméneutiques dans leur ensemble. Aussi Buber se révèle-t-il être également un héritier de Wilhelm Dilthey dans les horizons du dualisme épistémologique.

Mutatis mutandis, une lecture systématique des *mots-principes* de Buber oblige à conjuguer le moment heuristique du dualisme épistémologique ressortissant du dualisme ontologique et le moment proprement communicationnel, moment de la reconnaissance que consacre le moment ontologique du verbe, lieu de la relation, du rapport, de la liaison, pour paraphraser Ferry. Les deux aspects s'accusent tour à tour dans l'exposé de Buber. En toute première ligne, Buber fait prévaloir le dualisme ontologique sous-tendant un dualisme méthodologique en soutenant que « le monde est double pour l'homme, car l'attitude de l'homme est double en vertu de la dualité des mots fondamentaux, des mots-principes » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19). En effet, une stase différente du monde s'accuse conformément à l'attitude de base en question. À l'attitude instrumentale objectivante correspond le monde objectif ou monde des choses, tandis qu'à l'attitude performative communicationnelle correspond le monde social ou monde des personnes.

Buber fera remarquer que « les bases du langage ne sont pas des mots isolés, ce sont des couples de mots. L'une de ces bases du langage, c'est le couple Je-Tu. L'autre est le couple Je-Cela, dans lequel on peut aussi remplacer Cela par Il³ ou Elle sans que le sens en soit modifié » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19). Il s'ensuit, *primo*, la relation Je-Tu, trahissant le monde des personnes, monde éthique de la communication ou de la reconnaissance et Buber en donne préséance ; *secundo*, la relation externe Je-Il trahissant le monde des choses ou monde objectif et, *tertio*, la trilogie de l'espace pronominal dans sa dimension ontologique Il, Tu, Je. Buber parle de *base du langage* là où il faudrait dire grammaire – « les codes logiques de nos processus mentaux et comportementaux » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14) et « au regard du monde de la vie, qu'avant d'être un phénomène linguistique, la grammaire revêt une signification ontologique » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 9) – mais la terminologie ne pose aucune si, justement, dans l'un ou l'autre cas, l'enjeu demeure ontologique et si, le cas échéant, l'agir reste premier et ce, dans l'idée de ce que Fichte appellerait une histoire pragmatique de l'esprit humain. Soutenir que Buber annonce l'ontologie grammaticale de Ferry oblige d'emblée à reprendre Ferry qui précise que « dans la communication, en effet, chacun pose chacun, non pas comme *étant* ceci, mais comme *posant* l'autre qu'est soi-même » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 9). Au passage, Ferry défendrait Buber à titre d'un héritier légitime de Fichte par sa thèse de la supériorité ontologique de la communication sur la représentation où du Moi absolu en question dans la *Wissenschaftslehre*, « l'autoposition n'a pas le sens d'une représentation, mais d'une communication » (*idem*).

Buber poursuit son rallye heuristique en avançant que « le Je de l'homme est double, lui aussi. Car le Je du couple verbal Je-Tu est autre que celui du couple verbal Je-Cela » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19). Il évoque une double dualité. Si tant est que la dualité du Je puisse s'avérer explicite au regard de la relation intersubjective Je-Tu de l'adresse à l'autre sujet dans la communication et de la relation objective Je-Il de l'adresse à l'objet réifié dans l'instrumentation, il reste à élucider ce qu'il en est de la dualité de l'homme afin de conjurer tout louvoiement métaphysique sous une forme quelconque. En effet, dans l'esprit de Fichte,

³ Geneviève Bianquis traduit systématiquement *Es* dans *Es-Beziehung* par *Cela* et ainsi traduit-elle *Ich-Es Beziehung* par *Je-Cela*. Lorsque je ne cite pas Buber, je parlerai de préférence de relation Je-Il, pour rester dans l'esprit de l'ontologie grammaticale dans sa trilogie de l'espace pronominal : Il, Tu, Je.

en contrepartie de la thèse selon laquelle l'homme n'est homme que parmi les hommes, l'on peut avancer la thèse selon laquelle l'homme n'est homme que par sa faculté d'agir, si bien que nous apprend Ferry, « agir est ce qui est premier pour la constitution d'un monde humain tel que la communication soit rendue possible entre des ressortissants d'une même culture – et au-delà entre des cultures différentes. Car c'est dans la différenciation de l'agir que se construit une *grammaire universelle* » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 51). Ce faisant, la dualité de l'homme s'explicite par le biais d'une théorie de l'expérience qui elle diffère selon qu'il s'agit du monde externe ou monde des choses ou du monde intersubjectif ou monde des personnes. Cette dualité de l'homme est donc première par rapport à celle de son Je – son individualité.

Buber traduit l'ontologie grammaticale qui fait l'assomption du transcendantal de l'intersubjectivité en arguant, d'une part, que « les bases du langage ne sont pas des noms de choses mais des rapports » (Martin Buber, 1923/1969, p. 19), c'est là le moment du verbe qui, d'autre part, trahit le moment ontologique à proprement parler en ce sens que « les mots qui sont à la base du langage [...] fondent une existence. Ces mots fondamentaux sont prononcés par l'être lui-même » (*idem*). Chez Buber, l'être n'existe que dans la relation en avançant que « le mot fondamental Je-Tu fonde le monde de la relation » (Martin Buber, 1923/1969, p. 23) et que, ajoute-t-il, « au commencement est la relation » (Martin Buber, 1923/1969, p. 38). Aussi l'être trouve-t-il son sens plein faisant parler de l'être entier dans la communication qui consacre la reconnaissance. C'est ce que fait valoir cette séquence où Buber soutient que « Dire Tu, c'est dire en même temps le Je du couple verbal Je-Tu. Dire Cela, c'est dire en même temps le Je du couple verbal Je-Cela. Le mot-principe Je-Tu ne peut être prononcé que par l'être entier. Le mot-principe Je-Cela ne peut jamais être prononcé par l'être entier » (Martin Buber, 1923/1969, p. 20). La relation pratique, la communication, est donc première et Buber fait le pari de la reconnaissance où l'être trouve sa complétude là où *Ego* (Je) reconnaît *Alter* (Tu) comme son *Alterego* (Je-Tu) en contrepartie de la relation monologique (Je-Cela) que l'être fait dans l'instrumentation, relation externe où il ne s'agit que d'observer, de mesurer et de calculer donc d'expérimenter conformément à des lois ou des standards de mesure. C'est, *in fine*, rejoindre Ferry qui soutient que « dans la relation autoréférentielle comme dans la relation communicationnelle, le posé est aussi bien le posant » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 9).

Il s'ensuit que le sujet est toujours en prise avec une relation, car « il n'y a pas de Je en soi ; il y a le Je du mot-principe Je-Cela. Quand l'homme dit, il veut dire l'un ou l'autre : Tu ou Cela. Le Je auquel il pense est présent quand il dit Je » (Martin Buber, 1923/1969, p. 20). Le *punctum Archimedis* en est le dualisme ontologique où, poursuit Buber, « même quand il dit Tu ou Cela, c'est le Je de l'un ou l'autre des mots-principes Je-Tu ou Je-Cela qui est présent. [...] Quiconque prononce un de ces mots-principes pénètre dans ce mot et s'y établit » (*idem*). Le monde des choses ou, pour parler comme Buber, l'empire de Cela, donne lieu à un rapport externe où « l'homme explore la surface des choses et il les expérimente. Il tire d'elles un savoir relatif à leur nature, une connaissance expérimentale. Il dégage le caractère empirique relatif aux choses » (Buber, 1923/1969, p. 21) et que « le monde en tant qu'expérience relève du mot fondamental Je-Cela » (Martin Buber, 1923/1969, p. 23). C'est le monde auquel s'intéressent les sciences nomologico-descriptives. En revanche, il en va autrement du monde des personnes où Buber fait le pari de la communication ou alors de la reconnaissance en concluant que « dire Tu, c'est avoir aucune chose pour objet. Car où il y a une chose, il y a une autre chose, chaque Cela confine à un autre Cela. Cela n'existe que parce qu'il est limité par d'autres Cela. Mais dès qu'on dit Tu, on n'a en vue aucune chose. Tu ne confine à rien. Celui qui dit Tu n'a aucune chose, il n'a rien. Mais il s'offre à une relation (Martin Buber, 1923/1969, p. 21). Par cette thèse, il appert d'évoquer la notion de personne dont les propriétés participent de l'idée du non-confinement du Tu. Ferry professe que de la personne est « singulière, incommensurable, autoréférentielle, sujet, communautaire, absolue » (Jean-Marc Ferry, 2021, pp. 241-243 *et passim*).

Mutatis mutandis, il résulte que Buber finit par s'imposer comme étant un héritier légitime de Fichte pour ce qui concerne sa théorie de la reconnaissance, enjeu de la communication ou par extension, du point de vue heuristique, celui des sciences praxéo-herméneutiques. Je considère Buber et ce jusqu'à preuve du contraire, comme

étant l'auteur de la première théorie de la communication dont Fichte est le héraut. Parlant de la communication dans l'héritage de Fichte, c'est chez Jürgen Habermas que l'heuristique de la communication trouvera ses lettres de noblesse, quitte à rappeler que Habermas suivait Fichte dès sa doctrine de la science dans l'émergence de l'autoréflexion, *ut supra*. La théorie de la communication chez Habermas, c'est ce dont traitera le point Δ.

Δ.- JÜRGEN HABERMAS ET LA THÉORIE DE LA COMMUNICATION

La communication, qu'il s'agisse de l'expérience de la communication dans sa pratique quotidienne comme *know how* en amont ou du concept de communication dans son heuristique comme *know that* en aval, est le *punctum Archimedis* de la *summa heuristica* de Habermas, autrement dit la communication est la tablature sur laquelle repose sa systématique. Il n'est pas une œuvre de Habermas où l'on ne puisse pas ne pas reconstruire une théorie de la communication sous-tendant, bien entendu, une théorie de l'action pour peu que l'on sache ce que veut dire faire une reconstruction théorique. C'est à partir de Habermas qu'il appert de déceler que l'objet d'étude de la science de la communication est le monde vécu ou monde de la vie (*Lebenswelt*), milieu par excellence de la reconnaissance. Chez Habermas, la communication vaut raison et c'est ce que sous-tend son concept de raison communicationnelle. Sa *summa heuristica*, pour avoir atteint l'acmé du procès de la détranscendentalisation par le biais du tournant pragmatique résultant des tournants linguistique et herméneutique, s'accuse énorme et complexe. Tout au moins une lecture proprement systématique peut-elle la ramener, du point de vue de la forme, à trois paradigmes, savoir la pragmatique universelle, l'éthique de la discussion ou *Diskursethik* et une théorie de la connaissance ou épistémologie, mais tout au plus, du point de vue du fond, toute la systématique de Habermas peut-elle, dans la singularité, se lire la pragmatique universelle qui trahit proprement la tridimensionnalité ontologique, morale et heuristique de la pensée postmétaphysique qui s'extériorise sous les auspices des tournants linguistique, herméneutique et pragmatique.

En effet, la pragmatique universelle, professe Habermas, vise à « reconstruire le système de règles qu'un locuteur compétent doit posséder si tant est qu'il doive être à même de satisfaire au postulat de la simultanéité de la communication et de la méta-communication. C'est à une telle qualification que j'aimerais réserver le terme de compétence communicationnelle » (Jürgen Habermas, 1984/1995, p. 87). Dire pragmatique universelle, c'est sous-tendre l'agir et Habermas parle d'agir communicationnel en entendant par agir – *Handeln* – la « sphère de la communication dans laquelle nous présupposons et reconnaissons tacitement les prétentions à la validité impliquées dans les énonciations (et dans les assertions), afin d'échanger des informations (c'est-à-dire des expériences relatives à l'action) » (Jürgen Habermas, 1976/1984, p. 279). Dès lors, la compétence communicationnelle s'investit dans l'abstraction ou la compétence logique, l'abstraction linguistique ou la compétence grammaticale, l'abstraction sociolinguistique ou la compétence pragmatique, l'abstraction propre à la pragmatique universelle ou la compétence communicationnelle à proprement parler. Là, « une situation d'entente possible requiert qu'au moins deux locuteurs/auditeurs établissent simultanément une communication à ces deux niveaux : à celui de l'intersubjectivité auquel les sujets parlent *l'un avec l'autre*, et au niveau des objets ou des états de choses à propos desquels ils s'entendent » (*idem*). Il s'ensuit un niveau de la reconnaissance réciproque et un niveau de partage d'expérience. L'hypothèse pratique selon laquelle les normes fondamentales de tout discours possible, inhérentes à la pragmatique universelle définit la compétence communicationnelle, convoque la dimension ontologique.

La dimension ontologique révèle la pleine compétence communicationnelle en éveillant la grammaire universelle définissant tant les composantes du monde que les rapports au monde reposant sur le monde vécu comme cadre catégoriel et qu'à travers les actes de parole s'établissent les distinctions catégoriales entre être et devoir-être, être et paraître, essence et phénomène. La structure ontologique de ce monde vécu conduit à la dimension morale qui, elle, trahit la possibilité d'une *Kommunikationsgemeinschaft*, d'une communauté de communication, à travers les prétentions universelles à la validité – vérité, justesse, sincérité – actualisant les présuppositions idéales inéluctables par les visées performatives de propositions dans la discussion dont le

τέλος est l'intercompréhension et c'est ce dont s'occupe la *Diskursethik* faisant l'assomption des dimensions pragmatique, éthique ou éthico-politique et morale ou pratico-morale de la raison pratique et ainsi s'y retrouvent-elles les questions juridiques et les questions politiques de l'espace public et de la démocratie délibérative. Formelle, la dimension heuristique, quant à elle, s'investit dans les mêmes prétentions à la validité à partir de la relation métathéorique éveillant le cadre catégorial praxéologique afin de délimiter respectivement les continents ou sphères du savoir en définissant une théorie de la connaissance ou épistémologie en étudiant la question de la rationalité respectivement à travers le discours théorique, le discours explicatif, le discours pratique, la critique esthétique et la critique thérapeutique autrement dit respectivement sous les auspices des énoncés descriptifs, des énoncés explicatifs, des énoncés normatifs, des énoncés évaluatifs et des énoncés expressifs. *Mutatis mutandis*, la sédimentation de ce qui peut être cerné dans comme étant une épiphanie de la *Wissenschaftslehre* de Fichte trahissant une théorie de la communication dans la *summa heuristica* de Habermas pourrait prendre les trois voies, mais le présent article se limitera à ébaucher, pour son compte, la voie de la question morale ressortissant de la *Diskursethik*.

Si l'on tient la thèse selon laquelle l'idée d'une histoire pragmatique de l'esprit humain de Fichte annonce le tournant pragmatique dont Habermas consacre le climax, il serait obvie que parler de Habermas serait d'éveiller l'héritage de Fichte, mais compte tenu que le présent article fait l'économie de l'archéologie grand format que requièrent les sédimentations, il incombe de procéder aux précisions suivantes. À la thèse de Fichte selon laquelle l'homme n'est homme que parmi les hommes (*ut supra*) sied, chez Habermas, la thèse selon laquelle « personne ne peut affirmer son identité *pour lui seul* » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 20) et qu'à la thèse selon laquelle l'individualité serait comme un concept commun où deux consciences se réunissent en une seule (*ut supra*) sourd, chez Habermas, la thèse de la co-originarité de l'individuation et de la socialisation. C'est rappeler que Habermas fait le pari de la reconnaissance, l'enjeu de la communication, le *milliarium aureum* de sa systématique. En effet, chez Habermas, ne prévalent ni l'individualisme d'une biographie singulière, ni le particularisme romantiste d'une communauté singulière, attendu qu'il s'agit d'être membres d'une communauté humaine ressortissant du monde de la vie ou *Lebenswelt* – monde proprement humain – et que « dans les processus de formation communicationnels, l'identité de l'individu et celle de la communauté se maintiennent *co-originaiement* » (*idem*, p. 20).

Par conséquent, il advient que la thèse de la co-originarité de l'individuation et de la socialisation croise celle de la co-originarité ou de la consubstantialité de l'ontogenèse – développement de l'individu – et de la phylogenèse – développement de l'espèce. L'identité ne se maintient que dans les « rapports réciproques de reconnaissance dans lesquels les personnes ne peuvent stabiliser leur fragile identité que *mutuellement* » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 20). D'où s'impose explicitement le prédicat de la relation qui s'extériorise par le fait que l'identité soit sociale en étant membre d'une communauté préexistant à l'existence de soi. L'idée de la communication y est subjacente à travers l'intersubjectivité. Celle-ci trahit la reconnaissance dont le milieu *princeps* est le monde vécu ou *Lebenswelt*. Ce qui revient à dire également que Habermas prend distance avec toute idée d'un individualisme isolé marqué intrinsèquement par le prédicat de la qualité, compte tenu que « les sujets capables de parler et d'agir sont plutôt constitués comme individus par le seul fait qu'ils s'intègrent, en tant que membres d'une communauté linguistique à chaque fois particulière, à un monde de la vie intersubjectivement partagé » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 19).

Chez Habermas, la communication vise l'intercompréhension, le concept d'agir communicationnel s'investit dans des procès d'intercompréhension et que « le concept d'intercompréhension (*Verständigung*) renvoie à un accord (*Einverständnis*) rationnellement motivé, obtenu entre les participants. C'est là la thèse qui assure le croisement entre communication et morale en ce sens que la communication rejoint des catégories proprement morales de la dignité, du respect, de la justice et de la solidarité. Le procès d'intercompréhension requiert ces mêmes catégories pour ce qui est du ressort de sa concrétion sur le terrain de la reconnaissance et permet de garder à l'esprit que la relation pratique est première. Dit autrement, l'acte de reconnaissance est premier et il l'est tant pour la théorie de la communication que pour la théorie morale, même si le thème fondamental de celle-ci se lit l'extrême vulnérabilité

de la personne. Principiellement, *Alter* étant reconnu avant d'être connu, les présuppositions incontournables de l'acte de communication dans l'argumentation revêtent des sédiments moraux, compte tenu qu'avant d'être acte, ce dernier vaut puissance, disposition ou faculté. Ces sédiments qui se retrouvent dans diverses séquences des exposés de Habermas tout en les reformulant, trahissent le nerf de la *Diskursethik*, de l'éthique de la discussion ressortissant de l'acte ou mieux de la pratique quotidienne de la communication en ce sens qu'il s'agit de « l'inclusion complète des personnes concernées, une répartition égale des droits et des devoirs en matière d'argumentation, une situation de communication exempte de contraintes et, enfin, la volonté des participants de s'entendre » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 236), attendu que « c'est, en effet, dans ces conditions communicationnelles exigeantes que tout ce qui est pertinent – propositions, informations, raisons, preuves et objections – pour le choix, la spécification et la solution d'un problème donné doit entrer en jeu, de telle manière que les meilleurs arguments se fassent entendre et que le meilleur, en l'occurrence, l'emporte » (*ibidem*).

Eu égard au point de suture entre les catégories de la morale et de la communication, Habermas surligne que « parce que les morales sont taillées à la mesure de la vulnérabilité d'êtres vivants individués par socialisation, elles doivent toujours résoudre *deux* tâches en une *seule* : elles font valoir l'inviolabilité des individus en exigeant l'égal respect de la dignité de tout un chacun » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 20) et par conséquent, les morales « protègent dans la même mesure les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté. À ces deux principes complémentaires correspondent les principes de justice et de solidarité » (Jürgen Habermas, 1991/1992, pp. 20-21). C'est à une telle tâche que répond l'éthique de la discussion – procédurale et reconstructive – de laquelle l'on attend « qu'elle puisse, au moyen d'un concept de procédure, atteindre quelque chose de substantiel et même qu'elle puisse faire valoir le rapport interne entre ces deux aspects, traités séparément dans les éthiques du devoir et celles du bien, que sont la justice et le bien commun » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 22).

L'éthique de la discussion trahit la possibilité de la théorie de la communication en établissant que « quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 18), considérant que « le principe moral se laisse déduire à partir du contenu de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire [de] justifier une norme d'action » (*idem*). Habermas fait valoir les deux principes D et U, servant de base à l'expérience même de la communication. Il s'agit respectivement du *principe de discussion D* qui consacre que « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 17) ou encore « sont valides strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions pratiques » (Jürgen Habermas, 1992/1999, p. 123). Ce faisant, le principe D établit ce que Habermas appelle dans la théorie de l'argumentation le principe de l'argument meilleur. Et du *principe d'universalisation U* qui « dans les discussions pratiques assume le rôle d'une règle d'argumentation » (*idem*).

La règle d'argumentation actualise une portée morale sur l'axe horizontal, tout en s'incarnant dans la pratique quotidienne de la communication, autrement dit dans l'expérience de la communication ou alors elle ressortit des conditions de l'argumentation qui sont « tout compte fait, quelque chose dont nous sommes capables de nous imaginer la réalisation approximativement idéale ici et maintenant » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 192) pour disposer que « dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous » (*idem*). Je fais la digression pour souligner que Habermas entend par le prédicat *valides* une présupposition idéalisante universelle en ce sens qu'il « se réfère à des normes d'action et aux énoncés normatifs généraux qui leur correspondent ; il exprime un sens non spécifique de la validité normative qui relativement à la distinction entre morale et légitimité est encore indifférent » (Jürgen Habermas, 1991/1992, p. 124).

In fine, le paradigme de la communication que défend Habermas dans sa *summa heuristica* tout en traduisant systématiquement un réquisit postmétaphysique de justification fait également l'assomption d'un moment libérateur en ce sens qu'il permet de sortir de ses propres illusions par le biais de la discussion – pratique. Habermas précise que « la forme de communication propre aux discussions pratiques peut aussi s'entendre comme un dispositif libérateur. Il doit décentrer la perception que l'on a de soi-même et des autres et rendre les participants capables de se laisser affecter par des raisons indépendantes des acteurs, autrement dit par les mobiles rationnels des autres » (Jürgen Habermas, 1999/2001, p. 237). Il résulte que, eu égard à l'héritage de Fichte, la communication, étant vue à l'aune de la reconnaissance de l'autre, s'avère d'emblée sociale et s'il est légitime de dire la communication humaine, c'est au prix de la thèse selon laquelle tout humain est social, compte tenu qu'il n'est pas humain du seul fait de sa capacité de dire Je, mais du mécanisme triadique où *Ego* reconnaît *Alter* comme un *Alterego* ; autrement dit, pas nécessairement de son individualité, mais du mécanisme par lequel il participe de l'humanité et c'est à ce titre que Buber se révèle être un continuateur de Fichte et un annonciateur de Habermas – et de Ferry. Le point *E* s'occupera de la théorie de la communication chez Ferry.

E.- JEAN-MARC FERRY ET LA THÉORIE DE LA COMMUNICATION

Jean-Marc Ferry est un héritier légitime de Fichte, tout comme il en est de Jürgen Habermas. La communication est le *punctum Archimedis* sur lequel repose sa systématique, si bien que, pour définir le réel, il défend la « thèse d'une supériorité ontologique de la communication sur la représentation » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 9) pour conclure que « le fait de la communication, non celui de la représentation, présuppose la réalité » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 11). Comme chez Habermas, la communication s'impose, chez lui, au double sens de l'expérience de la communication comme *know how* en amont jusqu'à sédimenter ses premiers schèmes et de l'heuristique de la communication comme *know that* en aval et parlant d'expérience, cela signifie que sied bien chez lui une théorie de l'action ou de l'expérience. Sa systématique s'accuse tout aussi énorme et complexe. S'y retracent didactiquement plausible les deux paradigmes, celui de l'ontologie grammaticale et celui de la pragmatique fondamentale, regroupant l'ensemble des théories de la systématique. Si tant est qu'il faille lire sa systématique dans la singularité, il reviendra à la lire sous les termes de la pragmatique fondamentale, étant entendu que la grammaire servant de tablature à l'ontologie grammaticale résulte intersubjectivement, dira Ferry, des impulsions d'une communication dont l'expérience est antérieure à cette grammaire et ce, tout en soutenant la thèse selon laquelle le « milieu grammatical est le sol de toute identité personnelle capable de se repérer dans un espace éthique de reconnaissance » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 9).

Si l'on entend évoquer la tridimensionnalité ontologique, morale et heuristique de sa systématique, l'ontologie grammaticale se charge de la dimension ontologique en sédimentant la grammaire universelle qui elle définit les latitudes d'une compétence communicationnelle principiellement accomplie, la pragmatique fondamentale s'investit dans la question morale en éveillant une éthique proprement procédurale et reconstructive, tandis que la dimension heuristique fait l'affaire d'une théorie de la connaissance qui part d'une architectonique triadique conformément à l'espace des trois personnes pronominales *Il*, *Tu*, *Je* renvoyant respectivement aux énoncés descriptifs/constatifs, aux énoncés prescriptifs/normatifs et aux énoncés expressifs/évaluatifs ou, comme le dirait Ferry (1988), au fait, au sens et à la validité, pour s'élever vers les rationalités processuelles causale, morale, mentale, grammaticale correspondant aux milieux respectifs de socialisation ou puissances respectives de l'expérience, savoir le travail, l'interaction, le langage, le discours définissant respectivement l'instrumentation, la concertation, la représentation et l'interlocution. Tout se passe comme si le discours revêt un statut épistémique propre, mais il lui revient surtout d'éveiller les catégories des milieux antérieurs comme il actualise chaque genre épistémique.

Toute proportion gardée, l'héritage de Fichte pour ce qui concerne l'heuristique de la communication se révèle tant dans l'ontologie grammaticale que dans la pragmatique fondamentale. D'emblée, dans les horizons de l'ontologie grammaticale, Ferry soutient la thèse selon laquelle « la grammaire condense comme un

résumé officiel » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 15) la compréhension du monde sédimentée au cours d'actes de discernement – le sentir, l'agir, le discourir – péniblement acquis comme étant « le fruit d'une histoire de l'humanité, *histoire pragmatique de l'esprit humain*, pour reprendre une expression de Fichte » (*idem*). Sans coup férir, Ferry ajoute que « le partage communicationnel du monde est fixé dans la grammaire des personnes pronominales. Le *Il* neutre résume l'attitude objectivante qui libère la technique : c'est l'attitude instrumentale. Le *Tu* auquel la possibilité d'un *Je* est reconnue traduit l'attitude performative qui libère l'éthique : c'est l'attitude communicationnelle » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 14). Ce « partage grammaticalisé de nos rapports différenciés au monde a tout à la fois une signification ontologique et pragmatique » (*idem*).

Sous ce jour, il s'ensuit que « la grammaire des personnes, mais aussi des temps, des modes, des voix, des genres, avec la trichotomie qui, fondamentalement, la caractérise, caractérise également l'architecture de notre monde vécu. En cela, elle est notre véritable ontologie » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 15). C'est cette grammaire universelle qui « définit à la fois la structure ontologique du monde pour nous, la complexion catégoriale du moi comme noyau dur de son identité, et la communicabilité des expériences articulées dans le langage » (*idem*). L'ontologie grammaticale trahit d'emblée le procès de la détranscendentalisation. C'est une ontologie détranscendentalisée, postmétaphysique, ektypique portant Ferry à préciser que « fort éloigné de la conception kantienne du sujet transcendantal est donc ce *transcendantal de l'intersubjectivité*, si l'on peut désigner ainsi la grammaire des personnes, temps, modes, etc., qui définit pour nous une compétence communicationnelle mûre, virtuellement universelle, transsubjective et transculturelle » (*idem*). Là, « les règles transcendantales deviennent règles grammaticales » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 11).

Ferry surligne que « la structure grammaticale définissant les adresses différenciées aux trois personnes et les indications différenciées des trois temps dénote ce qu'il y a de plus essentiel à la constitution catégoriale du moi » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 80) et il entend par grammaire universelle « une structure grâce à laquelle le discours est constitutif d'une entente univoque, virtuellement transculturelle » (Jean-Marc Ferry, 1991a, pp. 81-82). Il assigne à celui qui maîtrise la grammaire universelle une compétence communicationnelle principiellement accomplie qui, dans son concept normatif, « signifie alors que l'ontologie grammaticale des personnes et des temps est habitué dans l'individu, de sorte que celui-ci peut se référer univoquement à une composante du monde, repérée dans le système de coordonnées spatio-temporel » (Jean-Marc Ferry, 1991a, pp. 80-81). La grammaire universelle caractérise également la *Lebenswelt* (monde vécu ou monde de la vie) et quant à ma thèse selon laquelle la communication est une heuristique dont l'objet d'étude est la *Lebenswelt*, il échoit de retenir qu'elle est « l'espace d'une communication possible entre des êtres capables de parler et d'agir, de rendre compte de leurs actes et de les justifier à l'aide d'énoncés susceptibles d'être eux-mêmes critiqués » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 161). C'est, ajoute Ferry, l'espace de la reconnaissance possible entre des sujets mettant en jeu la notion commune de communication.

Ferry rejoint Fichte dans la question de la conscience du droit (*ut infra*). C'est la condition pragmatique sur laquelle table l'éthique et Ferry précise que « l'éthique se tient là : pour que la reconnaissance de l'autre revête la signification du droit, elle doit être médiatisée ainsi – substantiellement – par l'idée d'une transcendance par rapport à la vie » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 70). Ce n'est pas toutefois à ce niveau systématique premier de l'ontologie grammaticale que Ferry traite la question morale à proprement parler, mais il ressort que sourd déjà l'extrême vulnérabilité de la personne qui définit la nécessité même de toute morale dont les intuitions se manifestent en la nécessité que « la genèse substantielle de l'oubli de soi rencontre la genèse formelle de la contradiction performative pour que le sujet prenne conscience d'une nécessité de traiter son objet comme un autre sujet » (*idem*). D'où « l'objet devient l'autre sujet, dans la mesure où il est un *Tu* pour lequel la possibilité d'un *Je* est reconnue » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 71) et le sujet sort de lui-même pour intégrer d'autres vues en découvrant par-là une communauté.

Il s'ensuit la conscience communicationnelle qui finit par s'imposer dans la compréhension contemporaine du monde. En effet, Ferry (1987) établit trois compréhensions du monde dans son ontologie grammaticale, celles-ci épousent la forme de la phrase. Ainsi la compréhension ancienne du monde révèle-t-elle la constellation grecque de l'Objet marqué par un principe cosmocentrique, la compréhension moderne trahit-elle la constellation judéo-chrétienne et moderne du Sujet marqué par un principe théocentrique et la compréhension contemporaine du monde éveille-t-elle la constellation séculière et laïque du Verbe marqué par un principe logocentrique. C'est dans la compréhension contemporaine du monde que se pose du point de vue systématique la question principielle de la communication consistant à demander « comment les individus peuvent-ils entrer en relation réciproque, de sorte qu'ils constituent la communauté dont ils ont besoin pour se constituer eux-mêmes ; comment *Ego* peut-il reconnaître en *Alter* celui qui peut le reconnaître comme un *Alter ego* ? Comment deux sujets peuvent-ils réciproquement se constituer comme tels, constituant ainsi la communauté qui les constitue » (2001/1987⁴, p. 37).

Cette question consacre l'acmé du prédicat de la relation que trahit le principe du Verbe. Pour autant que Ferry insiste sur la grammaire, son ontologie grammaticale peut, *ceteris paribus*, se dire une ontologie du Verbe, attendu qu'il revient à ce dernier de révéler le principe de liaison, la relation en propre. Ce qui porte à rappeler que sujet et objet se relient au verbe qui, *in fine*, s'accuse premier, compte tenu que sujet et objet se définissent respectivement comme sujet et comme objet par rapport au verbe. Car, « ce qui est constitutif pour le partage d'expérience, ce ne sont ni les règles ordonnant la représentation d'objets dans un sujet, ni les actes d'un Je originaire qui ouvre le monde à la conscience » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14), mais le Verbe qui définit « les présupposés sous lesquels des appels et réponses, des *adresses* en général peuvent être couronnés de succès en tant qu'illocutions réussies, et ces présupposés grammaticaux représentent les conditions les plus universelles d'une intercompréhension possible » (*idem*). Aux marches d'une théorie de la communication, Ferry soutient que cette « conscience communicationnelle, liée à la reconnaissance de soi dans l'autre, est précisément ce qui doit marquer la compréhension contemporaine du monde. Dans la mesure où du moins celle-ci se connaît comme la structure réflexive suffisamment décentrée pour accueillir en elle les autres compréhensions, la communication devient la catégorie centrale » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 156).

Aussi Ferry établit-il systématiquement la double condition d'une communication véritable, savoir « expérience partagée et reconnaissance réciproque » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 163). Le partage d'expérience est premier, de telle sorte que la relation pratique reste première ; vient ensuite la reconnaissance réciproque comme étant la deuxième condition. Ferry avance que « l'idée de communication renvoie à une coparticipation, c'est-à-dire à une participation commune que des êtres distincts peuvent former ensemble (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 168) pour faire sourdre une intuition, somme toute fichtéenne et – hégélienne – en soutenant la thèse selon laquelle « dans la reconnaissance réciproque, il n'est pas contenu l'idée que le moi est posé comme propriétaire de soi : le moi est seulement reconnu comme un individu, une personne. Mais il n'est pas dit que la personne est *privée* » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 169).

La communication dans son expérience propre est un phénomène médiumnique, parce que « littéralement une communication ordinaire fait sortir de soi » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 170) pour tendre vers un milieu ou mieux pour exprimer une tension vers un milieu. Sous ce jour, souligne Ferry, « à chaque fois que je communique avec quelqu'un, *je sors de moi*, je retrouve avec l'autre le milieu où nous ne sommes tous deux ni l'un ni l'autre, mais l'esprit dans lequel nous communiquons » (*idem*) et « cet esprit – car il faut l'appeler ainsi – porté dans la voix et formé dans le discours, c'est cela qui communique ; c'est lui qui est le communicant » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 171). Cet esprit communicant est l'esprit du monde et si, à juste titre, le monde de la vie ou monde vécu est le monde de nos rapports au monde, comme le définit

⁴ L'article « L'Ancien, le Moderne et le Contemporain » est disponible en trois versions : celle de la Revue *Esprit*, numéro 12, décembre 1987, pp. 45-68 ; celle parut in R. DUCRET, D. HERVIEUX-LÉGER et P. LADRIÈRE (Dir.), *Christianisme et modernité*, Cerf, 1990, chapitre IX et celle parut in Jean-Marc FERRY, *Écrits philosophiques*, Pocket, 2021, chapitre I, pp. 11-45. Je fais référence à la troisième.

Ferry, il advient que le monde est lui aussi un espace communicationnel. Ferry ajoute que « le monde est construit comme la phrase, afin que *je* puisse te demander *s'il* est d'accord pour que *nous* fassions *ceci*. Cet espace communicationnel est l'évidence à partir de laquelle nous nous pensons nous-mêmes et le monde, ainsi que nos rapports au monde » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 172).

Par conséquent, il s'ensuit qu'heuristiquement, « la communication peut relever d'une analytique correspondant point par point à une explication ontologique du monde vécu. Elle est [...] analysée comme une complexion *extrêmement médiatisée*, dont la rationalité comporterait toute la complexité du monde vécu. Elle mérite sans doute à ce titre d'être appelée *raison* » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 172). La raison, « c'est le milieu dans lequel la communication se déploie quotidiennement. Horizontalement, la complexité du monde vécu renvoie à la systématité grammaticale du discours ; verticalement, à l'épaisseur des expériences archivées en lui » (*idem*). *In fine*, de la reconnaissance, l'enjeu de la communication, Ferry en fait valoir deux milieux : le monde de la vie ou *Lebenswelt* en question *supra* et le temps historique définissant l'histoire universelle. Ferry soutient que « l'histoire universelle se produit pragmatiquement comme un monde de la communication entre les mondes historiques » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 201). Ses séquences sont « sémantiques et grammaticales » (*idem*) et qu'il résulte que « l'histoire est un monde en formation : elle a pour trame les significations qui se transmettent d'un monde à l'autre grâce aux communications prises d'un monde à l'autre. En ce sens, elle est aux cultures historiques ce que celles-ci sont aux consciences individuelles : le milieu communicationnel où se construit leur identité » (Jean-Marc Ferry, 1991a, p. 202).

La *statio secunda viae crucis* de la question de la communication chez Ferry sied dans sa pragmatique fondamentale comptant pour la question morale de sa systématique. *Prima facie*, Ferry fait remarquer que « la question morale est l'occasion d'une réflexion fondamentale sur la communication, parce qu'il s'agit de comprendre et de reconnaître une personne dans sa singularité. C'est cette visée que l'on peut conserver de la doctrine chrétienne de la personne. Mais à la différence de la doctrine thomiste, la personne (non divine) ne peut être posée que dans la relation » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 141). Sans coup férir, Ferry enchérit que chez « Kant et Fichte, il devenait clair que l'individu est ouverture sur autrui. Fichte va même jusqu'à devenir l'individualité comme *un concept commun où deux consciences sont réunies en une seule* » (*idem*). En effet, Ferry part du débat patristique et conciliaire sur la notion de personne tout en s'inspirant de l'archéologie de Paul Ladrière évoquée *supra* – en en retenant pour des raisons pragmatiques que la nation de personne déterminée comme *ὑπόστασις* prévient tant l'abstraction particulariste que l'abstraction universaliste – pour poursuivre les sédimentations jusqu'à Habermas dans la pragmatique universelle en passant par Kant, Fichte et Hegel, sans oublier Descartes et Schleiermacher, en vue de définir l'identité morale et le cas échéant seoir sa pragmatique fondamentale.

Dans les horizons de ce qui concerne les épiphanies de la *Wissenschaftslehre* de Fichte comme *lapis philosophorum* d'une théorie de la communication préoccupant le présent article, hormis la thèse selon laquelle l'autoposition du Moi absolu trouve son sens dans la communication (*ut supra*), il importe de souligner que Ferry précise que Fichte a posé explicitement la question de « reconnaître les sujets de droit dans le monde » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 125). C'est la raison pour laquelle il estime cruciale la fondation fichtéenne du droit. Ferry en indique les moments forts. *Primo*, « la conscience qu'un être raisonnable et fini prend de lui-même comme liberté surgit à l'occasion d'une *rencontre avec un alter ego*. Cette rencontre est certes contingente d'un point de vue empirique, car elle peut avoir lieu n'importe quand ou même jamais » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 125). *Secundo*, cette rencontre « est nécessaire d'un point de vue transcendantal, car l'homme ne peut être homme que parmi les hommes. En effet, la conscience de soi suppose la limitation du moi » (*idem*). Ce qui, *in fine*, conduit à la thèse selon laquelle « la reconnaissance d'autrui, initiatrice du Droit, est la condition transcendantale de la conscience de soi comme être libre. En termes contemporains : le fondement du Soi n'est ni l'objectivité du monde, ni la subjectivité du moi, mais l'intersubjectivité de la communauté des personnes » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 126).

Au rallye d'une heuristique de la communication, l'*Aufforderung* fichtéenne, l'appel sommatif d'un autre, soutient Ferry, devient « le résultat immanent d'une *sémantisation mutuelle*, intersubjective, des manifestations réciproques » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 126). C'est la raison pour laquelle je parle de *lapis philosophorum* de la science de la communication. Fichte, lui, reste dans les horizons d'une anthropologie et Ferry surligne que « l'anthropologie de Fichte, tout à la fois pragmatique et sémiotique, rompt avec le solipsisme cartésien » (Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 126-127) et « elle procède à une description des actes de reconnaissance et des intuitions dont ces actes pourront s'autoriser, afin de produire la genèse communicationnelle de l'être-reconnu » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 127). Ferry entérinera cet héritage de Fichte comme il en est de celui de Habermas pour ce qui est du ressort de la pragmatique universelle. Dit autrement, la pragmatique fondamentale hérite de la pragmatique universelle, en question *supra* et elle envisage d'aller au-delà d'elle pour faire des pas complémentaires.

Mutatis mutandis, pour ce qui concerne la *pragmatique fondamentale*, soutient Ferry, « elle seule rendrait compte de la possibilité la plus générale pour une personne d'entrer en communication avec un autre, de sorte que les deux puissent se comprendre mutuellement – et cela, indépendamment d'une reconnaissance discursive des prétentions à la validité sémantisées dans le langage » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 143). Compte tenu que « chacun veut se communiquer comme une personne unique qui a sa façon propre d'exprimer son identité ou d'affirmer sa liberté, c'est-à-dire son universel singulier » (*idem*) et par conséquent, « communiquer veut dire porter le singulier dans l'universel » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 144). L'enjeu de la pragmatique fondamentale consiste à cerner la question propre à chacun au prix de la seule possibilité d'une communication interpersonnelle, « sinon la reconnaissance intersubjective n'est rien de plus que la lecture réciproque d'une grammaire commune que *Ego* reconnaît pour sienne propre en *Alter*. Mais cette grammaire n'a pu elle-même se construire intersubjectivement qu'à travers les impulsions d'une communication qui lui préexiste. C'est ce dont s'occupe la *pragmatique fondamentale* » (*idem*).

Ferry précise que la *pragmatique fondamentale* « propose à la fois le point de vue du plus particulier et du plus général, dans la mesure où elle explique la communication possible indépendamment de toute référence à une grammaire commune, d'une façon ou d'une autre consignée dans l'esprit objectif » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 144). C'est là que la communication se révèle être la catégorie centrale et plus précisément l'expérience de la communication et non son concept. Ferry y part pour répondre à la question métaphysique de la valeur qui fonde la dignité et à la question phénoménologique du signe qui motive le respect en arguant que « la valeur comme le signe, le critère comme l'indice sont plutôt entièrement constitués dans la *relation* par laquelle une communication a été rendue possible en général. Si l'on préfère : la reconnaissance est acquise à celui, quel qu'il soit, avec qui la communication a pu avoir lieu » (Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 144-145). En d'autres termes, « la valeur qui fonde la dignité est composée de tout ce qui a permis cette reconnaissance ; quant au signe qui motive le respect, il réside dans l'expérience elle-même de la communication réussie » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 145).

Pragmatique, tout comme l'agir est premier du point de vue systématique pour la constitution d'un monde humain, il s'ensuit que « la relation pratique est première : la communication instaurée avec un autre (quelles qu'en soient les qualités) est réellement constitutive de l'expérience morale » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 144). À ce titre, « *communiquer* s'entend au sens tout à fait minimal d'un *respect* marqué par la reconnaissance spontanée d'un autre – si peu respectable soit-il ». D'où « en nous abstenant de porter atteinte à l'intégrité de l'objet, nous en reconnaissons la dignité. Or, c'est la même attitude que l'on constate dans la moralité concrète des relations prises au sein du monde social entre des personnes humaines vivantes. [...] cette *attitude* morale au sens large est fondamentalement celle de la communication » (Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 146-147). À cet égard, « est communicationnelle dans son principe toute attitude qui, dans le rapport à un autre (quel qu'il soit), consiste à considérer l'intérêt qu'il représente comme un appel à élargir le mien dans sa direction. La communication est présente à titre d'une disposition sans être nécessairement une interaction menée dans la recherche d'une compréhension réciproque des partenaires » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 147).

Mutatis mutandis, il s'ensuit que la reconnaissance définit la nécessité de la communication à la fois dans l'exigence d'un appel et dans la possibilité d'une interaction. Aussi le prototype de la communication interpersonnelle requiert-elle tant les prédicaments ou prédicats de base de la logique transcendantale kantienne que les désignements ou indexicaux de base. Ferry rappelle que Kant tenait les prédicaments « pour la structure ontologique définissant les contours de l'objet *a priori* connaissable » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14). Dit autrement, les prédicaments qui s'investissent dans la constitution d'objets, président à la théorie de la connaissance et ils se traduisent dans « la grammaire des langues naturelles – en tant que *nombre* (pour la quantité), *genre* pour la qualité, *cas* pour la relation » (Jean-Marc Ferry, 1991b, p. 140). C'est là un réquisit qui reste théorique ou *in intellectu*, quant au réquisit proprement pragmatique, il renvoie de préférence aux désignements qui « situent les adresses fondamentales de personnes, modes, temps, aspects, voix, cas comme la structure de l'intercompréhension possible⁵ » (Jean-Marc Ferry, 2004, p. 14). Ferry les divise en les classes d'identité, de topicité, de déicticité et de propriété en leur qualité d'*opérateurs d'individualisation* dont la fonction est la *prise de références* (cf. Jean-Marc Ferry, 1991b, pp. 140-141).

ÉPILOGUE

L'actualité des épiphanies de la *Wissenschaftslehre* de Fichte est le problème central que se pose Revista *DoisPontos* pour le compte de ce numéro. D'une actualité à l'autre, le présent article lui s'investit dans l'actualité de Fichte tout en s'intéressant à celle du *lapis philosophorum* de la science de la communication, compte tenu que les sédiments présidant à ce champ de connaissance n'ont guère fait l'objet de réflexions systématiques et que les tentatives éclectiques ou hétéroclites se contentent de nager à la surface en ce sens qu'elles résolvent à « rassembler des informations éparses en fonction d'un champ de préoccupation sous-tendu par une ou plusieurs théories de référence » (Jacques Perriault, 2004, p. 9). En d'autres termes, la présente contribution s'est évertuée à reconstruire une assise systématique servant de *punctum Archimedis* à cette heuristique et sans laquelle les tentatives de reconstitution de ses racines ne sauraient se révéler plausibles, comme en témoigne l'essai intitulé *Racines oubliées des sciences de la communication* (2004).

Il est entendu que Fichte n'a pas élaboré une théorie de la communication au plein sens du terme, mais la pierre philosophale, les premières intuitions remontent à sa *Rechtslehre*, à sa doctrine du droit qui elle découle de sa *Wissenschaftslehre*, de sa doctrine de la science ; autrement dit, elle constitue son tout premier *deslocamento*, sa toute première épiphanie. Aussi cet article fait-il de la thèse de Fichte selon laquelle « l'homme ne devient homme que parmi les hommes » (*ut supra*) son *milliarium aureum*, dit autrement sa tablature catégoriale. Fichte n'a pas prêché dans le désert, il n'a pas semé dans les rochers, les ronces et les épines, mais *in terram bonam*. Son idée centrale fondant, par conséquent, la théorie de la reconnaissance, allait animer le débat et alimenter la réflexion depuis ses contemporains dont les quatre Friedrich, savoir Hölderlin, Hegel, Novalis et Schelling jusqu'à Jean-Marc Ferry via Buber et Habermas. Partant de cette théorie de la reconnaissance, l'héritage de Fichte s'investit dans l'émergence du champ académique de la communication.

À cet égard, cet article s'inscrit dans le procès de la détranscendantalisation tablant sur un *sinnkritisch notwendiges Postulat*, d'un postulat nécessaire de critique de sens, pour faire poindre les épiphanies de la doctrine de la science à la fois chez Fichte et dans les horizons de son héritage, attendu qu'il entend sédimenter une question heuristique sous une teneur heuristique. C'est dire que s'opère le changement d'un *punctum Archimedis* où sied le transcendantal de l'intersubjectivité en contrepartie du sujet transcendantal. Il s'est révélé que le vœu de Fichte de voir pratique sa doctrine de la science atteint sa concrétion sous les auspices de la doctrine du droit ; reconnaître, c'est affirmer un droit. Ce faisant, le passage de la doctrine de la science à celle du droit fait l'objet du premier point, tandis la *Rechtslehre*, la doctrine du droit à proprement parler comme étant le *lapis philosophorum* de l'heuristique de la communication en ce sens qu'elle consacre la reconnaissance comme étant l'enjeu de la communication voire de toutes les sciences praxéo-herméneutiques, y occupe le deuxième moment.

⁵ C'est moi qui souligne. La séquence textuelle fait partie d'une question dans le texte de Ferry.

Du côté de l'héritage se retrouve, *primo*, Buber comme étant celui qui élabore la toute première théorie de la communication à travers son exposé *Ich und Du, Je et Tu*. En effet, Buber fait valoir la préséance de l'intersubjectivité sur la subjectivité et par-là la reconnaissance sur l'individualité. Le sujet, Je, perd son omnipotence de sujet transcendantal du moment où il se voit dépendant d'un Tu par rapport auquel il se définit et que Tu n'existe que par rapport à un Je qui le désigne comme Tu. Interaction. Interdépendance. Interrelation. Intersubjectivité. Décentration de soi. Ouverture à l'autre. Tension vers l'autre. Tout ce qui définit le noyau catégorial de la communication et tout se passe comme si Buber ne fait qu'éveiller sous de nouveaux jours la thèse fichtéenne selon laquelle *l'homme ne devient homme que parmi les hommes*.

Secundo, Habermas anime la *statio quarta* en faisant de la communication le *punctum Archimedis* de sa *summa heuristica* dont les divers paradigmes et multiples théories peuvent se ramener singulièrement à la pragmatique universelle. Mais pour ce qui concerne l'héritage de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, Habermas part de la question heuristique du procès de la détranscendentalisation pour rejoindre Fichte à partir de l'autoréflexion ou de l'intérêt de la raison. La concrétion de l'intérêt émancipatoire de la raison passe dans la *Rechtslehre* pour révéler la communauté humaine des personnes. Il s'ensuit la dimension morale qui, tablant sur la structure ontologique de la *Lebenswelt*, trahit la possibilité d'une *Kommunikationsgemeinschaft* à travers les prétentions universelles à la validité – vérité, justesse, sincérité – éveillant les présuppositions idéales incontournables par les visées performatives de propositions dans la discussion pratique dont le *τέλος* est l'intercompréhension et c'est ce dont s'occupe la *Diskursethik*.

Celle-ci consacre le pari de la reconnaissance où, dans l'héritage de Fichte, elle aboutit à la thèse selon laquelle personne ne peut affirmer son identité *pour lui seul* définissant par-là la co-originarité de l'individuation ou de la socialisation. L'identité de soi comme personne extrêmement vulnérable est une identité communicationnelle et elle se mesure dans des procès d'intercompréhension où se croisent communication et morale à travers des catégories de la dignité, du respect, de la justice et de la solidarité. En effet, c'est dans la pratique quotidienne de la communication que la *Diskursethik* révèle ses vertus par l'inclusion de toutes les personnes concernées, l'exclusion des contraintes dans la situation de communication, l'équilibre des droits et des devoirs en termes d'argumentation et la volonté d'entente des participants en vue de rendre pertinentes, à l'aune de l'argument meilleur, propositions, informations, raisons, preuves et objections. D'où résultent les deux principes D et U où le principe D établit que seules peuvent être considérées valides les normes susceptibles d'induire l'accord de tous les concernés en qualité de participants à une discussion pratique et sous les auspices de celle-ci, le principe U joue le rôle d'une règle d'argumentation.

Tertio, Jean-Marc Ferry, héritier légitime tant de Fichte que de Habermas, assure la *statio ultima* de cette *via crucis*. La communication, en amont comme en aval, est le *milliarium aureum* de sa systématique qui se décline en une ontologie grammaticale et une pragmatique fondamentale. Ferry soutient la thèse de la préséance de la communication. L'héritage de Fichte comme *lapis philosophorum* de l'heuristique de la communication s'éveille tant dans l'ontologie grammaticale que dans la pragmatique fondamentale, tout en faisant l'assomption d'un sens transcendantalisé où les règles transcendantales se transforment en règles grammaticales. La grammaire, professe Ferry, est le condensé d'un résumé officiel d'une histoire de l'humanité entendue comme histoire pragmatique de l'esprit humain, comme le dit Fichte. Par la thèse du sens de l'autoposition du Moi absolu fichtéen dans la communication et par la question fichtéenne de la conscience du droit, Ferry définit systématiquement la double condition d'une communication véritable par le partage d'expérience et la reconnaissance réciproque et ce jusqu'à voir dans la communication une analytique renvoyant à une explication ontologique du monde vécu et à ce titre, vaut raison.

Ferry admet que Fichte a défini explicitement la question de la reconnaissance des sujets de droit dans le monde et ce par le biais de la *rencontre avec un alter ego*, compte tenu que le fondement du Soi sourd de l'intersubjectivité de la communauté des personnes et non pas par l'objectivité du monde ou par la subjectivité du moi. L'*Aufforderung* trahit le moment immanent d'une *sémantisation mutuelle*, intersubjective, des manifestations réciproques et

par-là fait poindre la genèse communicationnelle de l'être-reconnu. La relation pratique est première et que la communication engagée avec un autre généralement quelconque constitue la tablature réelle de l'expérience morale. D'où dans le rapport à cet autre – indéfini – toute attitude qui entend prendre en compte l'intérêt d'un tel rapport comme un appel à élargir le mien dans sa direction est principiellement communicationnelle, attendu que la communication s'accuse, *prima facie*, à titre d'une disposition avant qu'elle soit une interaction dont le *τέλος* est l'intercompréhension des personnes concernées. Aussi la reconnaissance définit-elle la nécessité de la communication à la fois dans l'exigence d'un appel et dans la possibilité d'une interaction. Aussi le prototype de la communication interpersonnelle requiert-elle tant les prédicaments de la logique transcendantale kantienne que les désignements dont la fonction est la *prise de références* en tant qu'*opérateurs d'individualisation* se trahissant sous les catégories d'identité, de topicité, de déicticité et de propriété.

Toujours est-il que l'heuristique de la communication, au moment de se constituer comme champ académique dès le lendemain de la Seconde Guerre mondiale fait l'économie de la reconnaissance comme étant son enjeu et par conséquent n'assure ni l'héritage du *lapis philosophorum* de Fichte ni le *milliarium aureum* qui définit Buber. Par la suite, le même sort est réservé à Habermas et à Ferry qui portent ces intuitions à leur acmé, lorsqu'ils ne sont pas totalement occultés, ils ne bénéficient guère de la place légitime qu'il leur revient de plein droit. Le problème *princeps* n'est pas nécessairement le fait de ne pas considérer Fichte, Buber, Habermas ou Ferry ou de ne pas considérer tel ou tel paradigme, mais l'absence du souci d'une assise systématique ou génétique comme *punctum Archimedis*. Le choix de l'éclectique ou de l'hétéroclite cumulant des informations éparses ne pouvant que conduire à des *quiproquos* ou à des malentendus fâcheux. Le positivisme qui conjure toute complication principielle en se contentant de nager à la surface en est la cause principale. Il essentialise l'axe vertical de la factualité contingente en occultant l'axe horizontal de la validité procédurale. C'est ce qui amène, *per fas et nefas*, à une essentialisation des disciplines déjà constituées au détriment du cadre catégoriel des continents de connaissance qui, par la relation métathéorique, prend d'abord en charge sens de validité et intérêts de connaissance et ce, au regard du cadre global des genres épistémiques. C'est également la confusion des axes vertical et horizontal qui conduit à l'amalgame entre information et communication jusqu'à conférer un pluriel aux airs d'une atonalité sérielle sonnante donc plus faux que le *diabolus in musica*.

L'essai *Racines oubliées des sciences de la communication* où s'entendent les auteurs sur l'éclectique ou l'hétéroclite du cumul des informations éparses et le cas échéant en une essentialisation du contingent en est symptomatique. Pourtant, évoquer le *vivre-ensemble* devrait leur permettre à ne pas enfouir ni occulter les racines de la science de la communication, quitte à cerner l'idée du *vivre-ensemble* sur le sol de la reconnaissance. Là, sous une teneur systématique, les *Racines* ne seraient pas *anédaphiques* ou *extelluriques* et sous ce jour, faire l'assomption du principe de pertinence d'une référence à quelque chose ou information, du principe de reconnaissance d'une adresse à quelqu'un et du principe de responsabilité d'un engagement de soi, compte tenu que ces trois principes définissent tout ce qui est du ressort d'un acte de communication en tant que propositions, informations, raisons, preuves et objections traversant la *sémiosis* sociale qui s'organise à travers ce que Ferry appelle le complexe socioéconomique comprenant le système technique, le système monétaire et le système fiscal, le complexe sociopolitique regroupant le système bureaucratique, le système juridique, le système politique au sens étroit ou système démocratique et le complexe socioculturel conjoignant le système médiatique, le système pédagogique et le système scientifique. Dire que l'objet d'étude de la science de la communication est la *Lebenswelt* revient à dire qu'elle l'étudie surtout sous la forme de *sémiosis* sociale qui se trahit à travers ces trois complexes. Son émergence dans l'univers académique sourd à un moment où il s'avère nécessaire de comprendre les questionnements qui se posent quant à la médiation de ces complexes ou de leurs systèmes, mais là encore cette tablature catégoriale n'a pas été non plus considérée comme telle. D'où l'heuristique de la communication se doit encore – et toujours – de s'engager dans une éristique pour sa reconnaissance.

Références bibliographiques

- BUBER, M. (1923/1969). *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris : Aubier Montaigne.
- DRUET, P.-P. (1975). « Métaphysique, droit et politique chez Fichte », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1975, 80ème année, pp. 254-261.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome I : Le sujet et le verbe*, Paris : Cerf.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome II : Les ordres de la reconnaissance*, Paris : Cerf.
- FERRY, J.-M. (2004). *Les grammaires de l'intelligence*, Paris : Cerf.
- FERRY, J.-M. (2021). *Écrits philosophiques*, Paris : Pocket, chap. 1 et 8.
- FICHTE, J. G. (1794-1797/1843). *Doctrine de la science. Principes fondamentaux de la science de la connaissance*, trad. P. Grimblot, Paris : Ladrangé.
- FICHTE, J. G. (1796-1797/1994). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. Alain Renaut, Paris : PUF.
- GOUBET, J.-F. (2000). « La critique fichtéenne de l'idéalisme théorique dans l'Assise fondamentale de toute la Doctrine de la Science (1794-1795) », in BIENENSTOCK M., CRAMPE-CASNABET, M., *Dans quelle mesure la philosophie est pratique*, Paris : ENS Éditions, pp. 61-80.
- HABERMAS, J. (1968/1976). *Connaissance et intérêt*, trad. Gérard Cléménçon, Paris, Gallimard.
- HABERMAS, J. (1976/1987). « Signification de la pragmatique universelle », in *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. Rainer Rochlitz, Paris : PUF, pp. 329-411.
- HABERMAS, J. (1981/1987). *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. Jean-Marc Ferry, Paris : Fayard.
- HABERMAS, J. (1991/1992). *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris : Flammarion.
- HABERMAS, J. (1992/1997). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris : Gallimard.
- HABERMAS, J. (1999/2001). *Vérité et justification*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard.
- LADRIÈRE, P. (1991). « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », in NOVAES, S. (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris : Seuil, pp. 27-85.
- NAULIN, P. (1969). « Philosophie et communication chez Fichte », in *Revue internationale de philosophie*, Vol. 23, N° 90/4, pp. 410-441.
- PERRIAULT J., LAULAN, A.-M. (coord.) (2004). *Racines oubliées de la science de la communication*, Les Essentiels d'Hermès, Paris : CNRS éditions.

Berührungspunkte zwischen dem Transzendentalismus J. G. Fichtes und der neueren transzendentalen Phänomenologie

Points of Contact between J. G. Fichte's Transcendentalism and the Modern Transcendental Phenomenology

Alexander Schnell

Bergische Universität Wuppertal (BUW), Alemanha

alex.schnell@gmail.com

Zusammenfassung: Dieser Beitrag möchte einen neuartigen Ansatz hinsichtlich der Frage, wie das Denken Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814) für die zeitgenössische transzendente Phänomenologie fruchtbar gemacht werden kann, vorstellen und erörtern. Eine solche Betrachtung geht einerseits davon aus, dass die theoretische Phänomenologie noch lebendig ist – was sich auf den ersten Blick vielleicht nicht unmittelbar erschließt. Andererseits impliziert sie, dass es sinnvoll ist, eine solche Verbindungslinie auf einer systematischen Ebene in Erwägung zu ziehen. Beide Voraussetzungen werden hier kategorisch affirmiert. Ich sehe nämlich in der neueren Phänomenologie, die außerhalb ihrer selbst so gut wie unbekannt ist und versucht, Transzendentalphilosophie fortzuführen und weiter zu entwickeln, einen der interessantesten Orte für die zeitgenössische theoretische Philosophie. Dabei kann vor allen Dingen dem Berliner Fichte eine hervorgehobene Rolle zugesprochen werden, auch wenn dieser Punkt in der zeitgenössischen Debatte ebenfalls überaus randständig ist. Die Begründung jener beiden Voraussetzungen soll im Mittelpunkt der hier anzustellenden Überlegungen stehen.

Schlüsselbegriffe: Fichte; Phänomenologie; Transzendentalphilosophie; Dezentrierung des Subjekts; Sinnbildungsprozess.

Abstract: This article aims to present and discuss a novel approach to the question of how the thinking of Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) can be made fruitful for contemporary transcendental phenomenology. On the one hand, such a consideration assumes that theoretical phenomenology is still alive – which may not be immediately apparent at first glance. On the other hand, it implies that it makes sense to consider such a connection on a systematic level. Both assumptions are categorically affirmed here. I see in recent phenomenology, which is virtually unknown outside its own field and attempts to continue and further develop transcendental philosophy, one of the most interesting areas for contemporary theoretical philosophy. In this context, the Berliner Fichte can be said to play a prominent role, even if this point is also extremely marginal in contemporary debate. The justification of these two premises will be the focus of the considerations to be made here.

Keywords: Fichte; phenomenology; transcendental philosophy; decentering of the subject; meaning-making process.

Recebido em 29 de julho de 2025. Aceito em 29 de julho de 2025.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 2, dez. de 2025, p. 128 - 143 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v22i2.100670

Dieser Beitrag möchte einen neuartigen Ansatz hinsichtlich der Frage, wie das Denken Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814) für die zeitgenössische transzendente Phänomenologie fruchtbar gemacht werden kann, vorstellen und erörtern. Eine solche Betrachtung geht einerseits davon aus, dass die theoretische Phänomenologie noch lebendig ist – was sich auf den ersten Blick vielleicht nicht unmittelbar erschließt. Andererseits impliziert sie, dass es sinnvoll ist, eine solche Verbindungslinie auf einer systematischen Ebene in Erwägung zu ziehen. Beide Voraussetzungen werden hier kategorisch affirmiert. Ich sehe nämlich in der neueren Phänomenologie, die außerhalb ihrer selbst so gut wie unbekannt ist und versucht, Transzendentalphilosophie fortzuführen und weiter zu entwickeln, einen der interessantesten Orte für die zeitgenössische theoretische Philosophie. Dabei kann vor allen Dingen dem Berliner Fichte eine hervorgehobene Rolle zugesprochen werden, auch wenn dieser Punkt in der zeitgenössischen Debatte ebenfalls überaus randständig ist. Die Begründung jener beiden Voraussetzungen soll im Mittelpunkt der hier anzustellenden Überlegungen stehen.

*

Seit den 1960er Jahren hat die Phänomenologie unter dem Einfluss unter anderem von Jacques Derrida (1930-2004) eine Neuausrichtung erfahren. Es sei betont, dass diese nicht lediglich eine Weiterführung klassischer phänomenologischer Ansätze – der „Gründerväter“ Husserl und Heidegger (aber auch Eugen Fink) – darstellt. Es ist vielmehr so, dass seit dem dritten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts eine neue, ‚zweite‘ Phänomenologie das Licht der Welt erblickt hat. Nur sie ist noch systematisch lebendig – die ‚erste‘ Phänomenologie ist heutzutage nur mehr bloß Gegenstand historiographischer Untersuchungen.¹ Heidegger ist davon zum Teil auszunehmen, weil er – wie das im Folgenden mehrfach deutlich werden wird – für die ‚zweite‘ Phänomenologie entscheidende, freilich bisher zumeist ebenfalls noch unbekannte Impulse geliefert hat (wenngleich auch sein Werk größtenteils nur noch kommentiert oder paraphrasiert wird). Wie dem auch sei – das noch relativ unbekannte Werk des in Belgien geborenen Phänomenologen Marc Richir (1943-2015) steht in ausgezeichnetem Maße für jene Neugründung der Phänomenologie. Diese weist eine ganze Reihe von Zügen und Merkmalen auf. Ich halte mich an dieser Stelle an drei Hauptcharakteristiken, nämlich an die Dezentrierung des Subjekts, an die Einführung des Sinnbildungsprozesses und an die Rückbindung der Phänomenologie an Grundfragen der philosophischen Tradition.

Dezentrierung des Subjekts. Husserls transzendente Phänomenologie hatte ein transzendentes Ego oder Ich als letztkonstituierende Instanz des erscheinenden Seienden veranschlagt. Auch Heideggers transzendentalphilosophischer Ansatz in *Sein und Zeit* (1927) war mit seiner Existenzialanalytik des Daseins in gewisser Weise noch einem Subjektivismus verhaftet, obgleich er Husserls intentionale Analytik gerade als Gegenentwurf zu einer ichzentrierten Philosophie gefasst hat. Aber Heideggers Analysen des Seins des Daseins, welches das „Sein des Menschen“² bezeichnet, sind mit dessen „Existenzialien“ noch dezidiert auf „*menschliches Dasein*“³ oder auf „*menschliche Existenz*“⁴ ausgerichtet. Die neuere, ‚zweite‘ Phänomenologie weist den Gedanken, eine *fundierende* Instanz – also eben ein konstituierendes Ego oder Dasein – zu veranschlagen, dezidiert zurück. Damit geht die Infragestellung der Möglichkeit einer Fundierung überhaupt einher – eine Infragestellung, die keiner endgültigen Absage gleichkommt, die Möglichkeit der Sinnfundierung jedoch neu aufrollt und analysiert.

Hervorkehrung der konstitutiven Rolle des Sinnbildungsprozesses. Die kritische Infragestellung jeglicher subjektiven konstituierenden Instanz stellt in der neueren Phänomenologie kein völliges Aufheben derselben dar, sondern eine Dezentrierung, welche die transzendente Subjektivität durch einen Prozess der Sinnbildung ersetzt. Und dieser Sinnbildungsprozess hat seine ureigene „Protoraumlichkeit“, die als „transzendentes Feld“ bezeichnet werden kann (dieser Begriff trat schon bei Fink und Sartre auf). Er ist „anarchisch“ und

¹ Was nicht ausschließt, dass im Geiste der ‚ersten‘ Phänomenologie weiterhin fruchtbare Ansätze entwickelt werden – zum Beispiel in Bezug auf Psychopathologie, Kognitionswissenschaften, Ästhetik usw.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, S. 25. Siehe auch a. a. O., S. 11, 45, 57, 117, 133, 196, 212.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 51, 198, 382, 401.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 396.

„ateleologisch“ – ihm kommt weder ein identifizierbarer Anfang noch ein Ende zu. Und er ist selbstreflexiv. In ihm erfährt der Gedanke einer Fundierung insofern einen Wandel, als sich keine direkte konstitutive Wirksamkeit mehr zwischen Konstituierendem und Konstituiertem ausmachen lässt. Auf die Art, wie das mit Fichte in Verbindung zu bringen ist, werde ich weiter unten genauer eingehen.

Rückbindung der Phänomenologie an Grundfragen der philosophischen Tradition. Die phänomenologischen Analysen lassen sich nicht unabhängig von der Art und Weise durchführen, wie die Philosophen der abendländischen Tradition die einschlägigen philosophischen Begriffe gedacht haben. Diese können nicht losgelöst von der Geschichte der Philosophie bzw. der Ontologie betrachtet werden. Um das zu begründen, ist der Begriff von „Geschichte“ zu klären. Dieser offenbart zwei mögliche Gesichtspunkte. Im üblichen Sprachgebrauch werden mindestens drei Bedeutungen von Geschichte unterschieden: die Erzählung eines fiktiven oder realen Geschehens; der aus der Vergangenheit entstandene politische, soziale, kulturelle Entwicklungsprozess einer menschlichen Gemeinschaft; die Wissenschaft, die den Ablauf dieses Prozesses untersucht. Heidegger führt einen vierten, völlig eigenen Begriff ein. Geschichte, Geschichtlichkeit, wird als Seinsverfassung des „Geschehens“ des Daseins aufgefasst, die es an sein je schon gewesenes Sein bindet – das ist der erste angesprochene Gesichtspunkt. Geschichte wird nicht durch geschichtsloses Dasein konstituiert, das durch seine Handlungen nach und nach seine Geschichte aufbaute und anhäufte, sondern Dasein ist *immer schon geschichtlich*. Der Bezug zur Zukunft ist davon untrennbar: Das Dasein ist seine Vergangenheit, die aus seiner Zukunft her „geschieht“. In diesem Geschehen – das ist der zweite Gesichtspunkt – sind Historie und Tradition fundiert. Historie und Tradition sind gegenüber der Geschichtlichkeit des Daseins abkünftig. Das Dasein verfällt nicht nur an die Welt, sondern auch an die Zeit – genauer: an den abkünftigen Modus der Zeit, den Heidegger als „Tradition“ bezeichnet. Es sei also eingeschränkt: Dasein verfällt an die Welt und an die Tradition. So wie das Dasein immer schon in einer Welt ist, so steht es auch immer bereits in einer Tradition. Bevor es sich in irgendeiner Form auf sich besinnen, sich als „Ich“ verstehen kann, ist es immer schon an sein Zeitalter und an seine „Generation“ gebunden.

Diesen Gedanken vertieft Heidegger nach *Sein und Zeit* in der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30. Dort bedeutet Rückbindung an die Tradition zum einen eine gewisse „Befreiung“ von der Tradition und zum anderen und insbesondere auch eine „Neuaneignung“ derselben. Und dann gilt: „Die Befreiung von der Tradition ist Immerneuaneignung ihrer wiedererkannten Kräfte.“⁵

In dieser Grauzone erscheinen mir die Rückbezüge auf die Klassische Deutsche Philosophie als die interessantesten und fruchtbarsten. Die als „transzendentaler Idealismus“ verstandene Phänomenologie schließt an den Begründer der Transzendentalphilosophie – also an Kant – an, ganz wie die Klassische Deutsche Philosophie das auch tut. Die Nähe der Phänomenologie zur Klassischen Deutschen Philosophie ist daher aus systematischen, viel mehr übrigens als aus historiographischen Gründen absolut gegeben.

*

Zu den wichtigsten Errungenschaften der neueren Phänomenologie zählt die Neubestimmung der „transzendental-phänomenologischen Sphäre“. Der klassischen Husserl'schen Auffassung zufolge wird durch Epoché und Reduktion die neue Welt der „immanenten Bewusstseinssphäre“ eröffnet und zugänglich. Mit Fink wird dann deutlich (aber das ist bereits von Husserl selbst bemerkt worden), dass diese transzendentalphänomenologische Sphäre in Wirklichkeit *gespalten* ist – in Immanenz und Präimmanenz, naive und nicht naive transzendente Sphäre oder in Phänomenalität und Präphänomenalität.

Die entscheidende Frage ist nun: Wie kann diese präphänomenale Sphäre bestimmt, was kann in ihr angetroffen werden? Und ist der Begriff des „Angetroffenwerdens“ überhaupt angemessen? Hierfür sind mögliche Anleihen an Fichte hilfreich, was nicht heißt, doktrinale Lehrstücke einfach zu übernehmen und

⁵ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, S. 511. 5

sozusagen vom Wissenschaftslehrer in die Phänomenologie zu transportieren. In den folgenden Betrachtungen sollen diesbezüglich zwei Hinsichten zum Thema gemacht werden, nämlich in Bezug auf die Methode sowie auf den genuinen Gehalt der präphänomenalen Sphäre.

*

Methode. In methodischer bzw. methodologischer Hinsicht sind wiederum mehrere Aspekte zu unterscheiden.

Im § 24 von *Ideen I* hatte Husserl das „Prinzip aller Prinzipien“ der Phänomenologie aufgestellt. Ihm zufolge muss jede „Tatsache“, auf die sich unsere Erkenntnis bezieht, begründet werden, und zwar so, dass „jede originär gebende Anschauung“ hierbei „eine Rechtsquelle der Erkenntnis“⁶ sei. Dieses Prinzip bestimmt die Methode der phänomenologischen „Deskription“. Dass die Phänomenologie eine *Transzendentalphilosophie* ist, äußert sich auf die konsequenteste Art und Weise dadurch, dass ihre transzendente Dimension darüber hinaus konstruktive Aspekte in der methodischen Verfahrensweise geltend macht. Dabei wird jenes „Prinzip aller Prinzipien“ erweitert, wenn nicht gar letztlich in Frage gestellt. Wenn die phänomenologische Deskription und insbesondere die phänomenologische Reduktion die „phänomenologische Fundamentalmethode“⁷ ausmacht, heißt das nämlich nicht, dass sie sich auf die Freilegung des Erfahrungsfeldes der transzendentalen Subjektivität und der entsprechenden intentionalen Implikationen beschränkt. Es ist vielmehr so, dass dieser Begriff einer „Freilegung“ implizit auf bedeutsame Charakteristiken der phänomenologischen Methode verweist, derer sich Husserl erst in den (späten) 1920er Jahren voll bewusst geworden ist. Näher betrachtet gilt, dass, wenn die *deskriptive* phänomenologische Analyse für die Herausstellung der „reell-immanenten“ Gehalte des „immanenten Bewusstseins“ zwar hilfreich und notwendig ist, sie sich dennoch als ungenügend erweist, wenn es darum geht, auf die Ebene der *letztersprünglich konstituierenden Phänomene hinabzusteigen*. In der Tat ist das Feld der transzendentalen Subjektivität nicht *bloß* „gegeben“, „präsent“, „gegenwärtig“, sodass eine Deskription *hinreichte*, deren strukturelle Momente (seien diese auch nur implizit beschreibbar) herauszustellen, sondern es verlangt nach einer Beseitigung der sie verdeckenden Hindernisse – eine „dekonstruktive“ Arbeit, die auf das verweist, was Husserl eine „Abbaureduktion“⁸ nennt, und dem ein positives Gegenstück entspricht, nämlich eben eine phänomenologische „Konstruktion“. Diese ist weder eine metaphysische noch eine hypothetisch-deduktive Konstruktion und weist auch nicht lediglich „Bedingungen der Möglichkeit“ der Erfahrung auf, sondern sie stellt den Gegenstand der Untersuchung jeweils in die Spannung von phänomenal Gegebenem und phänomenologisch zu Konstruierendem, was durch eine „konstruktive Anschauung“⁹ innerhalb der angesprochenen „transzendentalen Erfahrung“ gewährleistet wird.

Phänomenologisch konstruiert wird je dann, wenn die phänomenologische Deskription an ihre Grenzen stößt, wenn anschauliche Evidenz nicht zwischen verschiedenen faktisch sich darstellenden „Grenzfakten“ eine Entscheidung zu treffen vermag. Zwei Beispiele mögen das veranschaulichen: Ist die ursprüngliche Zeitlichkeit „objektiv“? Ist sie „subjektiv“? Oder gehört sie einer „präobjektiven“ bzw. „präsubjektiven“ Dimension an? Ein anderes Problem lautet: Ist das phänomenologische Ich solipsistisch, also rein egologisch, oder ist es intersubjektiv konstituiert? Allein die konstruktive Analyse der ursprünglich konstituierenden Phänomene vermag Licht ins Dunkel zu bringen. In der Phänomenologie konstruieren heißt somit, in einer Zickzack-Bewegung von jenen Grenzfakten in die zu konstruierende Dimension dessen hinabzusteigen, was diese Fakten erklären kann, wobei man sich immer an diese Fakten zu halten hat – sie ist keine fiktive, sondern eine je an das zu Konstruierende sich haltende Konstruktion. Somit wird deutlich, was den Husserl'schen transzendentalen Idealismus etwa vom

⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III*/, K. Schuhmann (Hsg.), Den Haag/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1976, S. 51.

⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, S. Strasser (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, 19732, S. 61.

⁸ Die von Husserl im § 44 der fünften der *Cartesianischen Meditationen* entwickelte „primordiale Reduktion“ ist ein anschauliches Beispiel für eine solche „Abbaureduktion“.

⁹ E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt* (Band 1). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, R. Bruzina (Hg.), Freiburg/München, Alber, 2006, S. 259.

Kant'schen unterscheidet: Dank der phänomenologischen Konstruktion unternimmt Husserl, die Erkenntnis phänomenologisch zu legitimieren – weswegen in einer konstruktiven Phänomenologie die Begriffe des Phänomens und der Erkenntnislegitimation zusammen gedacht werden müssen.¹⁰

Der konstruktiv-phänomenologische Ansatz unterscheidet sich somit eindeutig vom Kant'schen Transzendentalismus; was das Verhältnis zu Fichte angeht, stehen die Dinge jedoch deutlich anders. Zwar bezieht sich Husserl nicht explizit auf Fichte. Dem Leser und der Leserin kann aber nicht entgehen, dass von der Wesensstruktur her die „phänomenologische“ Konstruktion der „genetischen“ Konstruktion, wie Fichte sie etwa in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* entwickelt, sehr nahesteht. In beiden Fällen wird erst durch die vollzogene Konstruktion selbst die der Konstruktion zugrunde liegende Regelmäßigkeit entdeckt. Der Unterschied besteht darin, dass Fichte ein rationales System des menschlichen Geistes veranschlagt, während für die Phänomenologie die transzendental-phänomenologische Sphäre ein „offenes System“ ausmacht.

Zu diesem Punkt ist ferner hinzuzufügen, dass der zentrale Begriff der „Ermöglichung“ sowohl bei Fichte als auch, unabhängig davon, bei Heidegger auftritt. Die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis werden dadurch legitimiert, dass diese sich gleichsam reflexiv „verdoppeln“, das heißt, dass das, was (die Erkenntnis) möglich macht, seinerseits möglich gemacht wird – genau hierin besteht die „Ermöglichung“ (als eine das Möglich-Machen auf diese Art ermöglichende).¹¹

Inwiefern kehrt das Motiv der Ermöglichung in Heideggers eigenem Transzendentalismus wieder? Um das zu zeigen, wende ich mich der Ermöglichung in Heideggers Arbeiten aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre zu.

In den wichtigsten Texten aus dieser Zeit kommt der Begriff der „Ermöglichung“ zweimal an entscheidender Stelle vor. Einmal in der Beantwortung der Frage nach der (fundamental-)ontologischen Motivierung des Aufsuchens von „Bedingungen der Möglichkeit“ – also dadurch, dass das Dasein ein „Sein-Können“ und der tiefliegende ontologische Motivationsgrund dieser Frage somit gleichsam in dessen ontologischer Struktur verankert ist. Und ein zweites Mal in der *Verdoppelung der Ermöglichungsstruktur* – siehe hierzu *Sein und Zeit*, die *Grundprobleme der Phänomenologie* und die *Grundbegriffe der Metaphysik*.

Da ich all das bereits an anderer Stelle¹² behandelt habe, fasse ich mich kurz und beziehe mich lediglich auf den § 53 von *Sein und Zeit* und den § 68 der *Grundbegriffe der Metaphysik*.

In seinem „existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“ in *Sein und Zeit* stellt Heidegger zunächst den Sinn des Seins zum Tode als ein Verhalten zur („äußersten“) Möglichkeit seiner selbst heraus. Üblicherweise zielt das Verhalten des Seins gegenüber einer gewissen Möglichkeit darauf ab, diese zu *verwirklichen*. Was aber seinen eigenen Tod angeht, kann es sich *nicht* um eine solche Verwirklichung handeln, da diese das Dasein des Bodens seines Seins-zum-Tode beraubte. Wie muss also dieser „Bezug“ zu seinem Tode aufgefasst werden? Ein eigentliches Verhalten zu seinem Tod darf nicht vor ihm fliehen oder ihn umgehen, sondern muss ihn *als Möglichkeit aushalten*. Das Erwarten des Todes entspricht hier nicht dem gewöhnlichen Erwarten, denn dieses erwartet ja eine Verwirklichung einer Möglichkeit. Wie kann dann aber dieser *Möglichkeitscharakter* des Todes im Verhalten zu ihm bewahrt bleiben? Heidegger antwortet: im *Vorlaufen* in diese Möglichkeit und zwar so, dass im „Eintauchen“ in dieselbe diese Möglichkeit „immer größer“ wird – bis zur buchstäblichen Maßlosigkeit. Je mehr das Dasein sie in ihrer Unverborgenheit versteht, desto mehr nähert es sich der Möglichkeit der Unmöglichkeit überhaupt zu existieren an. Dieses Eintauchen in den Abgrund der Möglichkeit der Unmöglichkeit macht einen

¹⁰ Zur näheren Bestimmung der „phänomenologischen Konstruktion“, siehe v. Vf. *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, S. 37ff.

¹¹ Siehe dazu den siebzehnten Vortrag der *Wissenschaftslehre von 1804/II*.

¹² A. Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, „Orbis Phaenomenologicus (Studien)“, Nr. 24, 2011.

eigentlichen Bezug zum Tode aus. In letzterem haben wir keinerlei Anhalt, der es uns erlaubte, ihn in irgendeiner Weise „darzustellen“. Worauf gründet dann aber der folgende entscheidende Satz: „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei?“¹³ Darauf, dass das „Sein zum Tode [...] Vorlaufen in ein Seinkönnen *des Seienden* [ist], dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist.“¹⁴ Im Sein zum Tode entdeckt sich das Dasein *in den beiden Grundkonstitutionen seines eigenen Seins* – nämlich in seinem „Möglich-Sein“ (Existenz) und seinem „Sich-vorweg“ (Sorge). „Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.“¹⁵ Um diese These zu erhärten, muss kurz auf die *konkrete* Struktur dieses Vorlaufens in den Tod eingegangen werden.

Der Tod ist die *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu dieser Möglichkeit eröffnet dem Dasein sein eigenstes Sein-Können, „mit“ oder „bei“ dem es ihm also um sein eigenes Sein geht. Diese ureigenste Möglichkeit schneidet das Dasein von jeglichem Bezug ab und wirft es auf es selbst zurück. Sie vereinzelt das Dasein und überantwortet ihm sein eigenes Sein.

Diese Möglichkeit ist „unüberholbar“, das heißt, als *letzte* Möglichkeit entdeckt sie allererst all die anderen (faktischen) Möglichkeiten als endliche und von ihr ausgehende Möglichkeiten. Das Entscheidende dabei ist, dass das Vorlaufen sich für diese unüberholbare Möglichkeit *befreit*. Damit ist gemeint, dass das Dasein sich im Angesicht des (vorgelaufenen) Todes von den faktischen, es bedrängenden Möglichkeiten frei macht. Das Vorlaufen erlaubt es ihm, sich davor zu hüten, sich ausschließlich an diese oder jene *bereits verwirklichte* Möglichkeit zu halten und sich je aufs Neue vor seine eigenen Möglichkeiten zu stellen. Schließlich eröffnet das Dasein, indem es *gerade in die unüberholbare Möglichkeit vorläuft, zugleich alle faktischen Möglichkeiten*. So nimmt es sich im Ganzen vorweg, existiert als ganzes Seinkönnen. Genau darin liegt die Immanenz des sich je auf sich selbst zurückwerfenden Daseins begründet, die dessen Ganzheits- und Endlichkeitscharakter ausmacht und die Levinas in *Totalité et infini* in einem Atemzug mit Hegels Ganzheitsanspruch kritisieren wird.

Das Dasein kann sich dieser äußersten Möglichkeit aber nur dann auch *gewiss* sein, wenn es diese Möglichkeit als eigenstes Sein-Können für sich selbst möglich macht. Die Tatsache, dass das Vorlaufen in den Tod die eigene Seinsart des Daseins selbst ausmacht, birgt eine vorlaufende *Ermöglichung*¹⁶ der Erschließung der Möglichkeit in sich: „Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung.“¹⁷ Dieser Punkt ist absolut wesentlich – Heidegger bringt dadurch nämlich die Fundierung des Transzendentalismus hinsichtlich des Existenzials des Verstehens und der Sorge als Sein des Daseins zu einem (vorläufigen) Abschluss. *Das Dasein als Möglich-Sein macht sein Möglich-Sein selbst möglich* – und zwar durch eine die transzendente Einstellung kennzeichnende *Verdoppelung* dessen, was möglich macht, in eine Ermöglichung, das heißt in die Möglichmachung dessen, was möglich macht. Das Sein des Daseins ist durch diese Verdoppelung, durch diese Ermöglichung ausgezeichnet.

Diese erprobt Heidegger nach *Sein und Zeit* an mehreren Stellen in den *Grundproblemen der Phänomenologie* und den *Grundbegriffen der Metaphysik*. In unserem Zusammenhang ist dabei insbesondere die „Ermöglichung“ als Grundbestimmung des „Weltentwurfs“ in der Vorlesung von 1929/1930 von Interesse.

Heideggers These besteht darin, dass das Offenbarwerden des Seienden der „Weltbildung“ entspricht. Er behauptet näher im § 68 der *Grundbegriffe*, dass die Ermöglichung des Daseins (zumindest zum Teil) in dem, was er als „Weltbildung“ ansetzt, besteht, das heißt, dass das Dasein durch letztere ermöglicht wird.¹⁸

¹³ *Sein und Zeit*, § 53, HGA 2, S. 348; Niemeyer, S. 262.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ *Sein und Zeit*, § 53, HGA 2, S. 349; Niemeyer, S. 263.

¹⁶ *Sein und Zeit*, § 53, HGA 2, S. 351; Niemeyer, S. 264.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, S. 414.

Dabei spielt er implizit auf den gerade angesprochenen § 53 von *Sein und Zeit* an, wo diese Ermöglichung in dem Vorlaufen in den Tod, das heißt *im Dasein selbst* verankert wurde.

Heidegger nennt den einheitlichen Charakter dessen, was dieser „Weltbildung“ Rechnung zu tragen vermag, einen „Entwurf“. Dieser Entwurf ist nicht mehr – so wie das noch in *Sein und Zeit* der Fall war – ein solcher des Sein-Könnens des *Daseins*, sondern, aufgrund einer grundlegenden „Verwandlung“ des Menschen, ein *Weltentwurf*. Zwar ist der „Mensch“, das *Dasein*, weltbildend, nicht aber diese oder jene faktische konkrete¹⁹ Existenz, sondern der Mensch in seinem inneren *Wesen*: Dort, wo Heidegger die Natur dieses Wesens entwickelt, ist nicht mehr vom *Dasein*, sondern von dem, was dieses Wesen übersteigt, was in ihm *transzendiert* wird, also gerade von der „Grundstruktur der Weltbildung“, die den „Weltentwurf“ selbst ausmacht, die Rede.

Inwiefern konstituiert dieser „Weltentwurf“ nun die ursprünglich einheitliche Struktur dessen, was Heidegger das „Grundgeschehen“ der „Verwandlung des Menschen in sein *Dasein*“ nennt? Heidegger antwortet auf den vier wichtigsten Seiten der gesamten Vorlesung²⁰ mit seiner grundlegenden Analyse des „Entwurfs“, der in einem sehr engen Bezug zur „Ermöglichung“ steht. Dieser Begriff bringt eine *Doppelbewegung* zum Ausdruck: eine „zentripetale“ und eine „zentrifugale“ Bewegung, deren Zentrum das *Dasein* qua entwerfendes selbst ist. Das „Ent-“ bezeichnet eine gewisse Ent-fernung, ein Abstandnehmen. Einerseits „entfernt“ sich also das *Dasein* von sich selbst im Entwerfen und nimmt einen gewissen „Abstand“ zu sich ein. Andererseits findet zugleich ein eigentümliches „Zukehren“ des *Daseins* zu sich selbst statt – das es aber nicht zur Ruhe kommen lässt, sondern den „Charakter des *Enthebens in das Mögliche* hat“.²¹ Auch hier werden dieser Doppelbewegung die Charakteristiken der „Ermöglichung“ zugeschrieben. Indem das *Dasein* auf diese Weise enthoben wird, enthebt es der Entwurf in das ermöglichende Mögliche (das heißt in das *möglich machende* Mögliche). Dadurch wird deutlich, dass das *Dasein* im Entwurf in einer ständigen Spannung steht, in einer Bewegung, die sich durch die wesentliche Einsicht ausdrückt, dass das im Entwurf entworfenen vor das mögliche Wirkliche *zwingt*, das heißt, dass „der Entwurf bindet – nicht an das Mögliche und nicht an das Wirkliche, sondern an die *Ermöglichung*, d. h. an das, was das mögliche Wirkliche der entworfenen Möglichkeit für sich von der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung fordert“.²² Der Weltentwurf ist das Grundgeschehen an der Wurzel jeglicher Bindung, das heißt jeglicher Notwendigkeit – eine *Notwendigkeit*, die je eine Möglichkeit, genauer: das, was die Möglichkeit selbst möglich macht (also eine Ermöglichung) voraussetzt.

Durch dieses Möglichmachen des Möglichen bindet die Ermöglichung das *Dasein* an ein mögliches Wirkliches. In dieser Bindung agiert das Wirkliche wie eine Beschränktheit (Heidegger sagt: wie eine „Schranke“), die es dem Möglichen gestattet, seine Möglichkeit zu vergrößern. Diese Vergrößerung wird durch eine „Ausbreitsamkeit“ in ein „Ganzes“ ermöglicht, die sich folgendermaßen darstellt: „Der Entwurf ist in sich ergänzend im Sinne des vorwerfenden *Bildens eines ‚im Ganzen‘*, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension möglicher Verwirklichung. Jeder Entwurf enthebt zum Möglichen und bringt in eins damit zurück in die ausgebreitete Breite des von ihm her Ermöglichten.“²³ Das bedeutet, dass das Entwerfende, indem es sich bindet und ausbreitet, sich gegenüber einem Ganzen befindet, in dem dieses oder jenes Wirkliche als Wirkliches eines entworfenen Möglichen wirklich werden kann.

Im Entwurf geschieht also eine enthebende und bindende Ausbreitung. Zugleich offenbart sich ein „Sichöffnen“, das als ein „Entbergen“ ein drittes strukturierendes Moment des erwähnten Grundgeschehens ausmacht. Ein „Sichöffnen“ wovon? Nicht *statisch* des Möglichen, da es das Mögliche fixieren und als Mögliches vernichten würde, und auch nicht des bloß Wirklichen, da auch hier das Mögliche entgleiten würde, sondern

¹⁹ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 527.

²⁰ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 527-531.

²¹ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 528.

²² Ebd.

²³ Ebd.

der *Ermöglichung*. Das Sichöffnen ist ein Sichöffnen *für* die Ermöglichung. Das Mögliche ist in seinem Wesen nur dann seine Möglichkeit, wenn wir uns an es in dessen Ermöglichung (in dem, was es möglich macht) binden. „Weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit ist Gegenstand des Entwurfs – er hat überhaupt keinen Gegenstand, sondern ist das *Sichöffnen für die Ermöglichung*. In dieser ist die ursprüngliche Bezogenheit von Möglichem und Wirklichem, von Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt als solchen entborgen.“²⁴

Die Figur des Weltentwurfs bildet den krönenden Abschluss der Heidegger'schen Erprobung der „Ermöglichung“. In ihr versammeln sich mehrere grundlegende Merkmale: der *Selbstentwurf* – nicht mehr des *Daseins*, und auch nicht der *Zeitlichkeit*, sondern der Welt –, die Zuspitzung (nicht mehr auf das *Dasein*, sondern das *Wirkliche* Ermöglichende) und die *Verwirklichung* (nicht mehr bloß des *Lebens*, sondern des *möglichen Wirklichen in der Welt* überhaupt).

Dies alles steht in einem entscheidenden Zusammenhang mit dem Begriff der *Kontingenz*. Der Grund für die Ermöglichung lässt sich nicht in einer wie auch gearteten Form der *Notwendigkeit* aufweisen. Die *Bindung* an die Notwendigkeit ist nicht weniger kontingent als die Rückbindung der verdoppelnden Ermöglichung (im existenzialen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode) an die ontologische Konstitution des *Daseins*, welche *Rückbindung* gerade dessen *Freiheit* ausmacht. In den fundierenden Entwürfen aus der Zeit um die Veröffentlichung und Selbstkommentierung von *Sein und Zeit* macht der Begriff der Kontingenz den Kernpunkt der Ermöglichung aus. Das bedeutet kein Begründungsdefizit, sondern zeugt von jener Klarsicht, die auch Fichte in seinen eigenen Entwürfen der Ermöglichung, wo die Kontingenz sich ebenfalls im Herzen der „kategorischen Hypothesizität“ einschrieb, bereits geleitet hatte (siehe hierzu etwa die Deduktion von Raum und Zeit im *Grundriss* von 1795), und für die dann später auch die neuere Phänomenologie in Frankreich empfindsam sein wird.

*

Gehalt der präphänomenalen Sphäre. Eine der bemerkenswertesten und denkwürdigsten Entdeckungen der neuen Phänomenologie seit den 1960er Jahren besteht in der Aufweisung dessen, was Richir eine „transzendente Matrize“ genannt hat. Was kennzeichnet eine solche? Sie ist ein dynamisches mobiles *Movens*²⁵ des Logisch-Wirklichen bzw. der Sinnbildung und das heißt: des transzendentalen Realitätsbezugs. Sie enthält eine Doppelbewegung, deren grundlegender Sinn darin besteht, die intentionale Korrelativität zu begründen. Und sie hat je ein gnoseologisches und ein ontologisches Moment (in deren Verschränkung). Anders ausgedrückt: Die Matrize ist kein Fundament, sondern eine mobile Instanz, die strukturellen Konfigurationen wie etwa den „Kategorientafeln“ *zugrundeliegt*. Fichtes Begriff-Licht-Sein-Schema in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* und seine spätere Bildlehre, die beide eng zusammengehören, sind in meinen Augen das bedeutendste Modell einer solchen Matrize. Soll das Licht sich äußern, so muss der Begriff (= Bewusstsein = Phänomen) vernichtet werden. Um vernichtet zu werden, muss es zuvörderst gesetzt sein. Zugleich mit der Vernichtung setzt sich ab ein unbegreifliches Sein. Dieses Schema durchherrscht die gesamte *Wissenschaftslehre von 1804/II*, und vielleicht darüber hinaus. Es wird in der Bildlehre noch einmal überdacht und vertieft.

Auch und gerade sie kann als eine „transzendente Matrize“ aufgefasst werden. Sie enthält drei Momente. Ich stütze mich hierfür auf die *Tatsachen des Bewusstseins* (1813): Die *Erscheinung* „ist ein Bild, in welchem gebildet ist sie selbst als Erscheinung. Das ist sie; und darin ist ihr so ausgesprochenes formales Sein vollendet und geschlossen. Sie hat jetzt verstanden sich: keineswegs aber hat sie verstanden das Verstehen ihrer selbst. Weiter: Sage und denke sodann: Hier versteht sich die Erscheinung, und das ist ihr formales Sein. Versteht sie aber, dass sie sich versteht? Nein. Du hast aber gesagt, sie versteht sich ganz und durchaus; du musst daher

²⁴ *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 529.

²⁵ Der erste, der eine solche ‚Matrize‘ kenntlich gemacht hatte, war Hegel. Im § 79 der *Enzyklopädie* (1830) hatte er das Grundmovens des „Logischen“ beschrieben – mit dessen drei „Momenten jedes Logisch-Reellen“, d. h. der *abstrakten* oder *verständigen*, der *dialektischen* oder *negativ-vernünftigen* und der *spekulativen* oder *positiv-vernünftigen* Seite.

auch setzen, dass sie versteht wieder ihr Verstehen. So bekommst du ein Bild (B3), von dem Bilde (B2), durch welches die Erscheinung (B1) sich versteht [...].²⁶ Wie stellt sich also jene Matrizie bei Fichte genau dar?

Zu Anfang haben wir das *Phänomen* oder die *Erscheinung* – des Prinzips, des Absoluten, des Lebens, Gottes – (B1). Dieses Phänomen, diese Erscheinung, ist nur möglich, insofern es/sie sich selbst erscheint. Hieraus ergibt sich das zweite Moment: die *Selbsterscheinung* – des Phänomens (oder der Erscheinung) – (B2). Diese Selbsterscheinung ist ihrerseits nur möglich – und kann sich selbst nur erscheinen –, wenn sie *sich als abbildendes Prinzip erscheint*, das heißt als *Prinzip ihrer Selbsterscheinung* (und dies aufgrund einer Selbstreflexion, aufgrund eines (inneren) *Sich-Reflektierens* der Selbsterscheinung – *ohne ein Subjekt*): Darin also besteht die Selbsterscheinung „als“ Selbsterscheinung, *als abbildendes Prinzip* – das heißt als Prinzip und auch als (Prinzip des) Sein(s) – (B3). Dann stellt sich aber die weitere Frage, wie der dritte Bildtypus, der eine Selbstreflexion über diese Selbsterscheinung darstellt und im *Innern* der Selbsterscheinung stattfindet, es vermag, die (sich in B1 ausdrückende) Forderung nach der Erscheinung *des Prinzips* zu befriedigen. Antwort: dadurch, dass das Prinzip (die) Selbstreflexion *ist* und die (in B2 stattfindende) Reflexion „ihr“ Leben dem *Leben* des Prinzips verdankt. Diese Selbstreflexion – die somit das voraussetzt, was Fichte später als „Reflexibilität“ bezeichnen wird – ist keineswegs die Reflexion eines reflektierenden Subjektes, das sich *außerhalb* dessen, worauf sich seine Reflexion richtet, befinden würde, sondern als eine Reflexion über die Selbsterscheinung ist sie Merkmal des (erscheinenden) Prinzips selbst. Die Selbsterscheinung *als Selbsterscheinung* ist in fine nichts Anderes als das Prinzip (sowie das Prinzip des Seins) selbst – jedoch mit der Einschränkung, dass letzteres ein solches nur ist, sofern es sich auch *reflektiert*.

Man kann diese Matrizie noch auf eine andere Weise darstellen, sofern der Akzent auf die Funktion des Selbstverständnisses des Bildes gelegt wird.

1.) Der erste Bildtypus ist die Erscheinung des (absoluten) Seins, die ein erstes Mal mit Hilfe des „Begriff-Licht-Sein“-Schemas erfasst wurde. Es handelt sich dabei um ein Begreifen des Originals (das heißt hier: des Prinzips, des Absoluten, des Lichts) *im Bilde* – das dadurch zum *Abbild* desselben wird. Es beschreibt die unterste Stufe der abbildenden Funktion, welche in einer einfachen Reproduktion im Bilde besteht. 2.) Der *lebendige* Charakter des *Bildes* impliziert dagegen, dass es sich, weit davon entfernt nur ein einfaches *Abbild* zu sein, vielmehr *selbst erscheinen* muss. Um also ein wirkliches Bild zu sein, muss das Bild sich auch selbst als ein solches erscheinen. Der zweite Bildtypus hat infolgedessen eine doppelte Funktion. Er *bildet* das *Bildbewusstsein aus* und versteht dadurch, vorausgesetzt dass er sich *als* (ein bloßes) *Bild* begreift (wohingegen die Bildlehre ja gerade darin bestehen soll, das Prinzip, das Absolute selbst, zu offenbaren), dass er sich in seinem Sein als einfaches Bild *vernichten* muss. Indem das Bild sich als Bild erscheint, wird es sich im Angesicht des einzigen absoluten Seins (= des Lichtes) bewusst, *nur* ein Bild zu sein. Allein unter der Bedingung, dass es sich selbst vernichtet, kann es also abbildendes Prinzip (bzw. Prinzip des absoluten Seins) sein. Und das Bild vermag das unbegreifliche Sein tatsächlich nur dann zu setzen, wenn es sich selbst auch „auf ein und demselben Schlag“ vernichtet. 3.) Hieraus ergibt sich schließlich ein dritter Bildtypus, der sich selbst nicht mehr nur als *Bild*, sondern als *verstehend* versteht. Genauer: Er ist das alleinige *Gesetz* des Verstehens des Verstehens – dies ist das „Soll“, insofern es sich als *reflektierend* versteht. Diese Reflexion ist keine einfache Spiegelung, sondern eine innere Reflexion, d. h. das Vermögen des Reflektierens selbst. In Fichtes Worten: Sie ist keine *Reflexivität*, sondern erfordert eine *Reflexibilität*. Auf einer solchen Ebene – auf der sich Bildlichkeit und Freiheit vermitteln lassen – löst sich jegliche Beziehung zum Abgebildeten auf; die abbildende Funktion verinnerlicht sich und macht sich selbst zur Imagination. Hierbei, und das ist entscheidend, ist das Original das Prinzip des Verstehens – das Verstehen des *Verstehens* (dies ist es gerade, was die Reflexibilität ausdrückt). Und *dies ist auch der Grund, weshalb der dritte Bildtypus mit dem Prinzip identisch ist*.

²⁶ J. G. Fichte, *Tatsachen des Bewusstseins* (1813), Einleitung, SW IX, S. 409.

Um zu zeigen, inwiefern Fichtes Matrize in der Tat in einem engen Bezug zum „Begriff-Licht-Sein“-Schema steht, soll sie jetzt noch auf eine dritte und letzte Weise entfaltet werden.

1.) Der entscheidende Punkt besteht darin, einzusehen, wie das Prinzip (= die Erkenntnis der Erkenntnis) *verstanden* werden kann, das heißt, wie sich die Erkenntnis als transzendente Erkenntnis zu legitimieren vermag. Um dies zu leisten, muss das „Original“ (die „Erkenntnis der Erkenntnis“, deren Inhalt durch das „Begriff-Licht-Sein“-Schema geliefert wird) begriffen werden, und zwar in einem Begreifen, das eine Vorstellung, einen Begriff, ein Bild benötigt. Und B1 ist nichts Anderes als eben ein solcher Begriff – es ist ein bloßes „Abbild“ des „Begriff-Licht-Sein“-Schemas in einem Bild. Dies ist jedoch eine noch völlig unzureichende (weil unreflektierte) Auffassung des Bildes – die einer einfachen Widerspiegelung in einer Vorstellung gleichkommt.

2.) In einem zweiten Schritt muss es daher darum gehen, über das zu reflektieren, was die Beziehung Original/Bild allererst *möglich macht*. Eine solche Reflexion kehrt zwei Punkte hervor: Erstens, dass das Bild selbstverständlich *nicht* das Original ist – was wiederum zu seiner Vernichtung führen muss, da es hier ja um das Begreifen des *Originals* (und nicht um das eines „bloßen“ Bildes) geht (wobei darüber hinaus diese Vernichtung mit derjenigen des Begriffs im „Begriff-Licht-Sein“-Schema übereinstimmt). Diese Vernichtung führt nun nicht zu nichts, sondern zur Erzeugung von B2, das heißt zur Erzeugung eines Bildes, das in einem Verständnis des Bildes als Bild besteht und daher nichts Anderes als die *Reflexion* (oder vielmehr die *Selbstreflexion*) des Bildes ist.

3.) Aber diese Reflexionsstufe liefert noch immer nicht das Prinzip selbst, da es noch nicht den Bereich der Beziehung des zweiten Bildtypus zum Abgebildeten (zum Original) hinter sich gelassen hat und folglich weiterhin in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihm steht. Das Bild kann nur dann in seinem ab- und einbildenden Charakter verstanden werden, wenn es auch von jeder Beziehung, die es noch an etwas – vermeintlich – „Reales“ bindet, losgelöst wird. Hieraus folgt die Notwendigkeit, nunmehr B2 zu *reflektieren* – was nicht mehr (wie in B2) zu einem Verständnis des Bildes als Bild führt, sondern zu B3, d. h. zur Reflexion einer Reflexion (die keine Reflexion zweiter Potenz, sondern das *Gesetz* des Reflektierens selbst ist), folglich zum Verständnis als „verstehenden“, zum Erkennen des Erkennens. Und dies ist nun nichts Anderes als das gesuchte Prinzip – eben das als Erkennen des Erkennens verstandene Licht.²⁷

*

In der Phänomenologie wurde ihrerseits, unabhängig von Fichte, aber in enger inhaltlicher Nähe zu seinen Ansätzen, die transzendente Matrize entdeckt – zuerst bei Heidegger, der dafür den bereits angesprochenen Begriff des „Grundgeschehens“ eingeführt hat. Hierzu ist noch einmal auf die *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/1930) zurückzukommen. Das „Grundgeschehen“ qua Matrize fasst das oben Dargelegte noch einmal prägnant zusammen.

Als *Grundstruktur der Weltbildung* ist das Grundgeschehen ein *ursprünglicher ermöglichender Entwurf*.²⁸ Es hat eine ontologische und in eine gnoseologische Dimension. Es hat drei strukturelle Momente. 1.) Es ist „fortnehmende Zukehr“ (was der Zweiheit von „Vernichten“ und „Setzen“ entspricht). Der Entwurf

²⁷ Es sei betont, dass man in der vorliegenden Deduktion nicht Gefahr läuft, einer nicht enden wollenden Iteration bzw. – und dies noch weniger – einer Regression ins Unendliche nicht entgehen zu können, da jedes Bild ja nicht bloß eine Reflexion des vorangegangenen Bildes ist, sondern die drei Bildtypen jedes Mal unterschiedlicher Art sind: Das erste Bild ist ein einfaches *Abbild* (des Originals), das zweite eine *Reflexion* und das dritte das *Gesetz* der Reflexion (= Reflexibilität). Mit B3 erhalten wir genau das, was wir suchten – die Deduktion ist beendet, der Kreis geschlossen (wobei der Ausgangspunkt nicht mit dem Endpunkt übereinstimmt: Wir sind ja vom lediglich *gesetzten* Prinzip ausgegangen und schließlich beim *genetisch deduzierten* Prinzip angelangt).

²⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 526f.

bindet an die Ermöglichung.²⁹ Er ist ein *Geschehen*, das *Verbindlichkeit* (also *Notwendigkeit*) *entspringen lässt*. 2.) „Der Entwurf ist in sich *ergänzend* im Sinne des vorwerfenden *Bildens* eines ‚im Ganzen‘, in dessen Bereich ausgebreitet ist eine ganz bestimmte Dimension *möglicher Verwirklichung*.“³⁰ (Dies ist das Absetzungsmoment, dem die Modalität der Wirklichkeit entspricht.) 3.) Und schließlich ist er ein „*Sichöffnen für die Ermöglichung*“.³¹ (Das entspricht dem Genetisieren sowie der Modalität der Möglichkeit.)

Die „Matrize“ ist also: Entspringenlassen der Verbindlichkeit in fortnehmender Zukehr (Setzen/Vernichten); Ausbreitung der Verwirklichung durch Sichergänzen (höheres Setzen); Sichöffnen für die Ermöglichung (Genetisieren).

Es ist nun absolut wesentlich, sich zu veranschaulichen, dass die neuere Phänomenologie mehrfach solche Matrizen aufgewiesen hat – nämlich Derrida und Richir,³² und auch Deleuze, der, wenn man sich an sein überaus bedeutsames Buch *Logik des Sinns* hält, auch zur neueren Phänomenologie gezählt werden kann.³³

*

Generative Matrize der Sinnbildung. Zum Abschluss soll ein Entwurf skizziert werden, der das oben Dargelegte für einen zeitgenössischen Ansatz innerhalb der theoretischen Phänomenologie nutzbar macht. Auch für die folgende eigenständige Ausarbeitung einer transzendentalen Matrize – die als ‚generative Matrize der Sinnbildung‘ bezeichnet werden soll – steht Fichte Pate.

Den Ausgangspunkt bildet der selbstreflexive Prozess der gegenseitigen Vermittlung der phänomenologischen Grundbegriffe der *Korrelation*, des *Sinns* und der *Reflexion*. In einem ersten Schritt wird der Rahmen der phänomenologischen Korrelation zum Thema gemacht. Der Name für dieselbe lautet bekanntermaßen „Intentionalität“. Damit ist gemeint, dass Bewusstsein je Bewusstsein von etwas ist und umgekehrt, aber damit aufs Engste verbunden, jedes Etwas sich in einem intentionalen Bezug befindet. Wenn nun aber weder lediglich eine *Verdoppelung* des Gegebenen in einer Bewusstseinsmodalität noch das im Grunde völlig kontingente aktuelle Bewussthaben einer Gegebenheit gemeint sein soll, sondern vielmehr verständlich gemacht werden kann, wie insbesondere die Sinnbildung und die erkenntnismäßige Konstitution möglich sind, dann muss die Grundeigenschaft dessen, was jeweils den *Gegenstandsbezug* herstellt, aufgewiesen werden. Eine solche Grundeigenschaft kann in einer Heidegger'schen Terminologie als das „horizont eröffnende In-den-Vorgriff-Nehmen“ bezeichnet werden, dem beim späteren Heidegger der Begriff der *Er-eignung* entspricht. Die phänomenologische Korrelation stellt jede Gegebenheit von „Etwas“ in einen horizontmäßigen Rahmen von Verstehenshaftigkeit. Diese kann unbewusst sein oder sonst irgendeine Modalität von aktueller Nichtbewusstheit implizieren. Entscheidend ist lediglich, dass dem An-sich-Sein eine Perspektive entgegengesetzt wird, die das Sein als offen *für* Bewusst-Sein erweist, wofür auch Husserls „signitive Intentionen“ stehen, selbst wenn dabei der beschränkte Rahmen der „Aktintentionalität“ gemäß dem gerade Skizzierten überschritten werden muss.

²⁹ Ebd., S. 528.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 529.

³² Bei Derrida stellt die „Schrift“ eine solche Matrize dar, bei Richir die transzendente Matrize der Phänomenalisierung bzw. das „Moment“ des Erhabenen, siehe A. Schnell, *Die Entdeckung der Präphänomenalität*, Reihe „Zu den Sachen selbst“, Band 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 2025.

³³ In Deleuzes *Logik des Sinns* sind nicht weniger als acht Matrizen zu verzeichnen, die bedeutendste ist das „Phantasma“, A. Schnell, *Deleuze und die Phänomenologie* (in Vorbereitung).

Was wird nun in der Korrelation horizonteröffnend in den „Vorgriff“ genommen? Der Vorgriff ist je ein solcher auf *Sinnerscheinung* und *Sinnordnung*.³⁴ Sinn bezeichnet dabei je Sinnhaftigkeit als „Sinn von“ etwas,³⁵ nämlich etwas *Erscheinendem*. Das ist die Kehrseite davon, dass das Etwas sich in die Korrelation einschreibt: Der Gegenstand wird nicht in seiner „Materialität“ verstanden, sondern als *Sinn*, wobei der Sinn keine gesonderte „Schicht“ ist, die dem Ansich des Objekts gegenüberstünde, sondern Sinn(erscheinung) desselben. Sinnbezüglichkeit und Erscheinungshaftigkeit verweisen je aufeinander.

Dieser gegenseitige Bezug setzt aber eine eigentümliche (Selbst-)Reflexivität voraus. Entscheidend ist, diese nicht – vom Subjekt aus – als reflexiven Rückgang auf ... aufzufassen. Um hier hinein gelangen zu können, muss sich die „transzendente Induktion“ vollziehen. Diese bezeichnet im wörtlichen Sinne die „Einführung“ in die *selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung*. Sie ermöglicht es, die Schwelle der deskriptiven Verfahrensweise auf eine Weise zu überschreiten, dass nicht mehr die *Phänomenologin* die phänomenologische Analyse vollzieht, sondern die reflexive Grenzstruktur der Phänomenalität und das, was sie ermöglicht, sich gleichsam „selbst“ reflektieren. So geht es um eine *spezifische Performanz der phänomenologisch relevanten Reflexionsform*,³⁶ die bereits in je eigenen Ausgestaltungen in früheren, vor-phänomenologischen Ansätzen auftauchte (in Platons Selbstgespräch der „Seele“, in Spinozas Selbst-Denken des „Gedankens“, in Hegels Selbstbewegung des „Begriffes“ usw.) und die *in ihrer spezifischen Phänomenalisierung und „Phänomenalität“ eigens zum Thema der phänomenologischen Analyse gemacht werden muss*. Es sind drei Stufen der transzendentalen Induktion näher zu unterscheiden. Auf der ersten Stufe wird lediglich der Übergang zur Selbstreflexivität vollzogen, sie stellt sozusagen die Eingangspforte in dieselbe dar. Auf der zweiten Stufe findet die Selbstreflexion des eingangs zugänglich Gewordenen statt. Und auf der dritten Stufe kommt es dann zur verinnerlichenden Selbstreflexion dessen, was sich auf der zweiten Stufe ergeben hat. Jeder dieser drei Stufen entspricht dabei also jeweils eine eigene Reflexionsform.

Die erste Grundeigenschaft der Korrelation besteht in ihrem horizonteröffnenden In-den-Vorgriff-Nehmen. Eine erste (Selbst-)Reflexion auf dieses wird dabei gemäß der vorigen Unterscheidung a.) auf die *Bewusstseinsstruktur*, b.) auf die horizonteröffnende Vor(be)grifflichkeit, d. h. den Entwurf auf Sinn und c.) auf den – zunächst allerdings inhaltslosen – Begriff der *Erkenntnisverständlichmachung* gehen. Weil das eine erste Reflexion darstellt, gelangen wir zur ersten Ebene der transzendentalen Verständlichmachung dessen, was Korrelation, Sinn und Reflexion und ihre gegenseitige Verflechtung möglich macht. a.) Der Subjekt-Objekt-Korrelation liegt eine eigentümliche *Struktur* zugrunde; b.) der Vorgriff auf Sinn vollzieht sich auf der Grundlage eines *Sinnentwurfs*; und c.) die *Verständlichmachung der Erkenntnis* entwirft zunächst einen Begriff derselben, der dem zu suchenden Erkenntnisprinzip selbst entgegengesetzt ist. Dem folgend bricht eine dreifache Dualität auf: a.) die von *Subjekt* und *Objekt*, welche die originäre *Bewusstseinspaltung* ausmacht, b.) von *entworfenem Sinn* und *sich gebendem Sinn*, denn auf den Sinnentwurf „antwortet“ je ein „Sich-Geben“ von Sinn, an dem sich die „Richtigkeit“ des Entwurfs fortschreitend und anhand unaufhörlicher „Korrekturen“ verifizieren lässt, und c.) von *Urbild* und *Abbild* des Prinzips jener Verständlichmachung der Erkenntnis.³⁷

³⁴ „Die *intentionale Analyse* stellt nicht nur vorkommende Gegebenheiten des Bewusstseins fest, sondern greift zuerst vor in die *innere Sinnordnung des Bewusstseins*. Dieser Vorgriff ist das konstruktive Moment der phänomenologischen Intentionalanalyse. Er ermöglicht erst [...] die vom philosophischen Problem des Bezugs von Sein und Wissen bewegte Intentionalanalytik“, E. Fink, „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (1939) in *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*. Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 205.

³⁵ „Es ist die Grundeinsicht einer intentionalen Auslegung des Bewusstseins, dass alles Bewusstseinsleben [...] eine *Sinneinheit* in sich trägt, die jede theoretische Erfassung des Bewusstseins leiten muss“, ebd., S. 203.

³⁶ Diese äußert sich auch darin, dass sie in der *Gleichsetzung der präphänomenalen („vor-seienden“) Sphäre mit der selbstreflexiven Struktur der Sinnbildung* besteht.

³⁷ Das, worauf der Entwurf der Fassung des Erkenntnisprinzips abzielt, ist dessen „Urbild“; das worin es zuerst – in seinem bloßen Entwurfscharakter – gefasst wird, sein „Abbild“.

Eine *zweite (Selbst-)Reflexion* eröffnet dementsprechend die zweite Ebene der generativen Matrize der Sinnbildung. Diese zweite (Selbst-)Reflexion nimmt sich nicht mehr all jene Implikationen des horizonteröffnenden In-den-Vorgriff-Nehmens vor, sondern reflektiert die drei sich darin bekundenden Dualitäten

a.) Wenn dabei zunächst der *Bewusstseinsbezug* selbstreflexiv betrachtet wird, d. h. wenn Bewusstsein zu Bewusstsein *von* Bewusstsein wird, dann ergibt sich dadurch *Selbstbewusstsein*. Das bedeutet nicht, dass – wie etwa bei Hegel – Selbstbewusstsein die „Wahrheit“ des Bewusstseins sei und dieses jenes voraussetze, sondern, dass das Selbstbewusstsein sich allererst im Reflexionsprozess und in seiner Genese aufhellen lässt.

b.) Aus der Selbstreflexion der Dualität von entworfenem und sich gebendem Sinn folgt dann, dass der *Wahrheitsmaßstab* immer weiter hinausverlagert werden muss und sich nicht endgültig anlegen lässt. Dem entspricht auch Husserls späte Einsicht, dass die sogenannten „erfüllenden Intentionen“ keinen Anspruch auf Endgültigkeit haben und sich ebenfalls revidieren lassen. Das betrifft eine Wahrheitsform, die man als „hermeneutische Wahrheit“ bezeichnen kann.

c.) Schließlich wird auch das Verhältnis von „Abbild“ und „Urbild“ des Erkenntnisprinzips reflektiert. Der zunächst entworfene leere Begriff desselben wird mit dem zu Konstruierenden in Beziehung gesetzt. Was ergibt sich aus dieser Reflexion? Das entworfene bloße Abbild ist nicht die Urquelle der Erkenntnisauflärung selbst, sondern nur ein ihr gegenüberstehender Begriff davon. Dieser „begreift sich“ in dieser Reflexion *als* ein bloßer Begriff. Um zur tiefsten Quelle selbst zu gelangen, muss daher das soeben Entworfene, lediglich Vorgestellte, *sofern es nur ein solches abstraktes Abbild ist*, gleichsam vernichtet werden. Dadurch wird ein neues Moment ausgebildet: keine – im ersten Schritt unvermeidlich – projizierte bloße Erscheinung, sondern ein genetisch durch Vernichtung des zunächst projizierten Abbildes und Aufscheinens der urbildlichen Erkenntnisquelle selbst erzeugtes reflexives Verfahren. Worin besteht dieses Moment – wenn es kein rein formales sein soll? Eben im gleichzeitigen *Entwerfen* und *Vernichten*. Letzteres soll als „*reflexive Plastizität*“ bezeichnet werden. Sie erfüllt diese zweifache Bedeutung eines entwerfenden Vernichtens bzw. eines vernichtenden Entwerfens.

Die Verfahrensweise der „transzendentalen Induktion“ kommt schließlich insofern in ausgezeichneter Weise in der *dritten (Selbst-)Reflexion* zum Tragen, als die sich vollziehende Selbstreflexion keine Reflexion mehr über ein Gegebenes, sondern *verinnerlichende* Selbstreflexion ist, die das ursprüngliche Register der generativen Matrize der Sinnbildung darstellt.

a.) Die verinnerlichende Selbstreflexion des *Selbstbewusstseins* eröffnet eine Sphäre *diesseits* der Subjekt-Objekt-Spaltung wie auch diesseits des reflexiven Selbstbezugs im und durch das Selbstbewusstsein – nämlich die der genuinen Präphänomenalität. Es handelt sich dabei gewissermaßen um die „choratische Sphäre“ der transzendentalen Induktion, innerhalb der jenes urtranszendente Feld der Sinnbildung zugänglich wird, das sich dann in zwei weiteren Hinsichten ausgestaltet.

b.) Es ergab sich aus der vorigen (Selbst-)Reflexion über die zweite Dualität, jener von entworfenem und sich gebendem Sinn, dass wir auf eine Art „hermeneutische Wahrheit“ stießen, der eine Absage an jegliche Form von „letzten Wahrheiten“ innezuwohnen schien. Das trifft zu, sofern man ein vorausgesetztes Gegebenes als Maßstab der Erkenntnis ansetzt. Das Fehlen eines solchen Maßstabes heißt aber nicht, dass nicht doch ein *eigener phänomenologischer Wahrheitsbegriff* nutzbar gemacht werden könnte, der sowohl die Klippe des „naiven Realismus“ als auch die des Relativismus zu umschiffen gestattet. Einen solchen eröffnet die verinnerlichende Selbstreflexion auf die soeben erwähnte „hermeneutische Wahrheit“. Diese Selbstreflexion stellt nicht einen erneuten „Bedeutungsentwurf“ bzw. eine erneute „Interpretation“ dar, der/die in mannigfachen weiteren Entwürfen oder Interpretationen überstiegen werden könnte, sondern sie entspricht einer phänomenologischen, genetisierenden „Konstruktion“. Es ist dies ein Konstruieren in das Offene der präphänomenalen Sphäre, das nur in der Konstruktion selbst deren Triftigkeit wie auch deren eigene Gesetzmäßigkeit offenbart. Diese Sphäre der phänomenologisch-genetisierenden Konstruktivität macht den ureigenen Begriff der „Generativität“ bzw.

„generativen Wahrheit“ aus. Als ihre Beispiele seien genannt: Platons „*exaiphnès*“ als Umschlagspunkt von Ruhe und Bewegtsein im *Parmenides*; Fichtes Idee einer „genetischen Konstruktion“ in der *Wissenschaftslehre von 1804/II*; Hegels „absolutes Wissen“ am Ende der *Phänomenologie des Geistes*; Heideggers Analyse des Vorlaufens in die „Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“, die allererst jede existenzielle Möglichkeit für das menschliche Dasein eröffnet (im § 53 von *Sein und Zeit*); Husserls phänomenologische Konstruktion des „Urprozesses“ der ursprünglichen phänomenologischen Zeitlichkeit in den *Bernauer Manuskripten*.

c.) Auch der selbstreflexive Nachvollzug der Urquelle der Erkenntnisaufklärung macht schließlich diese dritte verinnerlichende Selbstreflexion notwendig. Das sich aus der bisher vollzogenen Selbstreflexion Ergebende verweist auf eine zweifache entgegengesetzte vorsektive und ‚plastische‘ ‚Tätigkeit‘ eines *Setzens* und *Vernichtens*. Diese ist selbstverständlich keine rein mechanische ‚Tätigkeit‘, sondern lässt sich in jener verinnerlichenden Selbstreflexion erfassen. Jedes Aufheben ist ein Aufheben eines zunächst Gesetzten – und daher ein von ihm Abhängiges. Die zweite (aus)bildende Vollzugsweise hatte sich daraus ergeben, dass das bloße Abbild sich als ein solches begriff und infolgedessen vernichtete. Die jetzt vollzogene verinnerlichende Reflexion geht noch einen Schritt weiter. Sie begreift sich nicht bloß als reflektierende, sondern erschließt das *Reflektieren in seiner Reflexionsgesetzmäßigkeit*. Letztere Reflexion besteht im oben bereits bei Heidegger ausführlich auseinandergelegten „*Ermöglichen*“, d. h. in einer eigenartigen Verdoppelung, die das Transzendente originär bestimmt und das Möglich-Machen reflexiv als Möglich-Machen des Möglich-Machens *selbst* durchsichtig macht – im vorliegenden Fall: die reflexive Plastizität, deren Selbstreflexion nichts Anderes als die Ermöglichung ergibt. Diese Reflexionsgesetzmäßigkeit drückt zudem – zusammen mit der Verstehensermöglichung qua transzendentaler Reflexibilität – eine auf diese selbst bezogene *Seinsermöglichung* qua transzendierender Reflexibilität aus. Die ermöglichende Verdoppelung ist ebenfalls eine produktiv-erzeugende Vernichtung, gleichsam eine „Plastizität höherer Ordnung“, die man als „reflexible Plastizität“ auffassen kann – eine *Vernichtung* jeder erfahrbaren Positivität eines Bedingenden und *Erzeugung* dieses Bedingenden selbst einerseits und eines hieraus hervorgehenden ontologischen „Überschusses“ andererseits. Dieser bietet dem Erzeugten, d. h. der gesuchten Grundlage der Verständnisaufklärung, seine Seinsgrundlage.³⁸ Das wurde schon von Hegel aufgedeckt – und zwar im ersten Unterabschnitt des ersten Kapitels des ersten Abschnittes des ersten Buchs der *Großen Logik* („*Sein*“), sofern jener im Zusammenhang mit dem Ende des Vorbegriffs des ersten Teils der *Kleinen Logik* (§ 78) betrachtet wird – nur mit dem Unterschied, dass ein „reines Sein“ durch den freien Entschluss, „rein denken zu wollen“, lediglich beansprucht wird. Selbstverständlich wird diese faktische Aufstellung in der weiteren Folge der *Logik* genetisiert – aber diese Genetisierung ist anderer Art als in der generativen transzendentalen Phänomenologie, da es sich in letzterer um ein „offenes System“ (Fink) handelt, das von keiner dialektischen Methode beherrscht wird.

Die generative Matrize der Sinnbildung beschränkt sich nicht auf einzig und allein postulierte Erkenntnisformen, wie das etwa im Kantischen Transzendentalismus der Fall ist, sondern bringt das reflexible „Grundprinzip“ der Ermöglichung des Verstehens zum Ausdruck (transzendente Reflexibilität); und in eins damit offenbart sich jene Seinsgrundlage, die das Seinsfundament jeder Sinnerscheinung ausmacht (transzendierende Reflexibilität). Denn „sich reflektierendes Reflektieren“ oder „Sich-Erfassen als Sich-Erfassen“ heißt nicht, dass einfach ein wiederholter (Reflexions-)Akt vorliegt, sondern dass im energischen (reflexiblen) Sich-Erfassen der Reflexion Sein hervorspringt.³⁹ Sein ist Reflexion der Reflexion – aber nicht im Sinne einer verstandesmäßigen Rückbindung oder Zurückwendung auf Reflexion, sondern als „reflexible“ (Fichte), d. h. die Reflexionsgesetzmäßigkeit zum Vorschein bringende und das Sein selbst allererst herauspringen lassende Reflexion. Dieses Sein ist „Grund“ aller Realität;⁴⁰ es ist nicht vorgängig gegeben oder vorausgesetzt, sondern genetisch konstruierter, reflexibel genetisierter „Träger der Realität“.

³⁸ Diese beiden Erzeugungsverfahren kommen der „transzendentalen Reflexibilität“ und der „transzendierenden Reflexibilität“ gleich, siehe dazu *Wirklichkeitsbilder*, S. 103ff.

³⁹ Siehe die Fichte'sche „Attention der Attention“ im *Privatissimum* von 1803 (sechste Vorlesung).

⁴⁰ Das hierfür in Wirklichkeit noch ein „phänomenologisches ‚Theion‘“ erforderlich ist, habe ich in der letzten Vorlesung von *Die Entdeckung der Präphänomenalität*, op. cit., zu zeigen versucht.

*

Mit der transzendentalen Figur der „Ermöglichung“ und der transzendentalen „Matrize“ wurden – über methodologische Aspekte, die etwa den Status der „Konstruktion“ betreffen, hinaus – zwei wesentliche Elemente unter die Lupe genommen, welche Berührungspunkte zwischen Fichte und der neueren Phänomenologie, sofern diese bedeutsame Einsichten Heideggers aufnimmt und weiterdenkt, sichtbar machen. Ein weiterer, ganz wesentlicher Punkt betrifft – auf der ontologischen Ebene – den Status des Scheins qua „Simulacrum“ (Barthes, Derrida, Deleuze, Richir) auf der einen und Fichtes Auffassung der „Erscheinung der Erscheinung“ (*in der Wissenschaftslehre von 1804/II*)⁴¹ auf der anderen Seite. Mit der Klärung dieses Verhältnisses würde die Problematik des Bezugs von Sein und Erscheinung bzw. Schein auf eine völlig neue Stufe erhoben. Dies auseinanderzulegen bedarf jedoch weitläufigen Ausführungen, die den Rahmen des hier Abgehandelten deutlich sprengen. Es muss daher einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben, um so ein weiteres wichtiges Forschungsdesiderat zu erfüllen.

⁴¹ A. Schnell, *Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2023.

Literaturverzeichnis:

Fichte, J. G. *Tatsachen des Bewusstseins* (1813). In: *Sämtliche Werke*. Berlin: Walter de Gruyter (Hg. Immanuel Hermann Fichte), 1834-1846.

_____*Wissenschaftslehre von 1804/II*. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2004, Hg. Reinhard Lauth.

Fink, E. „Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls“ (1939). In: *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*. Den Haag, M. Nijhoff, 1966

_____*Phänomenologische Werkstatt* (Band 1). *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, R. Bruzina (Hg.), Freiburg/München, Alber, 2006.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967.

_____*Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.

Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III/*, K. Schuhmann (Hsg.), Den Haag/Boston/Lancaster, M. Nijhoff, 1976.

_____*Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, S. Strasser (Hsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, 1973.

Schnell, A. *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, „Orbis Phaenomenologicus (Studien)“, Nr. 24, 2011.

_____*Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

_____*Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2023.

_____*Die Entdeckung der Präphänomenalität*. Reihe „Zu den Sachen selbst“, Band 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 2025.