

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

27 | 2025

Verano/Verão/Estate 2025

Special Issue: A doutrina da ciência e seus deslocamentos I

Special Issue: The Doctrine of Science and its Displacements I

Francisco Prata Gaspar e Emiliano Acosta (dir.)



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ref/2295>

DOI: 10.4000/15427

ISSN: 2258-014X

Editora

Universidade Federal do Espírito Santo

Edição impressa

Data de publicação: 1 de janeiro de 2025

Refêrencia eletrónica

Francisco Prata Gaspar e Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 27 | 2025, «Verano/Verão/Estate 2025» [Online], posto online no dia 16 outubro 2025, consultado o 11 dezembro 2025. URL: <https://journals.openedition.org/ref/2295>; DOI: <https://doi.org/10.4000/15427>

Este documento foi criado de forma automática no dia 11 de dezembro de 2025.



The text only may be used under licence CC BY-NC 4.0. All other elements (illustrations, imported files) may be subject to specific use terms.

INTRODUÇÃO À PUBLICAÇÃO

Nota da redação

A ocasião para a publicação deste volume da *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* foi o VII Congresso Fichte da Associação Latino-Americana de Estudos sobre Fichte (ALEF), ocorrido em novembro de 2024 em São Carlos. Este é o primeiro ao qual se seguirá o segundo e último volume dedicado aos trabalhos do dito congresso. Em seu centro e enquanto princípio fomentador estampa-se o tema do congresso: “A doutrina da ciência e seus deslocamentos”, estes entendidos em seu sentido sistemático e histórico: deslocamento do suprasensível ao sensível como procedimento articulador 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 fichteana. É sob esse pano de fundo que se desenrolam estas e as demais contribuições deste e do volume vindouro da REF. É assim, com efeito, que Feyie concentra suas análises na *Nova exposição da doutrina da ciência*, mais conhecida como *Nova methodo*, não só a fim de revelar a inovadora concepção de corpo defendida por Fichte em relação à tradição filosófica anterior à doutrina da ciência, na medida em que mostra o seu papel transcendental na realização da autoconsciência, como também de indicar o deslocamento dessa concepção de corpo na própria obra de Fichte, isto é, em relação às obras anteriores à *Nova methodo*. Centrando suas análises nos *Discursos à nação alemã*, Hélio Teixeira traz à baila a importância da educação no projeto filosófico de Fichte, ao mostrá-lo como operador central para a realização da liberdade no mundo e, mais especificamente, em uma nação. Aqui, as aproximações com o contexto latino-americano são vivificadoras. E para tanto, o recurso aos *Discursos à nobreza da nação alemã*, de Luturo, é iluminador, ao explorar deslocamentos teóricos e retóricos operados por Fichte a partir da obra do reformador. Já o artigo de Alexsander Ferreira mostra como Friedrich Schlegel se apropria do conceito de reflexão, de origem kantiana, mas sobretudo em seu sentido fichteano, assim como dos elementos a ele vinculados, para reformulá-lo em seu sentido romântico: a ênfase no caráter adoutrinal e desvinculado de regras da reflexão transcendental dará aso ao surgimento – ou deslocamento – de uma concepção de saber antifundacionista, na qual carece-se de princípios fundamentais e sempre se está no meio. Circunscrevendo-se a um momento da obra de Fichte que é tida por muitos como aquela na qual há indubitavelmente uma mudança doutrinal, a saber, na passagem do Fichte de Jena para o de Berlin, a contribuição de Ives Radrizzani mostra de uma maneira precisa e a um só tempo polêmica como já é possível encontrar na *Nova exposição da doutrina da ciência* a estrutura que depois impregnará as exposições tardias: o absoluto, sua manifestação como mundo inteligível ou reino dos espíritos e a manifestação deste como natureza ou mundo sensível. Finalmente, o artigo de Hoffmann nos fornece igualmente uma chave interpretativa para elucidar o conjunto de deslocamentos nas diferentes e diversas exposições da doutrina da ciência, ao propor a compreensão da obra a partir da relação e inicial distância entre o saber filosófico subjetivo e o saber absoluto que põe a si mesmo e que sabe de si mesmo – que é autoevidente: é a visada aproximação desses dois polos ou sua identificação que se revela rico instrumental para acompanhar o desenvolvimento filosófico de Fichte.

Que o leitor possa desfrutar do ganho de compreensão aqui proporcionado pelos referidos artigos!

Emiliano Acosta e Francisco Prata Gaspar

SUMÁRIO

Cómo aparece el cuerpo. La encarnación del Yo en WLnM de J. G. Fichte

Feyie Ferrán Pizarro

O projeto de nação alemã por meio da educação na filosofia de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

Helio Aparecido Teixeira

O Antifundacionismo Reflexionante de Friedrich Schlegel

Alexsander Ferreira

Die Neue Darstellung der Wissenschaftslehre als Bindeglied zwischen der Grundlage und den späten Fassungen der Wissenschaftslehre

Ives Radrizzani

Die Selbstsetzung des Wissens in der Wissenschaftslehre . Zur Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Darstellungen

Thomas Sören Hoffmann

Cómo aparece el cuerpo. La encarnación del Yo en *WLnm* de J. G. Fichte

Feyie Ferrán Pizarro

Resumen: La pregunta sobre cómo nos atribuimos un cuerpo no es un tema secundario en la filosofía de J. G. Fichte. Si bien la investigación especializada se ha enfocado solo en GNR y SSL, respecto a un concepto de cuerpo articulado el cual lleva a cabo la actividad libre, existen otros trabajos que buscan sistematizar el concepto de cuerpo desde su perspectiva trascendental. Este artículo se centra en cómo Fichte introduce al “cuerpo” en su deducción trascendental expuesta en *WLnm* (1796-99). Me enfocaré en esclarecer las condiciones de “adscripción” (*Zuschreibung*) ¹ de un cuerpo, en cuanto se sitúa como eje teórico-práctico del proceso constitutivo de la autoconciencia. Para esto, sostendré que el cuerpo, en su perspectiva trascendental, dispone de dos capacidades (la de captar sensaciones y la de producir una serie de movimientos) que hacen posible la atribución de nuestras acciones como propias.

Palabras clave: Cuerpo, Sistema de la sensibilidad, sentimientos, intuición, deducción trascendental.

Abstract: The question of how we attribute a body to ourselves is not a secondary issue in J. G. Fichte's philosophy. While specialized research has focused only on GNR and SSL, regarding a concept of the articulated body which carries out free activity, there are other works that seek to systematize the concept of the body from his transcendental perspective. This paper focuses on how Fichte introduces the “body” in his transcendental deduction in *WLnm* (1796-99). I will focus on elucidating the conditions of “ascription” (*Zuschreibung*) of a body, insofar as it is situated as the theoretical-practical axis of the constitutive process of self-consciousness. For this, I will argue that the body, in its transcendental perspective, has two capacities (the capacity to capture sensations and to produce a series of movements) that make possible the attribution of our actions as our own.

Keywords: Body, Sensibility system, feelings, intuition, transcendental deduction.

Introducción

- ¹ La pregunta sobre cómo nos atribuimos un cuerpo ² no es un tema secundario en la filosofía de J. G. Fichte. Aunque la investigación especializada se ha centrado en el papel del cuerpo dentro de la deducción y aplicación del concepto de derecho en la *Grundlage des Naturrechts* (1796-97) ³, estudios recientes ⁴ han dirigido su atención hacia el concepto *trascendental* de cuerpo. En este marco, la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-99) ⁵ adquiere especial relevancia para analizar cómo se integra el cuerpo en la deducción trascendental.
- ² Estos manuscritos, que aportan una versión renovada de la *Wissenschaftslehre*, son clave por dos razones: Primero, desarrollan una serie de conceptos sobre la corporalidad ⁶ que no están presentes en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95). Segundo, porque la metodología adoptada por Fichte, entendida como una descripción genético-constructiva del proceso de encarnación del sujeto ⁷, sitúa al cuerpo como condición trascendental para la autoconciencia. En específico, caracteriza al cuerpo como un “sistema de nuestra afectibilidad y espontaneidad (*System unserer Affektibilität und Spontaneität*)” ⁸, lo que sugiere dos capacidades corporales que vinculan cualquier sensación con la actividad ideal del yo. La capacidad de: 1) Captar las sensaciones y 2) Producir una serie de movimientos.
- ³ Este artículo busca centrarse en el segundo punto. De modo concreto, sobre cómo Fichte introduce al “cuerpo” en su deducción trascendental expuesta en *WLnM* (1796-99). Me enfocaré en esclarecer las condiciones de “adscripción” (*Zuschreibung*) ⁹ de un cuerpo, en la medida en que se sitúa como eje teórico-práctico del proceso constitutivo de la autoconciencia.
- ⁴ Para desarrollar esto, parece apropiado: 1) reconstruir la deducción de Fichte sobre el vínculo entre “sentimiento” e “intuición” en los §§ 6-7, donde el cuerpo se propone como eje de ambos momentos. 2) Luego, siguiendo los §§ 8-9, intentaré exponer la deducción del concepto de “espacio vacío” a partir de la agilidad (*Agilität*) como capacidad interna del Yo. 3) Por último, tomando los §§10-11, explicitaré cómo el cuerpo permite la síntesis entre la multiplicidad de sentimientos y la unidad necesaria de la acción. Esto a partir de “la potencia de comenzar absolutamente” (*das Vermögen absolut anzufangen*) ¹⁰. Lo que sostendré, en línea con los trabajos de Jerkic, Bisol y De Kock, es que el cuerpo, en su perspectiva trascendental, dispone de dos capacidades (la de captar de sensaciones y la de producir una serie de movimientos) que hacen posible la atribución de nuestras acciones como

propias. Esto vendría a ser, para Fichte, atribuirnos un cuerpo, producir tal concepto.

1. Antecedentes sobre el concepto de cuerpo en Jena (1794-95)

- 5 Como expuse al comienzo, en Fichte la pregunta por el cuerpo no es un tema secundario. Más bien, tiene lugar en gran parte de los textos escritos en Jena (1794-99) en donde se suele introducir el concepto de cuerpo (*Leib*) como un elemento esencial para comprender la relación del Yo con el mundo sensible y, a su vez, con otros seres racionales. En sus *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* de 1794, Fichte sugiere que sin una investigación sobre el cuerpo no parece ser posible obtener un “derecho natural completo” (*gründliches Naturrecht*). Esto sigue a la pregunta: “¿qué autoriza al ser humano a llamar a una determinada parte del mundo de los cuerpos, del mundo físico, su cuerpo (*Körper*)?” ¹¹. En este escenario, el de una esfera social posible, el sujeto racional se pone en relación inmediata con otros gracias a su cuerpo. Hasta este punto, el cuerpo solo había sido un asunto de la investigación empírica, por lo general asociado a un obstáculo para el ejercicio racional. Sin embargo, reconocernos como seres necesariamente encarnados nos obliga a pensar un doble problema: cómo llegamos a captar, a partir de nuestro cuerpo, a otros; cómo conseguimos saber, pese a la inmensa multiplicidad de objetos en el mundo físico, que este es nuestro cuerpo.
- 6 En estos pasajes, de forma todavía poco rigurosa, Fichte sostiene que el concepto de “sociedad”, en el cual se ampara el libre actuar de cada individuo, no es posible sin antes “presuponer que realmente hay seres racionales libres fuera de nosotros” y que en ellos existen “rasgos característicos” que permiten distinguirlos de los “seres no racionales” ¹². De esta manera, la pregunta por el cuerpo, cómo asumimos la pertenencia de este cuerpo como nuestro, parece ser relevante para probar la posibilidad de una esfera social de seres libres.
- 7 Por el contrario, si bien en GWL, escrito en paralelo a BG, el concepto de cuerpo (*Körper / Leib*) recibe un trato pormenorizado, se puede encontrar vinculado con la génesis del sentimiento de poder (*Kraftgefühl*). Tal como se problematiza en §5, el actuar del Yo absoluto –que se esfuerza por alcanzar lo infinito– se encuentra con la influencia (*Einfluß*) del No-Yo a través de un impulso (*Anstoß*) que lo restringe. Entonces, en este punto, para Fichte la principal dificultad es probar que la autodeterminación práctica del yo absoluto, que es producido por un impulso, no es producto de algo exterior al Yo ¹³. Por este motivo, la deducción trascendental se enfoca en la estructura interna del Yo absoluto en §6, presentando el actuar hacia lo infinito del Yo como una fuerza centrífuga y, por otro lado, su retroceso hacia

sí misma como una fuerza centrípeta ¹⁴ . En este pasaje se puede encontrar una oposición, desde un punto de vista trascendental, entre “fuerza interior” (*innere Kraft*) y “cuerpo” (*Körper*) o “mero ser” (*bloßes Seyn*):

Si en el ser del Yo no hay nada más que sencillamente esta mera actividad constitutiva [*konstitutive Thätigkeit*], entonces esto es lo que todo cuerpo es para nosotros. También atribuimos (*zuschreiben*) al cuerpo [*Körper*] una fuerza interior puesta por su mero ser (según la proposición $A=A$). Pero, si filosofamos sólo trascendentalmente y no transcendentemente, suponemos que el hecho de *que* esta fuerza esté puesta por el mero ser del cuerpo (para nosotros) [*das bloße Seyn des Körpers (für uns)*] es algo que ha sido puesto *por* nosotros, y no que por y para el cuerpo mismo ha sido puesto *que* está fuerza sea puesta: y por eso el cuerpo es para nosotros sin vida [*leblos*], sin alma [*seelenlos*] y no es un Yo. El Yo no sólo debe ponerse para alguna inteligencia fuera de él; sino que debe ponerse *para sí mismo*; debe ponerse *como* puesto por sí mismo. Según esto el Yo, tan cierto como que es un Yo, debe tener el principio de la vida y de la consciencia sencillamente en sí mismo [*das Princip des Lebens, und des Bewußtseyns lediglich in sich selbst haben*] ¹⁵ .

- 8 Desde luego, esta fuerza vivificante postulada por el Yo, como “principio de vida y consciencia”, construye un correlato sobre el cuerpo (*Körper*) en la medida en que la consciencia no puede estar separada de la sensibilidad. Precisamente, Lohmann enfatiza que este “sentimiento de poder”, acompañado de un “sentimiento de compulsión” (*Gefühl des Zwanges*), se dan para el Yo, pero este todavía no es un Yo para sí mismo ¹⁶ . Sin embargo, Lohmann pasa por alto el rol del cuerpo (*Körper*) en la medida que tal “principio de vida y consciencia” supone una relación entre cuerpo y actividad del Yo. En efecto, esta interacción parece ser la antesala del concepto de *Leib* (cuerpo), expuesto en *Grundlage des Naturrechts* (1796-97) y *System der Sittenlehre* (1797-98).
- 9 Tal como sostiene Lohmann, en *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, la transición entre GWL y WLnM mantiene una integración de la teoría de los sentimientos. Sin embargo, se profundiza en la génesis de la “objetivación de sí mismo” con miras al “sentimiento de sí mismo”, reordenando los conceptos de “compulsión” (*Zwang*) y “fuerza”, utilizados en GWL, como co-originarios al sentir de sí mismo del Yo ¹⁷ . Estos se encuentran en un “sistema de la sensibilidad” que, para Lohmann, se reduce al “órgano físico de percepción” o “sistema de los sentidos”, lo que Fichte en *Platner-VLM*, define como “sistema nervioso” ¹⁸ . Si bien se considera un órgano mediador entre el sujeto y el mundo exterior, es necesario advertir

que Fichte construye dos conceptos de cuerpo. Uno empírico, como mera volición ¹⁹, y uno trascendental. Por tanto, la reconstrucción de ciertos pasajes de WLnM pueden ampliar la relación entre ambos conceptos de cuerpo y cómo estos aparecen para el Yo.

2. El lugar metodológico del cuerpo

- 10 Dentro de WLnM es posible identificar el momento en que el cuerpo (*Leib*), entendido como sistema que sintetiza afectibilidad y espontaneidad, permite responder a la pregunta por cómo el Yo produce un sentimiento de sí mismo. Esto tiene lugar en §§ 6-7, donde Fichte busca construir un puente entre un sentimiento y una intuición de sí. Para esto, la deducción trascendental, en su sentido genético-constructivo, debe dar cuenta “cómo” y “por qué” ²⁰ llega a ser posible la experiencia tal y como es. Un asunto que, según Fichte, ni siquiera el sistema kantiano se ha propuesto resolver. De este modo, la tarea no es solo explicar cómo es posible que un ser racional actúe libremente, sino que se debe añadir, más bien, cómo y por qué éste llega a tener consciencia de su propia actividad. Esto es, explicar cómo se tiene consciencia de esta consciencia.
- 11 En los pasajes anteriores, Fichte ya logra esclarecer dos elementos centrales para su argumentación: 1) “El yo se hace consciente porque actúa” y 2) Para actuar es necesario un “concepto de fin” (*Zweckbegriff*) ²¹. A partir de aquí, se exige algo así como la capacidad de “diseñar” (*Entwerfen*) un concepto ²², lo cual sólo puede ser posible si existe, en primer lugar, una contraposición a la actividad del Yo. A esto que se opone al actuar del Yo, Fichte lo llama “algo diverso” o “un sentimiento”. Por supuesto, para demostrar la necesidad de dicha contraposición, se debe precisar cómo es que el Yo, en su actuar, puede sintetizar lo diverso. A diferencia del modo en que la actividad ideal se opone a su objeto y, junto con ello, produce una escisión que da como resultado una representación cualquiera, un sentimiento no puede ser intuido en primera instancia como objeto. Más bien, según Fichte, “en el sentimiento [...] SUJETO y OBJETO SON IDÉNTICOS – yo me siento ” ²³. Esto significa, en otras palabras, que el Yo, para que pueda intuirse en su actividad libre, requiere sentir una limitación de su actuar. Aquí lo que se conserva no es el actuar libre propiamente tal, sino la mera capacidad: una *pulsión* (*Trieb*) ²⁴. A partir de esta pulsión, como mera capacidad de actuar libremente, se produce la síntesis entre intuición y sentimiento, dado que el Yo ahora “no puede sentirse restringido sin sentirse libre y a la inversa” ²⁵.
- 12 Si se presta atención a esto, es posible identificar que existe una separación radical entre lo ideal, como capacidad del Yo, y lo real, como lo diverso que lo limita. Si la tarea impuesta por Fichte era explicar cómo el Yo es capaz de

sintetizar el actuar libre del Yo frente a lo diverso, entonces queda resolver la pregunta: ¿cómo puede el Yo ponerse a sí mismo, en cuanto actuar libre con consciencia? Es decir, siguiendo a Fichte, lo que parece problemático no es cómo el Yo logra ponerse a sí mismo bajo las condiciones expuestas, la síntesis de su actuar libre frente a lo diverso, sino cómo puede hacer esto mismo para sí mismo, esto es: con consciencia. Esto parece indicar que no hay una vía para poner algo del Yo en esta diversidad del sentimiento. Por tanto, lo que se debe vincular, en efecto, es la actividad ideal, como mera capacidad, con un sentimiento de limitación que, a su vez, no determine por completo al Yo. En otras palabras, lo que Fichte busca vincular, desde un enfoque trascendental, es la capacidad de elección frente a lo diverso, lo que posibilita el enlace entre un momento A con un segundo momento B.

- 13 Algo debe lograr conectar estos dos estados de la consciencia sin que, en este movimiento, el Yo pierda su propia unidad debido al cambio. Todo parece indicar que la deducción debe formular un sistema que pueda estar sujeto al cambio, pero que pueda mantener el actuar libre del Yo. De esta forma aparece el cuerpo, en cuanto sistema de la sensibilidad, caracterizado como la “alterabilidad” (lo que cambia) y “algo que ata a la actividad ideal” (*ein die ideale Thätigkeit Bindendes*) ²⁶. Según esto, se pueden extraer dos ideas: primero, que la condición de posibilidad de la síntesis entre actuar libre y lo diverso es la capacidad de sentir como tal; segundo, esta capacidad sólo tiene lugar en un sistema de la sensibilidad capaz de atar a sí un actuar ideal.
- 14 Sin embargo, la pregunta que sigue es si este cuerpo nos es dado, si el cuerpo es algo así como aquello “determinable” que permanece de forma pasiva como base para la relación entre intuición y sentimiento. Al contrario, tal como lo caracteriza Fichte, este “cuerpo” es lo “sintiente”, lo que “permanece en todo cambio”, el mismo “Yo” ²⁷. Lo que logra unificar los sentimientos A y B será una intuición del propio cambio, del movimiento de la limitación. Esto se expresa como una “intuición X” y, a su vez, existe una intuición del intuyente mismo, una “intuición Y”. Lo que en palabras de Fichte se traduce como un sentirse como intuyente, un “autosentimiento” que deriva en una “autointuición” ²⁸.
- 15 Aquí, por motivos de tiempo, me restaré de exponer el trayecto del argumento. No obstante, los resultados se remiten a los siguientes puntos. Primero, se señala que “no hay ninguna intuición sin observación de sí mismo” y, a la inversa, “no puedo observar ningún objeto-cosa sin observarme a mí mismo” ²⁹. Segundo, esta condición deriva en lo que Fichte denomina “compulsión a pensar” (*Denkzwang*). Es decir, una obligación a observarme como limitándome. Si se sigue esto, ahora se tienen dos momentos que permiten entender la dinámica que explica cómo podemos producir un concepto de finalidad que, a su vez, no anule la capacidad de

actuar libre del Yo. Por un lado, una compulsión a pensar, o necesidad de limitar nuestro actuar. Por el otro, una actividad ideal que deviene limitada.

3. El concepto originario de cuerpo

- 16 La tarea que se trazó en los párrafos §§1-6 de la WLn^m tuvo como objetivo precisar cómo y por qué el Yo es capaz de esbozar un concepto de fin que luego el Yo puede adscribirse de forma consciente. Esto es, de qué modo el Yo se pone a sí mismo con consciencia. En §7 la unificación se da entre sentimiento e intuición, descrita como la capacidad de autosentirse y autointuirse como tal. Sin embargo, la pregunta de Fichte, en su sentido genético, es: ¿para quién es esto posible? Sin duda, por el momento, solo es evidente para el filósofo, pero esta “narración [Erzählung] del Yo no significa en sí nada” ³⁰. En este sentido, para Fichte, la tarea es responder cómo el Yo es capaz de apropiarse de esta unificación, de qué modo termina siendo para él.
- 17 Según los siguientes párrafos (§§8-9), la unificación de intuiciones, donde el Yo se intuye a sí mismo en la medida que intuye un sentir, posibilita la formación de un “concepto” o “una intuición de la consciencia de lo intuyente”. Este conceptualizar, según Fichte, se presenta como una reflexión puesta como libre. Es decir, puede ocurrir o no. Entonces, ¿cómo es posible pensarnos como pudiendo o no realizar dicha reflexión? ¿Qué es lo que intenta zanjar aquí Fichte? Para sortear esta complejidad, Fichte sostiene que no se debe poner dicho actuar reflexivo como determinado, sino como un hacer en general, absolutamente interno: una “agilidad” ³¹. Este actuar interno permite deducir una capacidad de trazar una línea en distintas direcciones, en todas las direcciones posibles, como mera capacidad de producir un espacio vacío hacia donde avanzar. Con esto, la reflexión parece requerir una agilidad como capacidad absolutamente interna, pero que permite producir una dirección hacia donde puede moverse el Yo.
- 18 La deducción de la capacidad de “agilidad” o “intuir” un “espacio vacío” ³² es posible identificarla como una capacidad del sistema de la sensibilidad descrito por Fichte. En sentido específico, la capacidad que permite este vínculo es la “energía para querer algo” (*Energie etwas zu wollen*) ³³ o, en otros términos, “un sentimiento de fuerza” ³⁴. Este recurso mediador, para Fichte, permite establecer una conexión entre el “querer puro” (fuerza pura) y un querer determinado (fuerza física). Entre ambos momentos se puede deducir una secuencia de desplazamiento, lo que anticipa el concepto de temporalidad como una intuición del Yo. Esto se expone en §11, donde se advierte que un sentimiento completo es posible por un “empleo sucesivo de mi fuerza y de una referencia a mi querer” ³⁵. Esto permite trazar un

vínculo entre mi actuar y la consciencia que tengo de mi actuar. Sin embargo, tanto la capacidad de trazar un espacio vacío, así como la capacidad de emplear mi energía en algo, son puestas como un actuar en general, algo que aún no está determinado. La pregunta entonces es: ¿Cómo es posible eliminar la distancia entre ambos momentos –la intuición X y la intuición Y? La deducción exige que tal sentimiento y actuar sean uno y el mismo estado. Aquí Fichte introduce un punto originario de encuentro, en donde se postula al “sistema de la sensibilidad” como “QUANTUM de lo determinable” ³⁶.

- 19 El cuerpo parece unificar estos dos momentos: la manifestación del actuar libre y la restricción requerida a partir de lo determinable, de lo diverso. En este sentido, la deducción trascendental ha resuelto que la libertad, como telón de fondo de toda intuición, se debe pensar como condición de ésta y de la consciencia de su propio actuar. Sin embargo, tal actuar absoluto no puede separarse de su contraparte real, pero tampoco puede perder el carácter ideal de su concepto. Por ende, el actuar absoluto del Yo posee su contraparte sensible a través de la “capacidad de comenzar absolutamente una serie” ³⁷. Por esto mismo se exige una “materia” que exprese este comienzo, una “fuerza originaria” que se exprese en el espacio en cuanto materia. En este punto, el cuerpo es deducido como la herramienta necesaria que hace efectiva la actividad del Yo en el mundo sensible. Sin embargo, este carácter útil solo tiene lugar en el argumento filosófico, puesto que el cuerpo no está nunca separado de la actividad ideal como tal. Según esto mismo, parece ilógico pensar que la voluntad pura, el querer puro e incluso la inteligencia puedan ocurrir fuera de la disposición originaria de un cuerpo que articula el querer para nosotros. Así mismo, en sentido contrario, el cuerpo no podría transformarse en concepto si es que no se llega a la consciencia de nuestra propia actividad. Por esto Fichte afirma que:

El concepto TRASCENDENTAL del cuerpo [Leib] es: nuestro querer originario mismo adoptado en la forma de la intuición externa [unser (ursprüngliches) wollen aufgenommen in die Form der äußern Anschauung].

Yo, mi cuerpo, mi espíritu [Geist], todo esto significa y dice lo mismo. Soy mi cuerpo y mi espíritu. Todo es uno. Soy mi cuerpo si me intuyo, soy mi espíritu si me pienso. Pero no puedo ser una cosa sin la otra; por eso me atribuyo ambas cosas y se distinguen meramente desde diferentes consideraciones ³⁸.

- 20 Como se puede apreciar, el cuerpo toma un lugar central en §§11-12, dado que es deducido como la contraparte “real” de toda la actividad ideal del Yo. Por tanto, la identificación entre “mi cuerpo” y “mi espíritu” es la síntesis que permite el actuar y, a su vez, la capacidad de adscribirse dicho actuar

como propio. Este concepto trascendental de cuerpo, como un querer originario considerado en la forma de la intuición externa, se presenta ahora en tanto condición necesaria para la adscripción de mi propio actuar.

- 21 En los párrafos finales (§§13-19) de WLn_m, el concepto de cuerpo es profundizado en su estructura interna, mostrando la necesidad de su “articulación” y cómo esta se co-constituye por relaciones intersubjetivas. Esclarecer la conexión entre esta noción trascendental de cuerpo y su determinación ulterior como “cuerpo articulado” (*Articulirter Leib*) ³⁹, requiere una reconstrucción de las múltiples determinaciones que se producen en la actividad constitutiva del Yo. Sin embargo, este trabajo puede anticipar cómo el cuerpo no solo cumple un rol pasivo, auxiliar, dentro de la deducción trascendental, también encarna el comienzo del actuar y, en definitiva, la fuerza originaria del sujeto.

Conclusiones

- 22 Estos pasajes de WLn_m de Fichte ofrecen una perspectiva diferente sobre el rol del cuerpo en su sistema trascendental. Como se mencionó al inicio, ha habido pocos intentos de pensar un concepto de cuerpo que se introduzca orgánicamente en la deducción trascendental de la WL. Algunos trabajos, en específico sobre *Grundlage des Naturrechts*, dan a entender que el cuerpo es un recurso dado para la capacidad de actuar libremente del ser racional. Si realmente el cuerpo no fuese deducido por el propio Yo y, más bien, solo fuese puesto por el quehacer filosófico, nos encontraríamos con un problema dentro de la deducción propuesta por Fichte. Según su postura, el quehacer filosófico debe ser capaz de transitar entre dos momentos: La actividad pura y la autoconsciencia determinada. Es decir, la filosofía debe dar cuenta de una vía que conecte ambos momentos y no dé nada por sentado. Al mismo tiempo, la deducción filosófica no puede pasar por alto cómo este procedimiento es, en definitiva, algo para el Yo en su actuar. Sin la consideración de cómo aparece, por ejemplo, el cuerpo para el Yo, entonces el filósofo no puede encontrarse en el punto de vista correcto ⁴⁰.
- 23 Tal como busqué precisar, en WLn_m el concepto de cuerpo parece ser una producción necesaria para el Yo, en donde este debe poder atribuirse un sistema sensible que unifica su sentir y su intuición de este sentir. Para esto, el proyecto filosófico de la WL puede ser visto como un intento de encontrar el punto de vista correcto en el que estamos legitimados para decir que así es como comienza la actividad racional. En este sentido, el cuerpo tiene lugar en el comienzo de toda actividad reflexiva. Por ejemplo, un niño cuando juega no solo mueve y articula su cuerpo (dibuja, construye y desarma), sino que tiene que captar algo de su propio movimiento, debe lograr adjudicárselo

como experiencia. El punto de partida de la WL no puede estar sólo en probar normativamente el *Faktum* de la consciencia, sino que debe poder describir cómo llegamos a éste por nuestra propia cuenta. Dicho esto, si es posible advertir que nosotros producimos nuestro concepto de cuerpo en el proceso, entonces existe un problema que no ha sido tematizado con suficiente profundidad en Fichte: ¿cómo llegamos a tener un cuerpo propio y de qué modo producimos dicho concepto con conciencia?

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía

Bisol, B. (2007). "The body is an image of oneself. Philosophical-transcendental foundations of corporeality in JG Fichte." In:(ed.) Asmuth, Christoph: Transcendental Philosophy and Person. Corporeality-Interpersonality- Recognition. Bielefeld , 45-64.

Breazeale, D. (2013). Thinking Through the Wissenschaftslehre. Oxford University Press.

Carvalho, M. (2016). Fichte and the Body in Action. Revista de Estudos sobre Fichte, (12). URL:<http://journals.openedition.org/ref/683>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.683>

De Kock, L. (2017). Being and the Body. Idealistic Studies 47 (1-2):59-82. DOI: <https://doi.org/10.5840/idstudies201892873>

Fichte, J. G., Jacob, H., & Lauth, R. (1962-2012). JG Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Jerkic, D. (2024). „Wie kommen wir dazu uns einen Leib beizulegen?“ Fichtes Konstruktion des transzendentalen Vernunftprinzips. Fichte-Studien , 53 (1), 125-146.

Lohmann, P. (2004). Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes (Vol. 18). Rodopi.

NOTAS

1. Para referirnos al término “adscripción” nos apegamos al siguiente pasaje que expone una conexión explícita entre inteligencia y corporalidad: “Aquí vemos en general cómo la inteligencia llega a adscribirse (*zuzuschreiben*) una fuerza sensible, mi cuerpo, y una manifestación de fuerza o determinación de este cuerpo. La manifestación de fuerza no es sino nuestro pensar puro descubierto a través de la

Imaginación. Por ejemplo, mi pensar del movimiento de la mano y el movimiento efectivo de la misma es una sola cosa. Es pensar del movimiento cuando soy consciente del mismo inmediatamente. Es movimiento efectivo cuando veo el pensar a través de la Imaginación. Y aquí se conecta el mundo sensible entero (WLnm-H, GA IV/2, 227).

2. Esta pregunta es anticipada explícitamente por Fichte en su curso de 1796 titulado *Lógica y Metafísica*: “¿Cómo llegamos a tener un cuerpo?” (GA IV/3, 122). En estas lecciones Fichte busca contrastar su postura con la de Ernst Platner, argumentando que su noción de cuerpo va más allá de la mera organicidad biológica. Más bien, el cuerpo tiene un rol en la autoconstrucción del yo en cuanto imagen. Sobre un trato más cuidadoso de este texto, se puede consultar el reciente artículo de Dominika Jerkic (2024), titulado „Wie kommen wir dazu uns einen Leib beizulegen?“ *Fichtes Konstruktion des transzendentalen Vernunftprinzips*, publicado en *Fichte-Studien* (24).

3. Desde ahora GNR.

4. Véase Carvalho (2016), De Kock (2017).

5. Se conocen tres ediciones publicadas de la *nova methodo*. La primera, se basa en los manuscritos de Halle (1796-99), incluidos en las obras completas de Fichte (*Gesamtausgabe*, desde ahora GA) a cargo de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften* (GA IV/2, pp. 17-267) en 1978. La segunda, utiliza los manuscritos de Krause (1798-99) que fueron editados en las obras completas de Fichte por E. Fuchs en 1994 (GA IV/3, 323-535). El tercero, corresponde al manuscrito de Eschen, que forma parte posiblemente del curso impartido en 1796-97 (GA IV/3, 151-196) del que solo se conservan fragmentos. En este trabajo citaré principalmente la edición de las notas de Krause (desde ahora WLnm-K), considerando los fragmentos paralelos de la edición de Halle (desde ahora WLnm-H).

6. Esta hipótesis sostiene Benedetta Bisol (2007) en *Der Leib ist ein Bild des ich* cuando dice que una comprensión del concepto de cuerpo: “requiere la investigación de una multitud de términos que se relacionan con la corporeidad y abren diversos aspectos de la misma, como percepción (*Wahrnehmung*), sentimiento (*Gefühl*), pulsión (*Trieb*), sentido (*Sinn*), materia (*Materie*), individuo (*Individuum*), organización (*Organisation*), articulación (*Artikulation*), naturaleza (*Natur*), vida (*Leben*), doble órgano (*doppeltes Organ*), fuerza (*Kraft*), herramienta (*Werkzeug*), Yo material (*materielles Ich*), figura humana (*menschliche Gestalt*), sensibilidad (*Sinnlichkeit*), espacialidad (*Räumlichkeit*) y movimiento (*Bewegung*). No se trata en absoluto de un catálogo de conceptos individuales que no se comunican entre sí”. (47)

7. Por motivos de tiempo no podré profundizar en los aspectos fundamentales que constituyen el método *genético-constructivo* de Fichte en la segunda formulación de su *Wissenschaftslehre*. Sin embargo, tal como señala Breazeale (2013), este método procede de una intuición intelectual de la “actividad absoluta del yo”. Es decir, el filósofo toma como objeto de investigación la *Tathandlung*, pero lleva su ejercicio a determinar qué tipo de estructura subyace al mismo yo (213). Para Fichte este procedimiento busca explicar la aparición de tal intuición de sí mismo para el Yo a través de un acto de “autoobservación” del “cómo” (WLnm-H, GA, IV/2: 33).

8. WLn timer-H, GA IV/2, 82; WLn timer-K, GA IV/3, 395.
9. Para referirnos al término “adscrición” nos apegamos al siguiente pasaje que expone una conexión explícita entre inteligencia y corporalidad: “Aquí vemos en general cómo la inteligencia llega a adscribirse (*zuzuschreiben*) una fuerza sensible, mi cuerpo, y una manifestación de fuerza o determinación de este cuerpo. La manifestación de fuerza no es sino nuestro pensar puro descubierto a través de la Imaginación. Por ejemplo, mi pensar del movimiento de la mano y el movimiento efectivo de la misma es una sola cosa. Es pensar el movimiento cuando soy consciente del mismo inmediatamente. Es movimiento efectivo cuando veo el pensar a través de la Imaginación. Y aquí se conecta el mundo sensible entero” (WLn timer-H, GA IV/2, 227).
10. WLn timer-H, GA IV/2, 132; WLn timer-K, GA IV/3, 437.
11. BG, GA I/3, 34.
12. BG, GA I/3, 34.
13. GWL, GA I/2, 386.
14. GWL, GA I/2, 405-406.
15. GWL, GA I/2, 406.
16. Lohmann 1990: 76.
17. Lohmann 1990:145.
18. Platner-VLM, GA II/2, 82.
19. W Lnm-H, GA IV/2, 156.
20. WLn timer-H, GA IV/2, 115.
21. WLn timer-H, GA IV/2, 69.
22. WLn timer-H, GA IV/2, 69.
23. WLn timer-H, GA IV/2, 70.
24. WLn timer-H, GA IV/2, 71.
25. WLn timer-H, GA IV/2, 78.
26. WLn timer-H, GA IV/2, 82.
27. WLn timer-H, GA IV/2, 83.
28. WLn timer-H, GA IV/2, 83.
29. WLn timer-H, GA IV/2, 86.
30. WLn timer-H, GA IV/2, 93.
31. WLn timer-H, GA IV/2, 101.
32. WLn timer-H, GA IV/2, 101.
33. WLn timer-H, GA IV/2, 118.
34. WLn timer-H, GA IV/2, 118.
35. WLn timer-H, GA IV/2, 128.
36. WLn timer-H, GA IV/2, 131.
37. WLn timer-H, GA IV/2, 132.
38. WLn timer-H, GA IV/2, 156; WLn timer-K, GA IV/3, 184.
39. WLn timer-H, GA IV/2, 258.
40. WLn timer-H, GA IV/2, 27.

AUTOR

FEYIE FERRÁN PIZARRO

Universidad Diego Portales

O projeto de nação alemã por meio da educação na filosofia de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) ¹

Helio Aparecido Teixeira

1 RESUMO

2 O presente artigo é resultado parcial de uma pesquisa de doutorado em filosofia na Universidade Federal de Pelotas, UFPel, RS, Brasil, a respeito do conceito de educação integral (*Bildung*) no pensamento do filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Sua defesa de uma educação integral parte de sua concepção acerca do princípio produtor do Eu puro como uma inteligência presente no fundo de toda atividade epistemológica. Além disso, Fichte teve uma atividade docente de longa duração e de poderosa influência em sua época. De sua pena, houve inúmeras tratativas acerca do tema, culminando em sua proposta mais conhecida e mais completa, seus *Discursos à Nação Alemã*, nos quais o pensador discorre sobre o que ele chamou na época de educação nova, com caráter moral, isto é, uma educação que buscava ensinar a moralidade como remédio à desintegração do que ele entendia como Alemanha, que naquele momento histórico estava ocupada pelas forças napoleônicas. A proposta de Fichte nos *Discursos* busca elaborar um projeto de nação por meio da educação através da Doutrina da Ciência.

3 **Palavras-chave** : Johann Gottlieb Fichte. *Bildung*. Intelectual (*Gelehrten*). Educação.

4 ABSTRACT

5 This article is a partial result of a doctoral research in philosophy at the Federal University of Pelotas, UFPel, RS, Brazil, regarding the concept of integral education (*Bildung*) in the thought of the German philosopher Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). His defense of integral education stems from his conception of the productive principle of the pure Ego as an intelligence present in the depths of all epistemological activity. Furthermore, Fichte had a long-lasting teaching activity and powerful influence in his time. From his pen, there were numerous treatises on the

theme, culminating in his best-known and most complete proposal, his Addresses to the German Nation, in which the thinker discusses what he called at the time new education, with a moral character, that is, an education that sought to teach morality as a remedy to the disintegration of what he understood as Germany, which at that historical moment was occupied by Napoleonic forces. The proposal of Fichte in the Addresses seeks to elaborate a nation project through education by The Science of Knowledge.

- 6 **Keywords** : Johann Gottlieb Fichte. *Bildung*. Intellectual (*Gelehrte*). Education.

Introdução

- 7 Em Fichte, a educação desempenha um papel importante desde seus primeiros escritos e palestras (Hankovszky, 2018). É em seus escritos populares que sua “mania pedagógica” (Llorente, 2001, p. 167.) mais fica evidente. E tais escritos a respeito de uma filosofia educacional desaguam em sua mais conhecida obra, *Discursos à Nação Alemã*, de 1808. Sua reflexão sobre educação pode ser lida como uma resposta animada ao relato de educação de Rousseau, que inclui as referências mais relevantes ao tema. Para Fichte, educar as crianças e os jovens para a moralidade é educar para a capacidade de saber tomar decisões enquanto um ser comunitário, enquanto um ser que entende que é em sociedade, e apenas em sociedade, que as decisões são exigidas por parte de um ser ético. Neste sentido, a reflexão a seguir busca considerar de modo introdutório a importância da educação para a unidade da nação.

1 A nova educação como projeto de futuro

- 8 O idealismo transcendental legou frutiferamente apercepções e maneiras de sentir, como terá sucedido a outras épocas pletoras de crises e oportunidades. Um deles se descortina no valor e dignidade dados ao assim chamado *erudito*, ou *intelectual*, termo mais apropriado ao contexto contemporâneo brasileiro, e o outro no valor dado e hipostasiado de uma reforma que se pretendia reunir sob a encantada língua dos teutões, a viva tradição que vicejaria por entre as épocas alimentando subterraneamente os sentidos dos termos e palavras, sendo o intelectual seu artífice e mestre, o intérprete de sua distinção em espírito e letra, a fomentar a unidade da nação que se queria alemã (Fichte, 2014). Houve ainda, e aqui é mister enfatizá-la, uma valorização acentuada de uma interatividade gnosiológica com caráter de pura atividade que, ainda que seja fomentada em meio ao caudal epocal, e suas necessidades empíricas, não se estabeleceria por meio dela, mas que acabaria por se constituir enquanto uma força amorosa e produtora, uma

espontaneidade absoluta. E espontaneidade pura e simplesmente significaria, para o precursor do idealismo alemão, o acento espontâneo aos sentidos sobre as conexões neurais que aos seres humanos se traduziria em forma autônoma, expressando-se aqui e ali como *atu-ação* (*Tathandlung*), ³ como atividade cognitiva apercebida em sua transcendentalidade, isto é, que apareceria ao indivíduo sob uma fantasmagoria e uma imagética constituída como saber organizador de uma unidade reflexiva designada desde a pronominalidade *Eu* (Zöller, 2015).

- 9 Entre 1807 e 1808, emulando Martinho Lutero (1483-1562) em seus *Discursos à nobreza da nação alemã* (Lutero, 1984), para que estas criassem e mantivessem escolas como antídoto ao diabo e suas trevas da ignorância, permitindo a elas o acesso à Escritura Sagrada, Fichte discursa aos seus compatriotas por uma reforma que realize um novo tipo de educação, uma educação que seria capaz de unificar a nação; isto é, o filósofo idealista propõe à sua audiência um sugestivo e ainda tão válido, pelo menos para nós, latino-americanos, projeto de unificação da nação por meio da educação; uma educação que, nós brasileiros e brasileiras, sonhamos, muitas e muitas vezes, um sonho que deriva da fantasiação vigílica. Um projeto cuja necessidade histórica se pauta pela recusa à dissolução de uma tradição sob a ocupação estrangeira, um projeto que percebe a unidade de povos e tradições como vinculados por língua, religião e liberdade de pensar, fundamentalmente, e que ameaçados pelo imperialismo tanto continental de franceses quanto insular, de ingleses. Não apenas isso, mas um projeto que buscava fomentar entre os alemães que eles eram irmãos, diante da condição imposta por Napoleão da possibilidade de que alemães agredissem alemães. Mas, uma unidade da nação sob a flâmula da educação não se objetiva a curto prazo, trata-se – desse modo – de uma visão ao longo prazo, de algo a ser constituído no futuro. Daí ser a filosofia da educação descortinada nos *Discursos à Nação Alemã* de Fichte uma filosofia do futuro, uma filosofia política, por assim dizer.
- 10 Tal filosofia, todavia, não é ingênua, confundindo as condições do presente, da empiria sociológica, com as possibilidades transcendentais de uma educação moral que só ao longo prazo é possível de ser conquistada. Fichte parece conceber a problemática suscitada pela força restritiva como abertura para a resolução dialética, a restrição levantada pela agressão estrangeira com sua divisão forçada das populações vinculadas às antigas tradições, é oportunidade, é chance de se organizar enquanto nação, enquanto povo que pensa a si mesmo, que possui identidade diante daquelas nações que à época já se viam elas mesmas destinatárias de objetivos autoimpostos. Portanto, cumpre perguntar qual seria essa educação que o filósofo do Eu apresenta a seus ouvintes e ainda hoje nos instiga a determinados deslocamentos interpretativos. Trata-se, considero assim, de uma proposta educacional que

em pleno século 21 faz muitos latino-americanos, e americanas, sonharem com um país de intelectuais cujo domínio dos impulsos egóicos colocasse os objetivos da coletividade acima dos próprios desejos. Essa impessoalidade no trato dos interesses da nação, Fichte designou de patriotismo (GA II/9, 399-400).

- 11 Uma vez que “todos os indivíduos têm de ser educados para serem seres humanos, pois que de outro modo não o seriam”, afirma Fichte na *Fundamentação do Direito Natural*, “a educação” descortina-se como a “exortação à autoatividade” (Fichte, 2012, p. 48), como a possibilidade e “condição da autoconsciência”, isto é, educar-se é saber-se provido de estar na circularidade da razão. Fichte toma o ser humano como resultado de um processo cultural, nos moldes da *Paideia iluminista* grega com vestígios acentuados da *Paideia Christi*, ou seja, os indivíduos são um todo orgânico e sua destinação possui um espectro integral e tridimensional que tem em vista a formação harmônica da mente, do corpo e do coração. É algo integral, holístico, cumpre dizer.

2 Os Discursos à Nação Alemã

- 12 Os *Discursos* possuem várias características estilísticas. A natureza tipológica dos *Discursos* se constitui como um estudo filosófico, com aportes de uma teoria da história, e uma obra de oratória, uma vez que se trata de um registro discursivo feito a uma audiência antes de ganhar a forma literária. Porém, os *Discursos* são algo mais do que sua forma parece manifestar. Eles formulam, em primeiro lugar, uma teoria política do Estado, com indicações de princípios muito específicos de índole jurídica. E é neste âmbito que emerge nos *Discursos* a sua principal característica, a saber, uma obra de pedagogia política (Varela; Acosta, 2002, p. XX).
- 13 Nos *Discursos*, o mais ilustre filho de Rammenau estabelece como seu ponto de partida para toda a reflexão acerca da educação o conceito de intelectual (*Gelehrte r*), aquele e aquela que resolve em si mesmo a contradição entre as pulsões do egoísmo e a livre determinação de sua vontade como máxima de unidade absoluta, uma vez que a sua determinação consiste na unidade consigo mesmo. O intelectual se constitui no ponto crucial da proposta de unificação da nação pela educação, pois a ele – na esteira de uma filosofia platônica do déspota erudito – se condicionaria a condução da nação, a formação de um sistema educacional capaz de conduzir crianças e jovens às melhores orientações de como se autoperceber, de compreender que – como propugna a sua *filosofia primeira* – todo saber acerca de algo é um saber de si mesmo, é um encontro consigo mesmo enquanto autopercepção, enquanto *atu-ação* (*Tat-handlung*), enquanto saber organizado desde a intuição,

experienciada compreensivamente por uma trindade imagética da consciência, que uma vez dialógica, consubstancia-se pela reflexividade da pura luz em imagens negativas daquela imagem criadora e que ao postular-se, entende-se livre.

- 14 Fichte, como intelectual preocupado com seu povo e nação, encontra uma saída futura, uma saída pensada e que, sobrevivendo às presentes hostilidades napoleônicas, cumpre pensar o futuro. É assim que nosso professor acusado de niilismo pensa um projeto de nação por meio da educação integral (*Bildung*) para evitar a descaracterização alemã, em revezes futuros. Porém, trata-se de uma educação que ele afirma ser nova, se comparada à antiga, e desde a qual ele busca estabelecer os parâmetros da regeneração das especificidades do povo alemão, isto é, uma educação integral voltada para estabelecer os alicerces que permitiriam a sua continuidade no porvir, pois a situação da nação naquelas condições era o resultado do apego egoístico das lideranças e do povo a seus próprios interesses, o que ele considera egoístico, o mal da época (Ferraguto, 2017). Essa educação nova teria como *corpo didático* o *ABC pestalozziano* e uma *pedagogia fichteana como espírito* .
- 15 Com efeito, Fichte sustenta que a Alemanha é uma nação que possui uma história, uma cultura e que teria um passado político original. Dessa forma, essa “originalidade” alemã deveria servir de referência para direcionar a organização da educação e, por conseguinte, salvar a “nação”. Nosso filósofo estabelece dois aspectos importantes dessa originalidade: a *religião* , que na sua concepção se desenvolveu em um grau superior a dos outros povos a partir da Reforma Luterana do século XVI; e também a *filosofia* que ele considera ser a “verdadeira filosofia”, pois autocrítica. Para ele, a filosofia foi revivida a partir de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e depois, consolidada por Immanuel Kant (1724 -1804), sendo seus continuadores, isto é, aqueles pós-Kantianos, como o próprio Fichte, a expressão de uma verdadeira revolução no pensar, uma vez que se tratava de desvelar o sistema humano da liberdade. Fichte considerava que os horizontes de uma cultura se ampliavam de forma incomensurável a partir do momento que esta cultura se consolidava e desenvolvia sua própria filosofia, isto é, sua *originalidade* . Seria a partir dessa *originalidade* que a nova educação, por sua vez, geraria a adesão livre dos indivíduos aos interesses da nação. Assim, diz Fichte:

[...] o Estado que introduzisse a educação [integral] nacional que propomos, a partir do momento em que uma geração de jovens passasse por ela, não precisaria de um exército especial, mas sim teria um exército como nunca antes visto. Cada indivíduo estaria perfeitamente treinado para qualquer uso possível de sua força física, e compreenderia imediatamente a necessidade de suportar qualquer esforço e dificuldade. Seu espírito, desenvolvido em contato direto com a realidade, estaria sempre presente e, em seu interior, viveria o amor pelo todo do qual faz parte, o Estado e a

pátria, anulando qualquer impulso egoísta. O Estado poderia convocá-los e armá-los quando quisesse, com a certeza de que nenhum inimigo os derrotaria (GA I/10, 242).

- 16 Esse interesse dos educandos e educandas pelo todo, formaria a base de seu interesse enquanto cidadãos e cidadãs, argumenta Fichte, pelo destino da nação pois:

[...] Através de nossa educação, o Estado obterá classes trabalhadoras habituadas a pensar sobre seu trabalho desde a juventude e capazes de se ajudar por si mesmas. Se o Estado puder, além disso, auxiliá-las de forma eficaz, elas o compreenderão com facilidade e agradecerão qualquer instrução. Todos os ramos da economia florescerão rapidamente, sem muito esforço, alcançando um nível de prosperidade nunca antes visto. E o Estado, se quiser fazer cálculos, e se, incidentalmente, também aprender o verdadeiro valor das coisas, verá que seu investimento inicial renderá dividendos mil vezes maiores (GA I/10, 242-243).

- 17 Fichte parece adiantar em mais de um século a ideia de estado de bem-estar social, defendendo um conceito de *escola integral para todos* no qual o Estado atuasse de modo a promover a educação como algo que preveniria a pobreza. Fichte vincula como resolução para a pobreza um conceito de *escola para todos* de caráter integral e uma autoidentidade com o todo da nação por meio do acolhimento por parte do Estado e da iniciativa privada dos gastos com essa escola. Os gastos com as penitenciárias e os reformatórios eram muitos, e as instituições beneficentes também exigiam gastos excessivos e quanto mais se investia nesse tipo de instituição, mais ainda era necessário investir, de modo que a impressão que se tinha era a de que elas constituíam “instituições para produzir pobres”, como ele mesmo argumenta:

[...] Até agora, o Estado teve que fazer muito por instituições judiciais e policiais, e mesmo assim nunca pôde fazer o suficiente por elas; prisões e casas de correção geraram gastos para o Estado, e os abrigos para pobres, quanto mais se investia neles, mais gastos exigiam, e na realidade, em toda a situação anterior, pareciam instituições para produzir pobres. As primeiras serão muito reduzidas em um Estado que universalize a nova educação, e as últimas desaparecerão completamente. A disciplina precoce evita a disciplina tardia, muito mais problemática; e entre um povo assim educado, não haverá pobres (GA I/10, 242).

- 18 Neste excerto, Fichte parece ser devedor de teses luteranas segundo as quais o investimento em educação deveria ser proporcionalmente dez vezes maior do que ao de qualquer guerra, pois um povo educado valorizaria, acima de tudo, as ações de bem-estar social (Lutero, 1995, p. 297-364). Fichte parece ter a tradição platônica do déspota esclarecido e as orientações de Lutero e Filipe Melanchthon (1497-1560) acerca da formação das lideranças do Estado como parâmetro para a elite de intelectuais que poderiam conduzir a nação. É notória a emulação de Fichte de determinadas ideias acerca da educação do

reformador do século XVI, segundo a qual um povo carnal, ou seja, não espiritual, muito em referência à falta de educação, se dispõe na contramão do espírito. Fichte parece dialogar a partir de certa equivalência com os conceitos teológicos de “carne” e de “espírito”, relendo-os em tomada idealista cuja semântica grafa-os em sua filosofia como “sensível” e “ideal”.

- 19 Dadas essas condições, resta como esperança de que a nação crie uma ordem totalmente nova de coisas, uma ordem que remediará as causas da queda da ordem anterior. Se o defeito fatal da ordem antiga e a causa de seu colapso surgiram do divórcio e do conflito necessário entre os interesses individuais e nacionais, ou seja, coletivos, uma violação resultante do predomínio da busca pessoal, a regeneração nacional exigirá o estabelecimento de uma ordem em que os indivíduos identifiquem seus próprios interesses com os da nação, cujos verdadeiros interesses se revelam universais na natureza. Fichte argumenta que os meios de salvar a nação é a educação de um eu totalmente novo, que havia existido aqui e ali, mas que, por meio da nova educação, ele seria produzido enquanto corpo coletivo, “[...] em uma palavra, proponho uma mudança completa no sistema educacional existente como o único meio de preservar a nação alemã” (GA I/10, 112).
- 20 O objetivo, então, é harmonizar os interesses do indivíduo com os da nação, garantir uma adequação do particular e do universal e, para isso, Fichte propõe uma profunda reforma educacional, nada menos que um sistema absolutamente novo de educação integral nacional alemã. Fichte define sua proposta de reforma em grande parte em oposição à educação antiga ou tradicional, da qual os *Discursos* elaboram uma crítica multifacetada, sem especificar, por vezes, os meios administrativos e as origens de seu financiamento. Além de sua condenação geral do caráter grosseiramente antidemocrático e elitista da educação antiga, contra a qual ele exige educação universal compulsória, o pensador enfatiza uma série de críticas específicas e substanciais. As mais importantes são as seguintes: i) a educação antiga caracterizaria o apego instrumental de aquisições de conhecimento e sua valorização do bem estaria atrelada a tal instrumentalização; ii) a educação antiga valorizaria as habilidades que ignoravam o mundo suprassensível, contentando-se apenas na busca de fins próprios no mundo sensível; iii) sob a influência de Johann Joachim Spalding (1714-1804), Fichte enxerga a antiga educação culpabilizando os alunos e alunas por não tenderem naturalmente ao bem, fomentando iv) a motivação neles de um aprendizado baseado no medo e na esperança de obter, em última análise, alguma vantagem material ou recompensa por seus esforços; v) como regra, os alunos não apreciavam o processo de aprendizagem; vi) permanecendo o conhecimento adquirido distante de suas vidas. Esse diagnóstico indica que há distinções importantes entre o sistema antigo de educação e a sua

alternativa para o futuro, o fato de que os dois sistemas partiriam de pressupostos ontológicos e antropológicos antíteses, como o próprio Fichte de modo enfático, afirma:

Até agora, o mundo sensível era considerado o verdadeiro, real e existente por excelência. Era o primeiro mundo apresentado ao educando; a partir dele, ele era conduzido ao pensamento, geralmente a um pensamento sobre esse mundo e a seu serviço. A nova educação inverte completamente essa ordem. Para ela, apenas o mundo apreendido pelo pensamento é o mundo verdadeiro e realmente existente; é nesse mundo que ela deseja introduzir seu educando desde o início. Ela quer vincular todo o amor e todo o prazer do educando exclusivamente a esse mundo; de modo que uma vida exclusivamente nesse mundo do espírito surja necessariamente nele. Até agora, a maioria vivia apenas para a carne, a matéria, a natureza; com a nova educação, o espírito deve viver e impulsionar a maioria, e em breve a totalidade; o espírito sólido e certo, do qual se falava antes como o único fundamento possível de um Estado bem-organizado, deve ser cultivado universalmente (GA I/10, 216).

- 21 O mundo que é compreendido pelo pensamento é, evidentemente, o reino do supracensível. Como apenas a existência desse mundo é absolutamente real e verdadeira, e a educação, que pretende fornecer ao aluno conhecimento de valor real, deve se preocupar exclusivamente com o real e verdadeiro, segue-se que uma educação digna tratará apenas do que pertence ao supracensível. Fichte quer introduzir na escola e na universidade a revolução copernicana da filosofia transcendental, aqueles muitos aspectos tratados por Kant prolegomenamente acerca da educação moral dos indivíduos, isto é, que a liberdade produz seu vínculo moral entre os sujeitos, os quais possuidores de uma “[...] faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais [...]” (Kant, 1980, p. 159), mas cuja validade gnosiológica se encontraria no estabelecimento da *Doutrina da Ciência*, dito de outro modo, significava estabelecer no ensino público oferecido a todos indistintamente, uma vez que essa seria a dignidade do Estado ladeado por indivíduos tomados como fins em si mesmos e não como meios, que todo e qualquer saber possível guarda relação íntima com a experiência que uma pessoa tem com o conhecimento a partir da autopercepção enquanto ser que percebe, é a experiência não dos objetos, mas daquilo que é experimentado enquanto saber reflexivo, enquanto experiência postulada pelo Eu como fenômeno cognitivo capturada logicamente em redes de sentido. O saber experimentado desde uma determinada intuição aquiesce-se enquanto identidade. Por este diapasão, conhece-se a experiência, que mediada pela lógica dialética, transformando-a em real, em um mundo de sentido, e um mundo como saber construído é um saber mediado entre *eus individuais* e *nós públicos*. Porém, Fichte também havia declarado o conhecimento como o princípio do finito, ele se divide

necessariamente no ato de reflexão e os *eus individuais* que surgem nesse processo, de acordo com a lei da reflexão, só podem captar um reflexo do Absoluto, nunca o conhecer realmente, daí a importância do que ele designa por dialética do esforço (*Streben*) cujo processo de constituição da subjetividade passa por uma atividade recíproca de interpelação que caracterizaria os indivíduos, o que ele justamente chama de educação (GA III/2, 387). Por isso, seguindo a intuição genial do mestre de Königsberg, Fichte procura dilatar o sentido da noção de educação como atividade capaz de idear sentimentos segundo a razão, dando-lhes vida como imagem do absoluto (Klotz, 2012), ⁴ não se tratando simplesmente da noção acerca de um pressupor necessário da razão, mas de uma atividade que projeta imagens (*Bilder*), sendo ela mesma imagem (*Bild*) de um saber que é produtividade livre, isto é, a liberdade. Essa produtividade livre intuída na imagem é fruto do espírito, ela é resultado tensional, reciprocidade mútua e exigente, é atividade amorosa, uma vez que faz potências eclodirem atos, “[...] é sinônimo de ‘imaginação criadora’”, afirma Torres Filho (1987, p. 112). Essa dinâmica sindética é concebida por Fichte como intuição intelectual capaz de produzir conceitos. Barbosa descreve bem a concepção de espírito segundo Fichte. Ele diz que:

O espírito, “enquanto uma propriedade de um ser racional e sensível”, é também o que Fichte chama de *imaginação produtiva*. Diferentemente da imaginação reprodutiva, que forma novas configurações a partir de um material dado na consciência empírica, a imaginação produtiva se afigura à consciência empírica como o poder criador de todo o material das nossas representações. No entanto, não é assim que ela se afigura ao Eu, já que o Eu é o fundamento do seu poder criador; por isso, esse poder é antes um poder formador. De acordo com Fichte, o que a imaginação produtiva forma e traz à consciência é algo dado no sentimento. O sentimento, ele diz, “é o material de tudo o que é representado, e o espírito em geral ou a imaginação produtiva podem então ser descritos como uma *faculdade de elevar sentimentos à consciência*”. Todos têm “espírito”, uma vez que para isso basta estar vivo. Sob esse aspecto, “espírito” e vida significam o mesmo; e se dizemos que uns têm mais “espírito” do que outros, é porque são mais ágeis em seu poder de elevar sentimentos à consciência. [...]” (Barbosa, 2019, Parágrafo 8).

- 22 É no espírito que o acontecido e o acontecendo são intuídos, ao mesmo tempo, em que se mostra que nossas ações e desejos não são determinados pelos sistemas de nossas ideias, mas que o sistema de nossas ideias depende de nossos impulsos e desejos. Assim, a vontade torna-se a força principal da alma, a força que, em última instância, decide a direção do pensamento.

3 O caráter da nova educação: a liberdade

- 23 O caráter da nova educação em si, cujo objetivo principal é promover o potencial inato de todos os cidadãos-alunos-alunas para discernir “o suprasensível”, para reconhecer e agir de acordo com seus verdadeiros interesses, não é nada senão uma educação para a retidão perfeita, uma autonomia moral que invariavelmente inclina alguém para o bem. Treinar os alunos e alunas, primeiramente, para uma vontade pura, e por outro lado, torná-los imunes a quaisquer intenções subsequentes de egoísmo. O projeto de Fichte concebe a organização e o currículo como um sistema de educação nacional que abarque a todos os indivíduos, distinguindo e potencializando as competências daqueles que mostrem aptidão ora mais reflexiva ora aptidão mais técnica. Em primeiro lugar, os alunos e alunas devem ser mantidos à distância da comunidade maior e isolados de qualquer contato com ela, para que não descubram, por exemplo, que seus impulsos vitais e ações podem ser dirigidos para sua manutenção e bem-estar ou que o aprendizado pode ser de alguma utilidade para esse fim. A comunidade educacional deve ser completamente autossuficiente, produzindo praticamente todos os bens necessários para seu bom funcionamento. É a escola de tempo integral, o internato, que no Brasil, pelo menos, é tão valorizado, e que deveria ser subsidiado pelo estado e pela iniciativa privada. A autossuficiência virtual seria possível porque os alunos e alunas combinariam seus estudos com o desempenho de várias ocupações manuais e técnicas; sua educação envolveria exercícios tanto intelectuais quanto perceptivos, os quais os capacitariam a ocupações manuais e tarefas cuja execução tornaria possível a autossuficiência. *Fichte sabe que a luta pela mera sobrevivência embrutece e torna a pessoa presa do sensível*. Além disso, todos os alunos e alunas passariam por uma educação física rigorosa, um treinamento e disciplina sistemáticos do corpo (GA I/10, 129). No entanto, como deveriam assumir o governo da sociedade, aqueles selecionados como futuros intelectuais – devido a seu excelente dom para aprender e uma inclinação conspícua para o mundo das ideias – receberiam um treinamento adicional, especial, aberto apenas a eles. Enfim, como sua vocação requereria uma autoatividade sustentada, uma reflexão algo que solitária e prolongada, e o acúmulo de muito aprendizado que seria de pouca utilidade para os não intelectuais, e como essas atividades exigiriam uma grande alocação de tempo, o regime dos intelectuais os isentaria do desempenho do trabalho mais braçal, embora não de todos os exercícios físicos. Durante as horas em que os outros alunos e alunas se dedicassem ao trabalho manual, os futuros intelectuais se dedicariam aos estudos necessários para sua vocação no mundo. Além disso, e pelo mesmo motivo, os intelectuais deveriam ser apresentados à escrita em uma idade

mais precoce do que aqueles matriculados exclusivamente no sistema nacional universal. Considerando a centralidade do papel dos intelectuais na teoria educacional e política de Fichte, conforme esboçado nos *Discursos*, e expressa de modo popular já em obras como *A Vocação do Intelectual* (1794) e *A Natureza do Intelectual* (1806), e considerando sua teoria histórica, expressa em sua obra *As Características da Época Contemporânea* (GA I/8, 141-396), ele se constitui no vetor fundamental à autoconscientização, isto é, ao fomento de uma autoeducação na qual crianças e adolescentes seriam orientados por intelectuais a uma educação moral.

- 24 Na época dos discursos, Fichte estava envolvido em reelaborações de aspectos da *Doutrina da Ciência*. Os aportes de sua reflexão que desaguam em seus *Discursos* acerca da unidade da nação alemã conversam mais intensamente com Espinosa e com a tradição metafísica de uma doutrina especulativa de Deus (*spekulative Gotteslehre*). A trilogia – *As Características da Época Contemporânea*, *As lições sobre a natureza do intelectual* e *A doutrina da vida bem-aventurada* – assim como na *Doutrina da ciência* de 1810, indicam que Fichte já não conseguia conciliar o conceito deísta de Deus, que Kant havia mantido como um postulado da razão prática, para um fundamento que transcenda a sensibilidade e o entendimento, ou para uma mediação entre felicidade e virtude, pois o Eu absoluto, que produz todo o ser, que se manifesta em uma série infinita de indivíduos, a fim de se realizar através de suas atividades, não admite um criador e governante do mundo ao seu lado; ele próprio assume esse papel e, após alguma hesitação inicial, *Fichte de fato lhe atribuiu o nome de Deus como seu mais alto conceito metafísico*. Fichte, emulando Lessing, faz uso da ideia de imagem de Deus que é livre de sua própria obra, enfatizando a liberdade do criador. Segundo Fichte, para que a imagem de Deus funcione como uma metafísica do Eu, é preciso que o próprio Deus seja livre, sua própria obra não pode ser a pura extensão de sua entidade. Fichte, em seus tempos de estudos teológicos esposou um deísmo determinista segundo o qual Deus estava obrigado ao planejamento de sua obra, uma vez dada a corda ao relógio. O próprio Deus, nesta perspectiva, não seria livre. Esse deísmo se constituía fatalista. Será uma leitura fortuita da solução proposta por Kant da antinomia cosmológica e sua apresentação da liberdade de atuar prático-moral por dever que o libertará de uma leitura fatalista de Espinosa. Porém, Deus, para ele, não é um ser pessoal e substancial, mas ação absoluta e devir absoluto ao mesmo tempo, a atividade que cria e realiza seu próprio ser, a *ordo ordinans* ou a força mundial que se desenvolve continuamente, mantendo tudo em atividade moral. Como idealista, Fichte parece adotar uma perspectiva eleática consciente de que o mundo existe apenas nos pensamentos do entendimento e da imaginação, buscando mediar *através da consciência* a passagem do ser absoluto para o

finito e, assim, superar o dualismo entre ser e existência que se apresenta de forma abrupta e imediata nos eleatas. Mas, apesar dessa tentativa de mediação, na filosofia de Fichte o mundo da aparência, em relação ao ser puro, parece não obter seus direitos, recebendo apenas uma existência ilusória, e o acosmismo ameaça, às vezes, sombrear aqui e ali seu sistema, caso não se conceda a Fichte a concordância de que o mundo seja produção do Eu.

- 25 O ser puro em Fichte não é algo estático, rígido e morto. Não é no ser em si e por si que reside o nada, mas no olhar nadificador do observador morto; o ser puro é vida, é atividade, manifestando-se e se expressando desde a eternidade, ele torna existência, torna-se *revelação de Deus*. Portanto, só pode consistir em uma expressão que não prejudique sua imutabilidade, que seja uma consequência imediata de sua essência e eternamente ligada a ela, como um objeto com sua imagem ou reflexo que dele projeta. Onde, portanto, deve-se buscar a expressão eterna de Deus? Em sua aparição, em sua *atu-ação*, em sua existência ou, como a existência é necessariamente uma autoconsciência de si mesma como mera imagem do ser absolutamente existente em si mesmo, no conhecimento ou pensamento, é a educação o lugar em que Deus projeta sua imagem, é a educação a maneira como esse conhecimento ou existência emerge do ser absoluto. E como uma expressão possa surgir deste último, não pode ser compreendida absolutamente, mas é indiscutível que o *conhecimento* é a *única forma possível* na qual o ser pode *existir*, e como o ser só existe por si mesmo, ele é, em última instância, conhecimento ou existência, ou seja, um autodesenvolver-se, uma autoeducação. Fichte, devedor da mística medieval alemã, propugna que a educação é saber que se eleva enquanto consciência (Bracken, 1943). O conhecimento é, portanto, em sua raiz, o ser interior e a essência do Absoluto em si mesmo e nada mais, e não há nenhuma separação entre o Absoluto ou Deus e o conhecimento em sua raiz mais profunda, mas ambos se fundem completamente. A *Doutrina da Ciência* é assumida – nesta perspectiva – como uma filosofia político-pedagógica de educação moral segundo a qual a intuição de objetos e mundo constituiria um *aprendizado de si mesmo* enquanto autoatividade cognitiva organizada em subjetividade jurídica de mutualidades étnicas. Nesse sentido, a educação – tendo no intelectual – seu vetor de espalhamento e orientação, constituiria o modo privilegiado de acesso ao saber que é, segundo essa filosofia, construção transcendental à qual o aluno e a aluna podem aceder aprendendo a perceber as distinções entre os interesses egoístas e os interesses da totalidade expressos enquanto nação. Trata-se de uma educação para a moralidade, para a ética, para o amor desinteressado, enfim, uma *educação como prática da liberdade*. A educação é aqui concebida como espectro cognoscível que forja a própria constituição humana, o saber é a capacidade

pela qual o ser humano aprende a aprender sempre, as perguntas acerca dos objetos são perguntas acerca de si mesmo, uma vez que o que se sabe é o saber da experiência que se tem mediada pela linguagem e dobrada na mente dos indivíduos como uma pronominalidade, como um Eu, um Tu, um Nós, e assim por diante.

Conclusão

- 26 As opiniões de Fichte sobre a educação permaneceram intrinsecamente ligadas ao seu projeto filosófico mais amplo: a *Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência). Fichte enfatiza que o objetivo final da pesquisa e da educação não é o mero entretenimento intelectual, mas sim o aperfeiçoamento da espécie a que pertencemos. A educação constituiria o modo pelo qual a razão faria realizar no ser humano seus objetivos. Por meio da educação, os seres humanos repassam a sua espécie o conhecimento acumulado e vão acrescentando mais e mais conhecimento às gerações futuras, permitindo aproximações gradativas e nunca definitivas acerca das coisas. A educação constituiria, assim, a maneira pela qual o melhoramento da humanidade realizaria a liberdade dos indivíduos.
-

BIBLIOGRAFIA

Referências

BARBOSA, Ricardo. Intuição e reflexão – ou sobre espírito e letra na *Wissenschaftslehre* de Fichte (1794-95). Revista de Estud(i)os sobre Fichte [Online], v. 19, 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/ref/1143>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

BRACKEN, Ernst von. Meister Eckhart und Fichte. Konrad Triltsch Verlag Würzburg. 1. Auflage 1943.

FERRAGUTO, Federico. A recepção da doutrina da ciência em Jean Paul. Discurso, v. 47, n. 1, 307-328, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/134093>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

FICHTE, Johann Gottlieb. Fundamento do Direito Natural Segundo os Princípios da Doutrina da Ciência. Tradução e Notas de José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

FICHTE, Johann Gottlieb. Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia. Tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas/Imprensa Oficial do Estado

de São Paulo, 2014.

G/A. J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. Lauth et al. (Eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.

HANKOVSKY, Tamás. Philosophy of education in early Fichte. *Educational Philosophy and Theory*, 50 (6-7):631-639, 2018. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/HANPOE>>. Acesso em: 7 out. 2022.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KLOTZ, Christian. Liberdade e Imagens de Mundo em Kant e Fichte. O que nos faz pensar, v. 21, n. 32, p. 202-213, dez. 2012. Disponível em: <<https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/383>>. Acesso em: 7 out. 2024.

LLORENTE, Renzo. Pedagogy and paternalism in Fichte's Addresses to the German Nation. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 165-185, jun. 2001. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/35003>>. Acesso em: 05 jan. 2025.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã de Nação Alemã, acerca do melhoramento do estado cristão. p. 76-88. In: *Pelo evangelho de Cristo; obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. Porto Alegre/São Leopoldo, Concórdia/Sinodal, 1984.

LUTERO, Martinho. Aos Conselhos de Todas as Cidades da Alemanha, para que criem e mantenham Escolas. Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola. In: LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. v. 5. Ética; Fundamentos, Oração, Sexualidade, Educação, Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. Prefácio de Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 112.

VARELA, María Jesús; ACOSTA, Lurs A. Estudio preliminar. In: FICHTE, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

ZÖLLER, Günter. “Liberté, Égalité, Fraternité” – “eu”, “tu”, “nós”: o filosofar político de Fichte. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 651-673, set./dez. 2015. Disponível em: <<https://www.anpof.org.br/periodicos/revista-de-filosofia-aurora/revista/517>> Acesso em: 23 jun. 2023.

NOTAS

1. Texto apresentado no VII CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE ESTUDOS SOBRE FICHTE (ALEF): “A Doutrina da Ciência e seus deslocamentos”, de 5 a 7 de novembro, 2024, Universidade de São Carlos

(UFSCar).

3. Faço uso do termo *atu-ação* hifenizado para caracterizar o sentido da atividade do *Eu* (*Tathandlung*) enquanto continuidade ativa a produzir no ser humano significado existencial à sua vontade reconciliada à razão, uma vez que a noção de um atuar constante do *Eu* recepciona melhor, eu considero, a ideia segundo a qual a subjetividade é produto de uma atividade, de um atuar do *Eu* levado a se mover por uma agência designada na dialética de Fichte por *Não-Eu* .

4. Neste artigo, Klotz faz uma interessante análise de um giro que ocorre no pensamento de Fichte acerca da liberdade em sua fase madura. O autor analisa o distanciamento da “teologia moral” de Kant por parte de Fichte, e passa defender que no conceito de liberdade estaria envolvido um aspecto do qual não seria possível uma explicação.

AUTOR

HELIO APARECIDO TEIXEIRA

Doutorando financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pelotas – UfPel

O Antifundacionismo Reflexionante de Friedrich Schlegel

Alexsander Ferreira

- 1 **Resumo:** O objetivo é demonstrar como F. Schlegel apropriou-se do conceito de reflexão, tal como formulado por Kant e Fichte, para desenvolver uma filosofia antifundacionista, desprovida de regras fixas e demonstrações estritamente determinadas. Enquanto Fichte defendia que a *Doutrina-da-Ciência* deveria fundamentar-se em um primeiro princípio autoevidente, capaz de justificar tanto a si mesmo quanto o conjunto das proposições subsequentes na série científica, Schlegel rejeita essa abordagem, substituindo-a por um coerentismo holista, historicamente informado, ancorado na reflexão livre e no contextualismo hermenêutico.
- 2 **Palavras-chave:** Schlegel, Fichte, antifundacionismo, coerentismo, contextualismo.
- 3 **Abstract:** The aim is to demonstrate how F. Schlegel appropriated the concept of reflection, as formulated by Kant and Fichte, to develop an anti-foundationalist philosophy, devoid of fixed rules and strictly determined demonstrations. While Fichte argued that the Doctrine of Science should be based on a self-evident first principle, capable of justifying both itself and the set of subsequent propositions in the scientific series, Schlegel rejects this approach, replacing it with a holistic, historically informed coherentism, anchored in free reflection and hermeneutic contextualism.
- 4 **Keywords:** Schlegel, Fichte, anti-foundationalism, coherentism, contextualism

“Se a vida do mundo consiste na alternância entre desabrochar e comprimir, entre partir e retornar a si mesmo, por que não também o coração dos homens?” ¹

“Philosophie sey unendlich.” ²

Introdução

- 5 De início, destacam-se as acepções metafísica e psicológica do conceito de reflexão predominantes até meados do século XVIII, que se referem à noção de (re)flexão de substâncias materiais (num sentido elástico-mecânico) que, ao se chocarem contra uma superfície plana, ricocheteiam, modificando sua posição ³. Dessa definição, extrai-se o significado metafísico do termo, que sustenta que um estado de coisas, mesmo após se expandir ou contrair, retorna à sua condição inicial; já sob a ótica psicológica, compreende-se que a reflexão concerne a um estado mental dirigido a um objeto, o qual, ao se voltar ao sujeito cognoscente, oferece-lhe (conforme Locke) um relato dos mecanismos de suas operações mentais, possibilitando-lhe concebê-las em ideias, ou seja, conceitualizá-las ⁴. Em resumo, a reflexão está ligada a um movimento autoconsciente da razão diante das operações pelas quais se realizam a conceituação e a associação de seus estados – processo em que ela se torna o seu próprio objeto.

1. Kant

- 6 No que tange à *Crítica da Razão Pura* (KrV) e ao seu empreendimento estritamente crítico, direcionado à análise das faculdades anímicas que tornam possível a cognição [*Erkenntnis*] e as ciências positivas, Kant, no âmbito da reflexão transcendental, definiu-a como “[...] o estado de espírito em que, primeiramente, nos dispomos a identificar as condições subjetivas por meio das quais podemos alcançar conceitos” ⁵. Trata-se de uma autoinspeção da razão voltada para rastrear as condições da cognição e as relações que as representações mantêm em face das faculdades mentais. Nos cursos de Antropologia, ele a descreve da seguinte maneira:

“[...] consciência da atividade na composição (*Zusammenstellung*) do diverso da representação segundo uma regra de unidade desse diverso, isto é, conceito e pensamento em geral (distinto da intuição).” ⁶

- 7 Esta passagem deixa claro que a reflexão se distingue da receptividade e da afecção, vinculando-se, antes, à espontaneidade discursivo-formal do entendimento (faculdade das regras), dos conceitos (regras de unificação do diverso) e do próprio pensamento ⁷. Estabelece-se, assim, que a reflexão pertence a uma dimensão pré-conceitual/pré-objetiva da mente (uma vez que a objetividade em sentido estrito, para Kant e Fichte, não é um dado, mas algo constituído transcendentemente) ⁸. Portanto, a reflexão refere-se a uma capacidade espontânea do ânimo por meio da qual sensações e representações são comparadas entre si, tendo como base a unidade sintético-originária da apercepção (autoconsciência), e, por fim, elevadas a

conceitos ⁹.

- 8 No contexto da *Crítica da Faculdade de Julgar (KU)*, Kant destaca o papel do juízo reflexionante. Faz-se necessário, portanto, esclarecer previamente o que é o 'juízo' em termos gerais, retornando à *KrV*. Em B171, é-nos dito que se trata da capacidade de subsumir o dado sob regras, ou seja, de determinar se algo efetivamente se enquadra sob elas, considerando a noção de função, que constitui, em essência, uma representação geral capaz de abarcar diversas outras mais particulares. Kant descreve assim os 'atos judicativos':

“[...] funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objecto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis.” ¹⁰

- 9 Kant afirma que compete à lógica geral estabelecer regras para o uso adequado da faculdade das regras, o entendimento (regras que remetem a outras regras, as quais, por sua vez, remetem a outras ainda); por outro lado, à reflexão cabe o exercício judicante que não pode ser limitado por regras determinadas as quais, na verdade, o próprio juízo instanciará. Em resumo, o juízo é um talento (dom natural) que confere validade à operação de subsunção do dado sob regras ¹¹. Não é possível ensiná-lo, mas apenas exercitá-lo. Ao exercitá-lo, ele se tona mais refinado.

“Se essa lógica quisesse mostrar, de uma maneira geral, como se deve subsumir nestas regras, quer dizer, discernir se algo se encontra ou não sob a sua alçada, não poderia fazê-lo sem recorrer, por sua vez, a uma regra. Esta, sendo uma regra, por isso mesmo exige uma nova instrução por parte da faculdade de julgar; assim se manifesta que o entendimento é, sem dúvida, susceptível de ser instruído e apetrechado por regras, mas que a faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido.” ¹²

- 10 Para Kant, em síntese, há duas maneiras de empregar a *Urteilkraft* (poder-se-julgar): 1) de forma determinante, por meio da qual se avalia se um dado intuído efetivamente se enquadra sob este ou aquele conceito (*casus datae legis*) ¹³; 2) de forma reflexiva, pela qual o juízo reflete sobre uma representação particular com o intuito de encontrar o conceito empírico capaz de subsumi-la sob si, ou seja, de compreendê-la ¹⁴. Para Kant, o juízo reflexionante é precisamente a faculdade de julgar por excelência (*facultas dijudicandi*). Nos cursos de Lógica de Jäsche, ele nos explica:

“O poder de julgar é duplo: o determinante e o reflexionante. O primeiro vai do universal ao particular, o segundo do particular ao universal. O último só tem validade subjetiva pois o universal em direção ao qual ele progride a partir do particular é tão-somente uma universalidade empírica – um mero análogo da universalidade lógica.” ¹⁵

- 11 A partir de representações particulares, imediatas e intuídas, o juízo reflexivo ascende a representações universais, mediatas e conceituadas. (E, na medida em que se debruça sobre particulares, pode-se alterar suas regras de compreensão, uma vez que o juízo se ajustará, a cada vez, à especificidade dessas representações.) Em suma, o conceito de reflexão, em Kant, preserva em grande parte o caráter que a filosofia do século XVIII lhe atribuíra, pois diz respeito ao modo como a razão examina suas próprias atividades e representações, relacionando-as às faculdades que as sustentam e, além disso, conectando essas atividades à conceituação reflexionante, por meio da qual representações particulares são elevadas a conceitos empíricos.

2. Fichte

- 12 Nessa linha, Fichte definirá a reflexão [*Nachdenken*] como o modo pelo qual a ‘forma-de-ação’ do espírito se transforma em objeto/conteúdo da forma do saber, isto é, da *Wissenschaftslehre* (WL), ciência que, por meio de proposições representativas, trata dessa ‘ciência’ fundamental dos homens, a saber, a WL sob o ponto de vista material ¹⁶. Nesse processo, o Eu se torna consciente da maneira como configuram-se as determinações de seu pensamento – o que, não por acaso, remete à investigação da reflexão [*Überlegung*] kantiana.
- 13 Dito isso, salienta-se que a reflexão segue um percurso que, à luz de um esquema tripartido, será agora exposto ¹⁷: 1) há uma atividade originária, autoprodutora e autorreferente chamada “estado-de-ação” [*Tathandlung*]; nela reside a marca da racionalidade, pois se trata de uma atividade onde o produto e o produtor se confundem a um só tempo ¹⁸. (Nisto consiste a irrefutabilidade do *Grundsatz* que, ao descrever o “estado-de-ação”, declara que o Eu põe, pura e originariamente, o seu próprio ser) ¹⁹; 2) para que o Eu ponha essa primeira atividade para si, uma outra atividade emerge e a limita; 3) a imaginação, enquanto poder sintético-oscilante, reconcilia tais oposições (aspirando à identidade originária, sem, contudo, realizá-la) entre finito e infinito, nas quais o Eu se coloca ora como limitado, ora como ilimitado. Daí Fichte dizer-nos:

“Essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo - uma alternância que, por assim dizer, consiste em um conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora, repelido, pondo-o de novo fora dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude - é a faculdade da imaginação.” ²⁰

- 14 Sobre o mesmo passo em que se cria o mundo, cria-se a consciência do mundo. Consequentemente, ocorre uma imbricação recíproca entre ambas as categorias, em vez de uma dedução de uma pela outra. Denomina-se essa

mútua determinação/determinidade dos polos de determinação-recíproca [Wechselbestimmung] ²¹. Díades como sujeito-objeto, finito-infinito, ser-saber são conciliadas pela sinteticidade da imaginação que, oscilando entre os termos, determina-os reciprocamente. A reflexão surge, nesse ponto, como o processo pelo qual o modo-de-ação originário do espírito se eleva, ao promover – por si mesmo – uma autolimitação frente a si, à autoconsciência dessa mesma atividade. E, por meio da imaginação, atinge-se a identidade sintética e consciente do Eu.

“Por essa ação livre, então, algo que já é em si forma, a ação necessária da inteligência, é acolhido como conteúdo em uma nova forma, a forma do saber ou da consciência, e por isso aquela ação é uma ação da reflexão” ²²

- 15 O saber que se sabe a si é um (re-)fletir transformador sobre a forma originária do pensamento ²³. Seu itinerário tem início no momento mais pobre, onde ele se investe o mais das vezes no objeto que impôs a si mesmo, para então elevar-se ao mais rico, onde finalmente se descobrirá como geneticamente responsável pela ciência e seus modos de determinação constituintes, bem como pela própria objetividade e pelo senso comum ²⁴. Ora, o propósito da WL era remontar (filosófica e artificialmente) esse processo generativo, epigenético da ciência por meio de proposições; tal saber constitui a ciência em sentido próprio, na qual se fundamentam e da qual se deduzem as ciências positivas. O romantismo, tributário das filosofias de Kant e Fichte, apropriou-se do instrumental conceitual de ambos e, não por acaso, da noção de reflexão. Schlegel a denominou ‘espírito’ (sinônimo de autoconhecimento da forma originária acolhida na forma do saber) ou, como expresso na passagem abaixo, simplesmente ‘pensamento’.

“A faculdade da atividade que volta sobre si mesma, a capacidade de ser o Eu do Eu é o pensar. Este pensamento não tem nenhum outro objeto senão nós mesmos.” ²⁵

3. Schlegel

- 16 Em que pesem as convergências entre as filosofias romântica e fichteana, à qual aquela deve boa parte de seu instrumental conceitual e visão de mundo, os românticos diferenciaram-se do mestre, pois, à revelia de seu projeto fundacionista, recusaram as exigências de constituição da ciência com base num *Grundsatz* autoevidente e inquestionável – do qual seguir-se-ia toda a demonstração genético-apodítica do saber ²⁶. O antifundacionismo de Schlegel, traço distintivo de seu pensamento, advogou a concepção de que a filosofia, à semelhança da epopeia, deve principiar no meio e dele prosseguir.

“A filosofia não deve basear-se apenas numa prova-alternada, mas também em um conceito-alternado (*Wechselbegriff*). A todo conceito, assim como a toda prova, pode-se pedir um conceito e uma prova dele. Portanto a

filosofia, como um poema épico, deve começar pelo meio, e é impossível apresentá-la e adicioná-la peça por peça, de modo que a primeira coisa seja completamente justificada e explicada em si mesma. É um todo, e a forma de reconhecê-lo não é uma linha reta, mas um círculo.” ²⁷

- 17 De acordo com a interpretação de Breazeale, pode-se afirmar que, no âmbito da filosofia fichteana, existem duas formas de circularidade científica ²⁸ : uma, de caráter endossistemático, refere-se à justificação última (de cunho fundacionista, nesse sentido) da exposição científica; outra, exossistemática, reconhece que nem tudo o que a ciência expõe pode ser plenamente justificado em última instância ²⁹ . Em outras palavras, por um lado, no domínio do sistema, todas as proposições são cabalmente justificadas por meio de um primeiro princípio que, sendo autoevidente e absolutamente certo, justifica-se a si mesmo e, conseqüentemente, todas as proposições que dele decorrem, assim como a ciência em sua totalidade; por outro lado, no âmbito da consciência ou da *Wissenschaftslehre* natural, aquele modo-de-ação absoluto, que não se deixa esgotar pela exposição filosófica, permanece indemonstrado sob a perspectiva científica, uma vez que jamais será possível justificar todos os pressupostos dos quais, necessariamente, se fará uso ao longo do empreendimento científico. Sob a ótica da WL filosófica em relação à WL natural, obtém-se sempre uma verossimilhança aproximativa, que nunca corresponde inteiramente às determinações desta última – conforme Fichte expressa: o filósofo transcendental não atua como um legislador que institui leis, mas como o historiógrafo do espírito humano, que as descreve e expressa por verossimilhança ³⁰ –, leis cujo fundamento originário é a *Tathändlung*, articulada pela reflexão filosófica na fórmula “o eu põe a si mesmo, pura e simplesmente”.
- 18 Se, para Fichte, esse primeiro princípio é incondicionado, para Schlegel, por outro lado, ele não o é ³¹ . Se algo (uma proposição, por exemplo) se relaciona e se opõe a outras entidades do mesmo tipo (outras proposições, neste caso), então ele será determinado em função dessas relações e oposições. Sendo assim, ele também será condicionado; e, caso se admita uma exterioridade do *Grundsatz* em relação ao sistema que ele deveria sustentar, reconhece-se que ele é condicionado externamente, o que compromete sua imanência e consistência. Conseqüentemente, não será possível conhecer essa proposição fundamental dentro do plano sistemático-enunciativo, pois, estando ela simultaneamente além e aquém do sistema, nada poderá afirmar a seu respeito, muito menos determinar-lhe a certeza. Tratar-se-ia, portanto, de uma espécie de metaenunciado alheio à cadeia dedutivo-proposicional ³² .
- 19 Decorre do exposto uma distinção entre o posto e o ponente (a matéria e a forma científicas, respectivamente), entre a ciência tomada sob o ponto de vista incondicional (a matéria que assegura a totalidade sistemática) e a

ciência tomada sob o ponto de vista condicional (a totalidade formal, neste caso) ³³. Fichte, por sua vez, já concebia a ciência de maneira orgânico-circular, isto é ³⁴: para ele, a ciência deveria tanto iniciar-se a partir de uma proposição fundamental, absolutamente autoevidente e autojustificada, retornando a ela ao término da série enunciativa, quanto ser estruturada de modo que todas as proposições fossem posicionadas e justificadas por essa proposição fundamental – dado que, segundo o modelo orgânico, todas as partes de um sistema devem estar em determinação-recíproca umas em relação às outras, na medida em que (de)pendem de um mesmo fim (a saber: o *Grundsatz*). Schlegel, contudo, radicaliza ainda mais as implicações do modelo orgânico, pois, para ele, a justificação se dá pela determinação-recíproca de todos os enunciados constituintes do sistema, independentemente do *Grundsatz* (conforme um modelo holista-coerentista) ³⁵. Para tanto, Schlegel recorre a um método histórico que, este sim, faria justiça à compreensão e ao esclarecimento de produtos orgânicos ³⁶. Assim, o próprio todo é concebido como posto em determinação-recíproca em relação às partes, e a justificação se realiza por meio de um holismo contextualista, historicamente informado, que não se submete mais ao modelo da dedução rigorista tal como praticado por Fichte ³⁷. Estabelece-se, dessa forma, que os enunciados são simultaneamente causas e efeitos uns dos outros e, além disso, do todo que os engendra.

“Se existe uma crítica, deve haver um método genuíno e um sistema genuíno que sejam inseparáveis. — Sistema é um conjunto consistentemente estruturado de material científico [wissenschaftlichem Stoff], em contínua interação [Wechselwirkung] e conexão orgânica.” ³⁸

- 20 Assim como Fichte, Schlegel também considera que a filosofia deve ter como ponto de partida uma ação absoluta, incondicionada e inconcebível ³⁹. Contudo, diferentemente dos *Grundsätze*, recorre-se agora a uma reflexão circular, desvinculada de regras e princípios fixos (reflexão já presente em Fichte, mas que Schlegel desenvolve ainda mais); afinal, o holismo hermenêutico não separa as partes do todo, mas as compreende como simultaneamente postas e opostas umas às outras. Para Schlegel, a Filosofia fundamenta-se em uma prova ou proposições recíprocas [*Wechselerweis/Wechselgrundsatz*]. Isso ocorre porque a proposição teórica fundamental da WL ('o Eu põe a si mesmo') e a proposição prática fundamental ('o Eu deve pôr a si mesmo') necessitam de ser harmonizadas por meio de determinação-recíproca. Dessa forma, integra-se a exposição formal da Doutrina, que em Fichte pretendia ser ultimamente fundada, à Doutrina sob a perspectiva material, que jamais poderia ser plenamente exaurida, pois preserva pressupostos indemonstráveis. Em resumo: se, para Fichte, “o exposto e a exposição pertencem a duas séries distintas”, para

Schlegel, ao menos essas séries devem determinar-se reciprocamente, de modo que a exposição não seja vista apenas como uma (re)apresentação dos modos-de-ação da inteligência. Assim, tanto a exposição quanto a justificação científicas alinham-se ao que elas expõem e justificam ⁴⁰. Para Schlegel, porém, assim como a exposição e o objeto a ser exposto se entrelaçam, as proposições de uma série não derivam de uma proposição mais fundamental e autoevidente; pelo contrário, elas se justificam mutuamente ⁴¹. Dessa maneira, tanto o princípio transcendental-filosófico quanto o princípio prático-natural justificam-se por alternância-recíproca, o que, por sua vez, abala o fundacionismo em sentido estrito – ou seja, a ideia de que um empreendimento epistêmico possa ser sustentado por uma prova autoevidente, da qual decorreriam toda a demonstração e justificação subsequentes, sem que essa prova dependa de uma instância epistêmica superior ⁴². Daí o dizer-se: “toda prova pressupõe algo já provado” ⁴³.

“Ao proceder de uma prova para sua pressuposição, a filosofia resulta em uma regressão infinita, que não pode, em última análise, chegar a uma verdade autoevidente ou a um conhecimento certo. Isso implica que a filosofia sistemática, que é baseada na noção de um primeiro princípio incondicionado, é inerentemente infundada e, portanto, impossível.” ⁴⁴

- 21 Em resumo: para Schlegel, a Filosofia repousa sobre uma prova-recíproca [*Wechselerweis*]; as ciências positivas que dela derivam sustentam-se em múltiplas provas, enquanto o holismo/idealismo hermenêutico se apoia numa totalidade delas ⁴⁵ – de modo que todas as proposições que compõem o sistema se justifiquem mutuamente, configurando algo como uma “rede de crenças” ⁴⁶. Dessa forma, a circularidade inerente à *Wissenschaftslehre* e à sua cientificidade autojustificatória ganha, no romantismo, uma relevância destacada. Conforme Schlegel afirma: “A filosofia ainda caminha demasiadamente em linha reta, e ainda não é suficientemente cíclica” ⁴⁷. Essa ciclicidade, fundamentada na reciprocidade das provas, encara os termos de que se vale como pontos mediúnicos em meio à reflexão, sem, contudo, confundir-se com eles.
- 22 Além disso, essas asserções remetem à antiga máxima de que ao caráter sistemático deve-se associar o caráter assistemático; e, não obstante, nessa linha, afirma-se que a forma da filosofia deve ser a 'unidade absoluta', que nada mais é do que um caos de sistemas em determinação-recíproca ⁴⁸. Ora, o próprio modelo fragmentário adotado por Schlegel constitui a expressão mais adequada e representativa dessa postura que acolhe tanto a sistematicidade quanto a assistematicidade. Não por acaso, frequentemente um fragmento se opõe e até contradiz outros, o que confere consistência a uma espécie de totalidade (e não a uma concepção dogmática e homogênea de unidade) capaz de englobar proposições contraditórias.

23 Ademais, as posições de Schlegel são inegavelmente tributárias do historicismo de sua época e, não obstante, do idealismo mágico, que postula que o que se opõe ao Eu não é meramente um não-Eu, mas um Tu. Como consequência, não se tem mais apenas um Eu isolado a ser contraposto; surge, em seu lugar, uma totalidade de Eus que se desdobram ao longo de um processo histórico, no qual distintos sistemas e visões de mundo se sucedem na trajetória autoformativa do espírito. Para Schlegel, cada um dos sistemas da história da consciência é subsumido no espírito historial humano, que se desenvolve progressivamente por meio dele, evidenciando uma conexão íntima entre a Filosofia, a História da Filosofia e o desenvolvimento historial da consciência humana ⁴⁹. Se essa relação estreita entre Filosofia e História da Filosofia não for considerada, incorre-se no que Schlegel denomina “egoísmo empírico”, postura na qual, conforme ele argumenta, Fichte se aproximaria ao negligenciar a interdependência entre a constituição da egoidade e a história espiritual da qual e na qual ela se constituiu – englobando, assim, toda a episteme humana e, por extensão, as condições historiais de justificação ⁵⁰.

24 Dessa forma, para Schlegel, a cientificidade da Filosofia deriva menos do modelo geométrico-matemático, que ele julga não ser tão sistemático quanto se supõe, e mais da História, esta sim elevada à condição de ciência – dado que a Filosofia, nos moldes da *Wissenschaftslehre*, é concebida como um “saber do saber” (ou seja, como uma metaciência). Neste caso, porém, isso implica que a compreensão epistêmica desse saber deva considerar seu caráter histórico-semovente ⁵¹. Contudo, na filosofia de Schlegel, a história é entendida como um termo intermédio entre experimentação e teoria, entre o *a priori* e o *a posteriori*.

“[...] a filosofia deve ser inteiramente histórica, uma vez que a história é o conceito médio [*Mittelbegriff*] através do qual o empirismo e a teoria podem ser unidos. Nossa filosofia é, em si, história. Tem a ver com a natureza. Mas a natureza é um fato [*Faktum*], e a história é baseada em fatos [*Fakta*].” ⁵²

25 Se as filosofias que postulam um primeiro princípio tendem, em geral, a reivindicar uma universalidade e necessidade atemporais (como o próprio Fichte fez) ⁵³, o holismo hermenêutico, fundamentado numa noção histórica e semovente de consciência e numa filosofia dela derivada, volta-se, por sua vez, a uma concepção de infinito que culmina em contradições à medida que as sustenta por meio da determinação-recíproca e, sobretudo, da reflexão. Isso ocorre porque esse processo de conhecimento do Eu depende de que, para ele, tanto o mundo quanto a egoidade se apresentem em determinação-recíproca, de modo que um constitui o outro e é, por este, constituído. É assim que se desenrolam as coisas quando há determinação-recíproca das provas no âmbito da justificação e no início do

empreendimento filosófico-científico; logo, também na reflexão, por meio da qual o sujeito toma a si mesmo como objeto de conhecimento, verifica-se igualmente uma determinação-recíproca. Nesse contexto, Schlegel rejeitara categoricamente a *Wissenschaftslehre*, pois ela não se limita a dispor de um método, mas também de um objeto e uma tarefa [*Aufgabe*] determinados.

“A filosofia no verdadeiro sentido não tem princípio, nem objeto, nem tarefa específica. A *Doutrina-da-Ciência* tem um objeto específico (eu e não-eu e suas relações), um fundamento específico de alternância e, portanto, também uma tarefa específica.” ⁵⁴

- 26 Além disso, da filosofia kantiana e, em especial, do conceito de juízo reflexionante, permanecem tanto a disposição geniosa, livre de regras preestabelecidas e, portanto, autônoma, quanto o interesse pelas representações particulares, histórico-contextuais, com o intuito de nelas descobrir conceitos empíricos capazes de formar um todo sistemático. Este, todavia, não provém de conceitos e princípios puros, mas se forma a partir do material empírico obtido da experiência sensível, ainda que o filósofo se dirija à natureza equipado com ideias que guiam a investigação científica. Em síntese: por meio da reflexão, concretiza-se o “uso puramente subjetivo de nossos conceitos e ideias” ⁵⁵.

- 27 Por meio do “paroxismo” da imaginação e da reflexão, a investigação hermenêutica se efetua pela compreensão viva e vivificante do particular mediante uma ideia reguladora do todo (que não se refere à natureza intrínseca das coisas em si, mas à ordenação subjetiva das faculdades de conhecimento), e do todo por meio do particular, pelo que este último adquire, assim, efetividade [*Wirklichkeit*]. O todo possui, poder-se-ia dizer, uma precedência “transcendental” (isto é, constitui um princípio heurístico por meio do qual se explora a natureza), enquanto o particular detém uma precedência cronológica na ordem do tempo e da percepção empírica. Em síntese: por intermédio do tino histórico-hermenêutico, em vez de geométrico-matemático, que, segundo Schlegel, caracterizaria a filosofia fichteana, pode-se dedicar menos às deduções abstratas e artificiais e mais à particularidade fenomênica dos fatos individuais, os quais são examinados não por meio de regras determinadas, conforme um uso objetivo destas, mas de regras indeterminadas, segundo um uso subjetivo (o que M. Frank denomina “hermenêutica da finitude”) ⁵⁶.

“É muito matemático, mas não sistemático e histórico o suficiente. Como todo filósofo clássico, de corpo e alma, ele nada mais é do que seu sistema [mit Leib und Seele nichts als sein System]. Para ser útil a ele, basta falar a linguagem da *Doutrina-da-Ciência*.” ⁵⁷

- 28 Dessa forma, Schlegel abandona o modelo científico mais próximo da Geometria e da Aritmética, fundamentado em deduções apodíticas e

rigoristas, optando, em vez disso, pela técnica hermenêutica que, ao rejeitar regras determinadas, se dedica a sustentar tanto o todo quanto as partes para compreender os objetos de investigação por meio de um contexto holístico, sem presumir a necessidade de uma prova última da ciência – até porque, tratando-se de Hermenêutica, não se está propriamente diante de uma ciência em sentido estrito, mas de uma arte ou técnica da compreensão ⁵⁸. Não por acaso, as Ciências-do-Espírito, amplamente devedoras das filosofias de Schleiermacher e, naturalmente, de Schlegel, terão a Hermenêutica como lugar-tenente, voltando-se menos a uma concepção rigorista e solidamente justificada de ciência (que Schlegel rotulará como dogmática, atribuindo essa pecha a Fichte) e mais a uma que privilegie as especificidades qualitativas da compreensão holista-contextualista que Schlegel, como expoente tanto do historicismo então predominante quanto da filosofia da imaginação-reflexão de origem kantiano-fichteana, havia sugerido. Nesse contexto, pode-se afirmar o seguinte acerca desse tipo de exposição científica, que se constrói a partir de um aparente rigorismo frequentemente estrito, mas ao qual falta, todavia, vida e espontaneidade, sem as quais acaba por se reduzir a

“[...] necessidade da pompa sistemática externa de um argumento amplamente demonstrativo [Beweisführung] e de uma cadeia aparentemente estrita de parágrafos [Paragraphenverkettung], onde a conexão forçada e a ordem de batalha blindada de todas as frases e pensamentos <individuais> podem <frequentemente> apenas esconder mal a falta de vida interior e de unidade interior.” ⁵⁹

- 29 Em contraste com isso, busca-se a investigação contextual de fenômenos particulares, históricos, revitalizando o todo que lhes proporciona um suporte sistemático, ainda que se aspire, nesse caso, a uma sistematicidade pluralista, contextualista e holista. E, de maneira imagético-reflexiva, articulando pragmática e especulação, os pontos de vista comum e filosófico, bem como as partes e o todo de um sistema relativista de compreensão, Schlegel abriu caminho para o que se consolidaria como uma concepção de ciência distintivamente influente no século XIX: a das Ciências-do-Espírito, ligadas à Hermenêutica e à exploração da vida histórica. Nesse âmbito, as palavras de M-Z Elizabeth revelam-se-nos profundamente esclarecedoras:

“*Wechselerweis* é a alternativa proposta por Schlegel tanto aos primeiros princípios absolutos, que transformam a filosofia em um empreendimento dedutivo, quanto aos apelos ao senso comum, que reduzem a filosofia a um empreendimento puramente pragmático. Schlegel não via a filosofia como uma ciência dedutiva nem como uma ciência prática, mas sim, como vimos, especialmente em seu confronto com a filosofia de Kant, como uma ciência histórica e comparativa que permaneceria em aberto.” ⁶⁰

- 30 Em suma, para o idealismo hermenêutico de Schlegel – assim nomeado por D. Nassar –, a “verdade emerge exclusivamente em relação, o conhecimento é

simbólico [por apontar para uma significação superior] e a realidade reside no entremeio”, rejeitando concepções erodidas de verdade, justificação e até mesmo de ciência. Pois, de Aristóteles a Kant, passando por Descartes, Wolff e o próprio Fichte, considerava-se a ciência e sua verdade, à primeira vista, como um empreendimento no qual as proposições só poderiam ser justificadas por razões indubitáveis [*ungezweifelt*] ⁶¹. Nesse contexto, enquanto Schlegel se volta para uma concepção histórico-contextualista da ciência, reivindica-se uma noção de verdade mais fundamental do que a verdade empírica (como Kant a denomina), caracterizada pela correspondência entre a proposição e o estado de coisas descrito. Seguindo uma asserção de Fichte na *Wissenschaftslehre*, de que a imaginação constitui a única verdade possível (a verdade transcendental, conforme Kant a designava), o que agora ganha prioridade é a relação entre polos mediada pela imaginação. Desse modo, o círculo significativo, hermenêutico, que se forma em meio e ao longo da investigação – não dado de antemão, mas configurado dinamicamente junto ao objeto de estudo –, passa a orientar a compreensão, aqui sempre entendida como uma mediação antinômica entre a totalidade das asserções, as quais não se deduzem rigorosamente umas das outras ⁶². Como Gadamer observa a respeito de Schleiermacher:

“[...] esse círculo está sempre se ampliando, já que o conceito do todo é relativo, e a integração em contextos cada vez maiores afeta sempre também a compreensão do individual.” ⁶³

- 31 E, agora, nas palavras do próprio Schlegel: “Só se pode compreender tudo através do todo e no todo; o que não é, senão, outra formulação para a proposição: toda verdade é relativa” ⁶⁴. E a verdade é relativa, pois resulta da interação contextual entre o todo e as partes de um sistema, entre o sujeito e o objeto, e assim por diante, ou seja, de mútuas adequações dinâmico-reflexivas emergentes da conjuntura hermenêutica ⁶⁵. De modo que, se existe algo como uma verdade em sentido forte, ela não seria outra coisa senão a totalização de todas as verdades conquistadas por meio do contextualismo que aqui se reclama.

“Em vez de correspondência com algum reino incognoscível do ser, e em vez de dedução de algum primeiro princípio indubitável, o único padrão de verdade é agora o apoio mútuo de proposições em um todo (*Wechselerweis*).” ⁶⁶

- 32 Trata-se, contudo, de uma totalização que permanece sempre em devir, pois, tanto sob a perspectiva da forma quanto do conteúdo, nunca se pode exaurir o conhecimento, conduzindo-o às últimas consequências: requer-se, assim, uma aproximação infinita, capaz de corresponder ao eterno vir a ser da consciência histórica ⁶⁷. Desse modo, os conceitos e as teorias assumem um caráter genético, na medida em que delineiam a lei de desenvolvimento

[*Bildungsgesetze*] dos fenômenos históricos, os quais se manifestam não como entidades estáticas, mas como quadros da vida; obtém-se, então, um conceito 'móvel' [...]; em síntese, alcança-se uma visão acerca da história da coisa' ⁶⁸. Não existe, portanto, uma prova cabal e definitiva de qualquer coisa que seja. Logo, ainda que se reconheça uma tal verdade em sentido pleno, é imprescindível afirmar que não se trata de uma verdade absoluta, desvinculada da historicidade e dos contextos em que ela emerge. Nas palavras do próprio Schlegel:

“A verdade absoluta não pode ser admitida; e este é o documento [*Urkunde*] para a liberdade de pensamento e espírito. Se a verdade absoluta fosse encontrada, o trabalho do espírito estaria completo, e ele deixaria de existir, pois só existe em atividade.” ⁶⁹

- 33 O trabalho do espírito é intrinsecamente ativo e historial, jamais cessando de mover-se e transformar-se, assim como nunca deixa de engendrar novas verdades em resposta aos contextos igualmente sempre renovados com os quais a episteme epocal humana se depara. Todo esse empreendimento científico ocorre, em última análise, à margem de um primeiro princípio que pretenderia servir como fundamento último de toda a construção científica, privilegiando, em vez disso, o talento da reflexão e da imaginação que, desvinculado de regras fixas, exerce-se para melhor compreender hermeneuticamente esses contextos de investigação, em conformidade com a coerência das proposições que os descrevem, articuladas organicamente entre si – declinando de uma concepção de justificação à geométrica, na qual toda certeza sistêmica derivaria de uma proposição estabelecida como base do sistema ⁷⁰. Assim, além de tudo, floresce o que, ao final do século XIX, viria a ser designado como Ciências-do-Espírito e, posteriormente, Ciências Humanas. Nesse contexto, a seguinte anotação de Schlegel revela-se paradigmática:

“Não há nenhum princípio que seria geralmente útil como companheiro e guia para a verdade. Mesmo os mais perigosos podem ser justificados para certos estágios e para a formação espiritual, e mesmo os mais seguros e melhores podem levar a um abismo de erros.” ⁷¹

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia

BEISER, Frederick C. *German idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

- BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2018.
- BONACCINI, J. A. (2007). *Nota sobre o problema da fundamentação última na Begriffsschrift de Fichte*. Dois Pontos, 4(1).
- BOWIE, A. *From Romanticism to Critical Theory*. London: Routledge, 2002.
- BREAZEALE, D. *Thinking Through the Wissenschaftslehre*. UK: Oxford University Press, 2013.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. RJ: Jorge Zahar, 2000.
- ELIZABETH, M-Z. *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. USA: State University of New York Press, 2007.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 4v.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, frommann-holzboog, 2000, org. Reinhard Lauth, 42 vols. Abreviado para GA.
- FIGUEIREDO, V. *Reflexão na Crítica da razão pura*. Stud. Kantiana 20: 51 – 77, 2016.
- FRANK, M. *Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen symbolisch*. Revue Internationale de Philosophie 50. (197): 403-436 (1996).
- GADAMER, Hans-george. *Verdade e método I*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GASPAR, F. P. *A imaginação e sua verdade*. Revista De Filosofia Aurora, 27(42), 841–857, 2015.
- Transcendental, vida e indeterminação*. Studia Kantiana, [S.l.], v. 20, n. 1, p. 51-71, 2022.
- HASAN et al. " *Foundationalist Theories of Epistemic Justification* ", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/justep-foundational/>>.
- HÖLDERLIN. *Hyperion*. SP: Nova Alexandria, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.
- Crítica da Razão Pura*. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989. Abreviado para KrV.
- Duas Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- Lógica*. RJ: Tempo Brasileiro, 1992.
- LEVENTHAL, R. S. *The Disciplines of Interpretation*. NY: Walter de Gruyter, 1994.
- NASSAR, Dalia. *The Romantic Absolute*. London: The University of Chicago Press, 2014.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Chararakteristiken und kritiken I*. Munchen: Thomas-Verlag, 1967.

O Dialeto dos Fragmentos. Organização, tradução, apresentação e notas Márcio Suzuki. 2ªEd; São Paulo: Iluminuras, 2021.

Philosophie des Lebens. Munchen: Thomas-Verlag, 1969.

Philosophische Lehrjahre 1796-1806. Munchen: Thomas-Verlag, 1963. 580 p. Abreviado para PHL .

Philosophische Vorlesungen: 1800-1807. Munchen: Thomas-Verlag, 1964. 480 p. Abreviado para KA, XII.

SUZUKI, Márcio. *O gênio romântico: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998. 250 p.

OLSSON, Erik, " Coherentist Theories of Epistemic Justification ", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/justep-coherence/>>.

TORRES FILHO, R. R. *O Espírito e a Letra – crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

NOTAS

1. Hölderlin 2003, p. 42.

2. KA, XII, p. 94.

3. Ferrater Mora 2005, p. 2482.

4. Locke, ESSAY, I, i, 4. *apud*. Ferrater Mora, 2005, p. 2482.

5. KrV , B316.

6. Kant *Anthrop*; V, 459-60. *apud*. Torres Filho 1975, p. 30.

7. KrV, A78. Cf. KrV, B146. Cf. Caygill 2000, pp. 251-2. Cf. Kant 1992, p. 109.

8. Suzuki 1998, p. 82. Cf. Torres filho 1995, pp. 68-9.

9. Kant 1992, A85.

10. KrV , B94.

11. KrV , B172.

12. KrV , B172.

13. Suzuki 1998, p. 40. Kant 2016, p. 26; pp. 79-80. Cf. KrV , B171.

14. Kant 1995, pp. 49-50. “Mas sendo dado apenas o particular, para o qual o Juízo deve encontrar o universal, o Juízo é então meramente *reflexionante*”: Kant 1995. p. 106.

15. Kant 1992, p. 150.

16. Torres Filho 1975, p. 42: “A totalidade da ciência é, portanto, sua cientificidade considerada em seu aspecto formal (sistematicidade) e assume uma função subsidiária e, por assim dizer, ancilar em relação à unidade, que é essa mesma cientificidade considerada em seu aspecto material ou em seu conteúdo (a certeza).”

17. Gaspar 2022, p. 56.

18. “Falo somente da atividade de que, neste estado, tens consciência imediata, e na medida em que tens consciência dela”: VND, GA 1/4, 271 (a tradução utilizada é a de T.

Filho: Fichte 1984, p. 179).

19. GWL, GA 1/2, I, 255; 261 (trad. Fichte 1984, p. 43; p. 47.)

20. GWL, GA 1/2, 359 (trad. Fichte 1984, p. 113.)

21. GWL, GA 1/2, 290 (trad. Fichte 1984, p. 67.)

22. BWL, GA/1/2, 142 (trad. Fichte 1984, p. 28.)

23. Benjamin 2018, p. 31.

24. Gaspar 2022, p. 57.

25. *Vorlesungen*, p. 23. apud. Benjamin 2018, p. 30. Cf. A, 339, p. 146 (os fragmentos da *Athenäum*, *Lyceum* e *Ideias* serão referenciados, respectivamente, como A, L e I. A edição utilizada é a d'O *Dialeto dos Fragmentos* (2021)).

26. BWL, GA 1/2, 159 (trad. Fichte 1984, p. 7). “Uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo”: BWL, GA 1/2, 112 (trad. Fichte, 1984, p. 11). Cf. Beiser 2003, p. 123.

27. KA, XII, BII, 16, p. 518. Nas preleções sobre filosofia transcendental, encontra-se uma formulação parecida: “A nossa filosofia não começa como as outras com um primeiro princípio, onde a primeira proposição é, por assim dizer, o núcleo ou primeiro anel do cometa, o resto uma longa cauda de vapor — partimos de um germe pequeno, mas vivo, o núcleo encontra-se no nosso caso no meio”: KA, XII, p. 328.

28. No décimo terceiro capítulo de seu livro, Breazeale examina as posições na literatura relativas aos que sustentam que Fichte não era um fundacionista. Para ele, conforme exposto, Fichte o era, sim, mas sob a perspectiva da fundação de um sistema filosófico que reflete sobre um sistema científico (epistêmico) natural, o qual jamais poderá esgotar-se. Cf. Breazeale 2013, p. 276. Cf. Bonaccini 2007.

29. Fica indemonstrada, p. ex., a pressuposição de que o saber humano (a WL do ponto de vista natural) organiza-se a si mesmo num sistema. BWL, GA 1/2, 124 (trad. Fichte 1984, p. 18)

30. “[...] a questão é justamente: se e em que medida nossa exposição é acertada: e sobre isto nunca poderemos fornecer uma prova rigorosa, mas apenas uma prova fundada em uma verossimilhança. Ela só tem verdade sob a condição e na medida em que for acertada. Não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiógrafos: decerto não cronistas, mas historiadores pragmáticos”: BWL, GA 1/2, 145-6 (trad. Fichte 1984, p. 31.)

31. Cf. Beiser 2003., p. 122.

32. Cf. Nassar 2014, pp. 92-3. Note-se que o próprio Fichte afirmou que o *Grundsatz* é independente da vinculação proposicional: “Isso não poderia valer para uma proposição que tivesse uma certeza independente das demais proposições; se sua certeza é independente, então ela é certa mesmo se as outras não são certas. Por conseguinte, não estaria em geral vinculada com elas mediante a certeza. - Uma tal proposição, certa anteriormente à vinculação e independente dela, chama-se *proposição fundamental ou princípio*”: BWL, GA 1/2, 115-6 (trad. Fichte 1984., p. 13).

33. BWL, GA 1/2, 113-4 (trad. Fichte 1984, p. 12).

34. SKB, GA 1/7, 237 (trad. Fichte 1984, p. 233).
35. “De acordo com a teoria da coerência da justificação, também conhecida como coerentismo, uma crença ou conjunto de crenças é justificado, ou justificadamente mantido, apenas no caso de a crença ser coerente com um conjunto de crenças, o conjunto formar um sistema coerente ou alguma variação desses temas”: Olsson 2023.
36. *PHL*, II, 36, p. 21.
37. “A abordagem holística romântica, na qual as verdades emergem por recontextualização contínua, rejeita abordagens à verdade nas quais uma origem unitária supostamente conduz a um objetivo unitário”: Bowie 2002, p. 77.
38. *PHL*, I, 84, p. 12.
39. *KA*, XII, p. 3.
40. *BWL*, GA 1/2, 149 (trad. Fichte 1984, p. 33). Cf. Suzuki 1998, p. 128.
41. *PHL*, II, 193, p. 36. Cf. Suzuki 1998, pp. 126-7. Cf. *KA*, XII, p. 4.
42. “Fundacionalismo é uma visão sobre a estrutura da justificação (epistêmica) ou conhecimento. A tese do fundacionalista em resumo é que (a) existem algumas crenças “básicas” ou “fundacionais” que têm um status epistêmico positivo [...] sem depender de nenhuma outra crença para esse status, e (b) quaisquer outras crenças com um status epistêmico positivo devem depender, em última análise, de crenças fundamentais para esse status”: Hasan et al., 2022.
43. Schlegel 1967, p. 72.
44. Nassar 2014, p. 91.
45. *PHL*, BI, 2, p. 505.
46. Assim, apela-se a uma “imagem holística da justificação que não distingue entre crenças básicas ou fundamentais e não básicas ou derivadas, tratando antes todas as nossas crenças como membros iguais de uma ‘teia de crenças’”: Olsson 2023.
47. *A*, 43, p. 69.
48. *KA*, XII, p. 5.
49. *PHL*, BI, 31, p. 508. “A história da filosofia, eu disse, e o que é isso [...], mas o lado reverso [*Kehrseite*] interno, a metade espiritual de toda a humanidade em sua história de desenvolvimento, de acordo com o curso especial e notável que o homem tomou aqui em sua mais nobre disposição e poder ou qualidade, na busca pela verdade e (pelo) conhecimento da verdade, através de todos os tempos até o presente?”: Schlegel 1969, p. 313. “Começamos pela consciência e pelo infinito. Buscamos então as condições subjetivas necessárias para atingir a consciência do infinito. Tivemos que constituir isso, e assim chegamos à história do entendimento humano [*Geschichte des menschlichen Verstandes*]”: *KA*, XII, p. 17.
50. “[...] embora não conheçamos teoricamente a conexão contínua de toda a natureza, nós a conhecemos até onde nossa experiência se estende. Mas isso engloba até testemunhos ou suposições válidas que ligam o passado e o futuro ao presente. Limitar a experiência à esfera da própria intuição seria um egoísmo empírico espesso, de tipo teórico, ao qual a filosofia de Fichte muitas vezes beira”: *PHL*, B1, 32, p. 508.

51.PHL, 671, p. 86. Todavia, o antifundacionismo de Schlegel não se restringe apenas aos modelos dedutivo-geométricos, mas abrange também os empiristas, nos quais se pretende que o ‘datum’ possua algum tipo de validade/eficácia epistêmica independentemente da cadeia de razões. Conforme demonstra Beiser, para Schlegel, não é possível afirmar que isso [*that*] ocorre sem que se saiba ‘o que’ [*what*] ocorre – pressupondo-se, desde o início, uma conceituação do ocorrido. Cf. Beiser 2003, p. 125.

52.KA, XII, p. 93.

53. “Aquilo que se *pode saber* é o que é cabalmente e permanentemente certo para sempre; para quem essa certeza se revelou uma vez, ela permanece enquanto ele próprio permanecer”: Fichte 1984, p. 190.

54.PHL, I, 36, p. 7.

55. Figueiredo 2016, p. 51.

56. Frank 1996, p. 431.

57. PHL, II, 141, p. 32.

58. “O método correto, que realmente merece ser chamado assim, ou seja, o método da verdade (baseia-se) no processo muito simples de pensar e no desenvolvimento vivo dos pensamentos, onde uma coisa emerge [*hervorgeht*] da outra por si mesma e se desenvolve de dentro, mas tudo o que é estranho e perturbador permanece estritamente excluído; mas não nos parágrafos e frases numeradas e no esplendor externo de seu encadeamento aparentemente estrito, onde, em um exame mais atento, o elo individual em toda a cadeia de pensamento [*Gedankenkette*] é tão frequentemente encontrado morto e sem sentido [*nichtssagend*]”: Schlegel 1969, p. 315. O próprio Fichte reclamara, para a WL, um nível de evidência semelhante ao da geometria: Breazeale 2013, p. 273.

59. Schlegel 1969, p. 316.

60. Elizabeth 2007, p. 134.

61. Nassar 2014, p. 114. Wolff diz o seguinte sobre a natureza da ciência [*Wissenschaft*]: “E a habilidade de trazer à tona o que se afirma por razões indubitáveis e através de conclusões corretas é chamada de ciência [*Wissenschaft*]”: Wolff *Vernünfftige Gedanken von Gott*, pp. 218-19. *apud*. Leventhal 1994, pp. 205-6, *grifos nossos*.

62. “[...] a imaginação não ilude, mas dá a verdade e a única verdade possível”: GWL, GA 1/2, 368-9 (trad. Fichte 1984, p. 120). Cf. Gaspar 2015.

63. Gadamer 2008, p. 297. “Isto, por sua vez, significa que a relação entre a parte e o todo é ela própria baseada no processo e na transformação”: Nassar 2014, p. 134.

64.KA, XII, p. 94.

65. “O mundo assim constituído não é um reino de objetos fixos, mas sim um mundo no qual ‘verdades’ surgem pela combinação de diferentes articulações do que há”: Bowie 2002, 69. “A propósito, a verdade não é relativa no sentido que os relativistas contemporâneos querem que seja, ou seja, dependente de uma visão de mundo ou esquema conceitual específico. Em vez disso, Schlegel, assim como Novalis, defende uma teoria de coerência da verdade. Segundo isso, “o que se refere ao todo é verdadeiro”: Frank 1996, p. 416.

66. Beiser, 2003, p. 125.

67. Elizabeth 2007, p. 135. “[...] *a forma da Filosofia é infinita*”: KA, XII, p. 93.

68. KA , XII, p. 307.

69. KA , XII, p. 93.

70. Cf. Bowie 2002, p. 83.

71. PHL , BII, 15, p. 518.

AUTOR

ALEXSANDER FERREIRA

Die Neue Darstellung der Wissenschaftslehre als Bindeglied zwischen der *Grundlage* und den späten Fassungen der Wissenschaftslehre

Ives Radrizzani

1 **Abstract:**

- 2 The aim of this contribution is to defend two theses: 1) the whole of Fichte's output from the Jena period is underpinned by the effort to bridge the gap between theoretical and practical philosophy left open by Kant in criticism; the solution, fully developed in the second version of the system, consists of the theory of intersubjectivity (*Synthesis der Geisterwelt*) with the promotion of the categorical imperative as a theoretical principle and the idea of a substratum of the sensible world for the empirical world. 2) The substratum thesis anticipates the position of the later versions of the Doctrine of Science and contains in nucleo the articulation between the Absolute and its manifestation, legitimising a continuist reading of Fichte's work.

3 **Keywords:**

- 4 Intersubjectivity – Categorical Imperative – Ontology – Critical Philosophy – Society – Nature – The Absolute and his Manifestation
- 5 Kant setzt uns vor ein Problem. In der „Vorrede“ zur *Critik der reinen Vernunft* setzt er sich klar das Ziel, die Philosophie endlich auf den Weg zu einer Wissenschaft zu bringen, ¹ aber er hat nur Kritiken geliefert, die schwer zu einer Einheit zu bringen sind; der Autor selbst gibt in der „Einleitung“ zur *Critik der Urtheilskraft* zu, dass er eine Kluft zwischen den verschiedenen Teilen seiner Philosophie gelassen hat, ² und es ist eine berechtigte Frage, inwieweit die Dritte Kritik tatsächlich die gesuchte Brücke geschlagen hätte. Diese Absicht, Lücken, die als solche erkannt werden, zu schließen, zieht sich durch das gesamte *Opus postumum* ³ und scheint ein ständiges Anliegen des Autors gewesen zu sein, so dass die Frage, ob es Kant tatsächlich gelungen ist, die Philosophie auf den Weg einer Wissenschaft zu bringen, schwer zu

beantworten ist. Es scheint, dass er höchstens in der Lage war, verschiedene Systeme aufzustellen, die bloß nebeneinanderstehen und nicht zu einem System zusammengefasst sind, das von einem einzigen Prinzip abhängt. Seine Philosophie, die auf einer Analogie beruht, die selbst nicht fundiert ist, muss notwendigerweise eine Philosophie des Als ob bleiben, und diese unfundierte Analogie ist seine Achillesferse. Diese Feststellung wird insbesondere von Fichte getroffen. Sein grundlegendes Ziel ist es, die von Kant vergeblich gesuchte Brücke zu finden, d. h. die im Kantischen Kritizismus nur koordinierten Teile einem einzigen Prinzip unterzuordnen und so das von Karl Leonhard Reinhold in seiner Fundamentschrift skizzierte Programm einer Philosophie aus einem Stück zu vollenden. ⁴

6 Doch Fichte stellt uns vor ein anderes Problem. Das Streben nach Einheit, das seinem gesamten Unternehmen zugrunde liegt, tritt, in den zahllosen Darstellungen der Wissenschaftslehre, die sich im Laufe seines Weges ergeben, in zersplitteter Form auf. Jeder Interpret, der sich an die Auslegung des Fichteschen Korpus wagt, sieht sich mit der schwierigen Frage nach der Kontinuität seines Werkes konfrontiert. Wenn es Fichte gelungen sein sollte, die gestellte Aufgabe zu erfüllen, dürfte es möglich sein, das wissenschaftliche Werk zu identifizieren, in dem er sein Ziel erreicht hat. Und was ist das? Die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, die er aus finanziellen Gründen neu herausgeben musste? Der zweite Vortrag von 1804? Eine der späten Fassungen der Wissenschaftslehre?

7 Die Vielzahl der Versionen seines Systems – Günter Zöllner zählte 17 ⁵ – ist eine bewusste Strategie des Autors, um die Form vom Inhalt zu trennen. Eine solche Strategie stellt den Exegeten vor große Schwierigkeiten, denn kann man die Form ändern, ohne dass sich dies auf den Inhalt auswirkt? Die Experten hielten es für richtig, Fichte in einen Fichte der Jenaer Zeit, den „jungen“ Fichte, und einen späten Fichte, den der Berliner Zeit, zu zerlegen. Mein Freund Gaetano Rametta ist der Meinung, dass man es nicht dabei belassen sollte und spricht von einem dritten Fichte, einem mittleren Fichte.

⁶ Aber wo soll man eine Grenze ziehen, und nach welchen Kriterien? Um weiter in diese Richtung zu gehen, wäre es nicht etwa sinnvoll, die einzelnen Schritte noch zu vervielfachen oder sogar innerhalb eines Werkes zu zerlegen? Ein berühmtes Beispiel ist die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, deren Teile nicht zur gleichen Zeit geschrieben wurden und die im Abstand von einem Jahr veröffentlicht wurden. Jacobi, der geglaubt hatte, er könne dem theoretischen Teil zustimmen, der die Unabhängigkeit des Ich vom Nicht-Ich aufstellte, wandte sich nach der Lektüre des praktischen Teils, der die Autonomie des Ich gegenüber dem Nicht-Ich wiederherstellte, mit Entsetzen von diesem Werk ab, da er der Meinung war, dass sich der Blickwinkel völlig verändert hatte. ⁷

- 8 Wird aber der Begriff von Werk dem Fichteschen Unternehmen gerecht, das durch die absichtliche Vervielfachung der Darstellungen eindeutig auf eine Verflüssigung des Denkens abzielt, indem er in einem prometheischen Bemühen, die Arbeit unermüdlich neu zu starten, versucht, jedes Verharren im Buchstaben zu vermeiden? Fichtes Schreiben, eine Übung, die auf reine Performativität abzielt, besteht aus Versuch und Irrtum, aus Sackgassen, aus der Erkundung von Wegen, die immer wieder verlassen werden – ein Denken in Bewegung, das jede Versteinerung verabscheut, eine Dialektik, die ständig nach dem kleinsten Fehler Ausschau hält und nicht zögert, die erreichten Zwischenergebnissen zu revidieren – ein Schreiben, das das Gegenteil eines Rezeptbuchs ist, das eine Reihe von vorgefertigten Gedanken enthält und sich in Ergebnissen erschöpft.
- 9 Welche Methode sollte man anwenden, um den Sinn zu entschlüsseln? Fichte selbst, der sich zu einem Zeitpunkt an Reinhold wandte, als dieser mühsam einen Zugang zur Wissenschaftslehre suchte, gab seinem Gesprächspartner einen wertvollen Hinweis, indem er drei Ebenen unterschied: die Intuition, den Begriff und die Sprache. „Das, was ich mittheilen will, ist etwas, das gar nicht gesagt, noch begriffen, sondern nur angeschaut werden kann: was ich sage, soll nichts weiter thun, als den Leser so leiten, daß die begehrte Anschauung sich in ihm bilde. Wer meine Schriften studieren will, dem rathe ich, Worte Worte seyn zu lassen“ ⁸. Die Philosophie bei Fichte beruht auf einer grundlegenden Intuition, die aufgrund der Diskursivität des menschlichen Denkens in Begriffe gefasst werden muss, welche wiederum, um kommuniziert zu werden, in der Sprache ausgedrückt werden müssen. Fichtes Rat folgend, sollte sich der Interpret weder durch die Terminologie noch durch den verwendeten Begriffsapparat irritieren lassen, sondern versuchen, über die sprachlichen und begrifflichen Hürden hinweg sich einer grundlegenden Intuition öffnen, die das gesamte philosophische Unternehmen tragen soll, d. h. um mit Fichte zu sprechen, sich bemühen, hinter dem Buchstaben, auf den er zurückgreifen muss, wenn er nur kommunizieren will, den Geist herauszufinden, der die gesamte Ausarbeitung des Systems getragen hat. Die Frage nach der Einheit bringt uns aber wieder zu dem Ausgangspunkt zurück: Ist dieser Geist derselbe geblieben oder hat er sich im Laufe der Darstellungen so weit entwickelt, dass der Korpus in verschiedene Phasen unterteilt werden muss?
- 10 Der Standpunkt, den wir vertreten, ist der von Fichte selbst beanspruchte, der trotz der Interpretationen seiner Gegner, insbesondere Schelling, immer die Kontinuität seines Unternehmens betonte. Unser Vortrag schreibt sich in dieser exegetischen Linie. Wir werden uns bemühen, die Kontinuität des Fichteschen Anliegens deutlich zu machen. Unsere These ist, dass die *Wissenschaftslehre nova methodo* das notwendige Bindeglied darstellt um die

Organizität der Entwicklung der Wissenschaftslehre zu verstehen und die verschiedenen Darstellungen auf den Ausdruck einer einzigen Vision zurückzuführen.

- 11 Wir werden in zwei Schritten vorgehen. zunächst werden wir versuchen, die verschiedenen Produktionen aus der Jenaer Zeit unter einem Projekt zusammenzufassen. Dann werden wir die Beziehung zwischen der *Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* und den späteren Versionen der Wissenschaftslehre untersuchen.

1) Die Einheit von Fichtes Produktionen aus der Jenaer Zeit

- 12 Der Einheitspunkt, auf den alle Bemühungen des Fichte der Jenaer Zeit zurückzuführen sind, ist die Suche nach einer Lösung für die vermeintliche Unvollständigkeit des Kantischen Kritizismus. Schon sehr früh, seit 1790, beschäftigt sich Fichte intensiv mit der *Kritik der Urtheilskraft*. Im Nachlass sind seine Notizen aufbewahrt, die er sich machte, um einen Kommentar zu diesem Werk zu verfassen, ein Vorhaben, das nie verwirklicht wurde, das aber ein beredtes Zeugnis für die große Aufmerksamkeit ist, die er diesem Werk widmete,⁹ eine Aufmerksamkeit, die er weder der Ersten, noch der Zweiten Kritik widmete, trotz aller Begeisterung, welche bekanntlich die Lektüre letzterer Kritik in ihm hervorgerufen hatte. Schon früh kam er zu dem Schluss, dass die Lösung, die Kant versuchte, um die Lücke zu schließen, unzureichend sei. Bereits in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* betont er die Mangelhaftigkeit von Kants Position in Bezug auf die Intersubjektivität.¹⁰ Was aber mit der Frage der Intersubjektivität auf dem Spiel steht, ist genau die Verbindung zwischen Theorie und Praxis, das Bindeglied, das die verschiedenen Teile des Kantischen Kritizismus miteinander verbinden würde. Kants vage skizzierter Versuch in § 64 der Dritten Kritik, in der sinnlichen Welt die Spur eines vernünftigen Wesens (*vestigium hominis video*) zu identifizieren,¹¹ wird als „seicht und unbefriedigend“ zurückgewiesen,¹² und Fichte kündigt bereits in dieser Popularschrift sein Vorhaben an, weiter als Kant zu gehen und das diagnostizierte Defizit zu beheben. In der *Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, die gemeinhin als *Wissenschaftslehre nova methodo* bezeichnet wird, charakterisierte er die fehlende Lösung der Frage nach der Annahme des Daseins anderer als den „auffallendsten Beweis“ der Unvollständigkeit der Kantischen Philosophie.¹³ Die enorme Förderung der intersubjektiven Thematik, die er in seiner Jenaer Zeit leistet, wird ganz von dem Bestreben getragen, den Kritizismus zu vollenden.
- 13 In der ersten Fassung seines Systems verfügt Fichte noch nicht über alle Elemente der Antwort. Es ist unterschiedslos nur vom Nicht-Ich die Rede und

dieses ist noch nicht in Natur und Gesellschaft zerlegt. Aber es ist bereits ein entscheidender Schritt in Richtung der Lösung getan, die er in den nachfolgenden Werken, der *Grundlage des Naturrechts* und vor allem der *Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, umsetzen wird. Der Begriff von Anstoß enthält bereits den Keim der Aufforderungslehre,¹⁴ die in den späteren Werken eine entscheidende Rolle spielen wird. Mit dem Anstoß entwickelt Fichte ein Modell, das es ermöglicht, einen Einfluß von außen zu erklären, ohne die dogmatische These einer kausalen Einwirkung von außen zu implizieren, und gleichzeitig die Absolutheit des Ichs zu bewahren. Die Frage der Beziehung zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, die bei Kant trotz aller Vermittlungsbemühungen durch eine Kluft getrennt bleiben, wird aber in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* noch nicht frontal thematisiert, und eine ganze Reifungsarbeit wird für Fichte notwendig sein, um die Früchte der in dieser ersten Fassung der Wissenschaftslehre skizzierten Lösung zu nutzen, um die Lücke zu füllen, die bei Kant noch bestehen würde.

- 14 Ein weiterer Schritt wird in der *Grundlage des Naturrechts* mit der Aufforderungslehre getan, die die Funktion hat, die bereits in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* angeprangerte Lücke auszufüllen, indem sie einen Beweis für die Annahme des Daseins anderer liefert, das als transzendente Möglichkeitsbedingung des Selbstbewusstseins abgeleitet wird.¹⁵ Die Aufforderungstheorie liefert auf diese Weise die notwendige Voraussetzung für die Entwicklung einer Rechtsphilosophie, die bereits in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* gefordert wurde. Die Tragweite dieser Lösung bleibt in dieser untergeordneten Disziplin jedoch begrenzt. Es geht lediglich darum, die notwendige Voraussetzung für die Entwicklung des Rechts zu schaffen, und die Beziehung dieser Lehre zu der entscheidenden Frage, die Fichte beschäftigt, nämlich der nach dem Übergang zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, wird nicht ausdrücklich thematisiert.
- 15 Den entscheidenden Schritt, der Fichte zu der von Beginn der Jenaer Zeit an gesuchten Lösung führt, bringt die *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre*. In dieser Fassung, im Gegensatz zu dem Titel, der gewöhnlich für sie verwendet wird – ein Titel, der, das sei hier angemerkt, nicht von Fichte stammt und irreführend ist –, betrifft die Neuheit keineswegs nur die Methode, sondern auch den Inhalt. Fichte stellt dies unmissverständlich klar: „seit der ersten Bearbeitung [= der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*] [sind] die Prinzipien weiter fortgeführt worden“¹⁶. Worin die angekündigte inhaltliche Neuerung besteht, ist leicht zu identifizieren. Es handelt sich um die Integration der inzwischen in der untergeordneten Disziplin der Rechtslehre erzielten Aufforderungstheorie, die mit der Spezifikation des

Themas des „Anstoßes“ in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ¹⁷ einen wesentlichen Beitrag zur Lösung der in der *Bestimmung des Gelehrten* aufgeworfenen Frage nach dem Grund der Annahme von Vernunftwesen außer mir beisteuert. ¹⁸ Auf diese Neuerung deutet Fichte selbst an einer methodologisch bedeutsamen Stelle hin: er behauptet nämlich, es gebe zwischen „der gegenwärtigen Darstellung der Wissenschaftslehre“ [= der *Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*] und der „gedruckten“ [= der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*], eine Verschiebung des „Hauptzwecks“ der Untersuchung: „In dieser war nach Veranlassung damaliger Zeitumstände der Hauptzweck zu zeigen, all unser Bewußtseyn habe seinen Grund in unsern Denkgesetzen, welches immer wahr bleibt. Durch gegenwärtige Darstellung aber erhalten wir zugleich ein festes Substrat der intelligiblen Welt für die empirische.“ ¹⁹ Aus diesem Zitat geht hervor, dass die erwähnte Fortführung der Prinzipien in der neuen Fassung des Systems darin bestanden habe, unter Beibehaltung der Ergebnisse der ersten Fassung nun der empirischen Welt ein festes Substrat zugesichert zu haben, an welchem es, wenigstens rückblickend, der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* gemangelt habe. Dieses Substrat ist das Geisterreich, oder, wie es Fichte in einem wichtigen Brief an Schelling nennt, die Synthesis der Geisterwelt. ²⁰ Nun bietet dieses Substrat gerade Fichtes Lösungsversuch, die Kluft zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem zu überbrücken und dem Kritizismus die Vollendung zu verschaffen, an der es nach seiner Diagnose bei Kant gemangelt habe. Mit diesem wichtigen Ergebnis bildet die *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* den Höhepunkt von Fichtes Schaffen aus der Jenaer Zeit, sie bietet eine Lösung für das Problem, das sein ganzes Streben in dieser Periode vorangetrieben hat, sie erreicht das Ziel, auf welches sein ganzes Unternehmen zugesteuert war.

- 16 Als Ergebnis dieses ersten Teils ist festzuhalten, dass die Fichtesche Produktion der Jenaer Zeit trotz der unbestreitbaren Entwicklungen, die sich in ihr vollziehen, eine bemerkenswerte organische Einheit aufweist. Sie ist ganz von dem Vorhaben geleitet, den Kantischen Kritizismus zu vervollständigen und eine Verbindung zwischen den drei Kritiken zu finden. Die Lösung besteht darin, das Soll, den kategorischen Imperativ Kants, zu einem theoretischen Prinzip zu erheben und die intelligible und die sinnliche Welt durch die Aufforderung miteinander zu verbinden.
- 17 Die Frage, die ich im zweiten Teil dieses Vortrags zu beantworten versuchen werde, ist, ob dieser Einheitspunkt auch für die späteren Versionen der Wissenschaftslehre gilt. Der Atheismusstreit markiert einen Bruch in Fichtes Karriere. Unbestreitbar ist, dass sich der Schwerpunkt von Fichtes Philosophie nach der Beschuldigung des Nihilismus und dem Aufstieg der Naturphilosophie verschiebt. Nach 1800 verliert der Bezug zu Kant an

Bedeutung. Neue philosophische Herausforderungen zeichnen sich ab, neue Zielscheiben treten hervor, neue Kommunikationsstrategien sollen entwickelt werden. Die Frage ist, ob diese zumindest sehr sichtbaren Veränderungen, die mit der Berücksichtigung einer neuen Konstellation verbunden sind, eine Veränderung der Position selbst implizieren.

2) Die Verbindung zwischen der Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre und den späteren Versionen des Systems

- 18 Um weiter voranzukommen, muss der systematische Einsatz der Einführung des Substrats der *intelligiblen* Welt für die empirische präzisiert werden. Die *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* endet mit einer fünffachen Synthese, in deren Mittelpunkt das Ich steht, das sich in der idealen Reihe als bestimmtes Individuum gegenüber dem Bestimmbaren der Gesellschaft und in der realen Reihe als bestimmter Leib gegenüber dem Bestimmbaren der Natur befindet, wobei alle Bestandteile dieser Synthese in Wirkungsbeziehung zueinanderstehen. Das Ich des gemeinen Bewusstseins – welches das Ich ist, das der Philosoph am Ende der künstlichen Genese des Bewusstseins wiederfinden soll, die er durch die Zusammensetzung der verschiedenen, zuvor erschöpfend abgeleiteten, transzendentalen Bedingungen des Bewusstseins vornimmt – das Ich des allgemeinen Bewusstseins oder das individuelle Ich steht immer einer Natur und einer Gesellschaft gegenüber. Die *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* begründet eine soziale Ontologie und eine Ontologie der Natur, deren transzendente Genese sie hervorbringt. Aus transzendentaler Sicht sind die verschiedenen Bestandteile der fünffachen Synthese das Produkt der Versinnlichung des reinen Willens, der am Ende der Ableitung der transzendentalen Bedingungen des Bewusstseins als dessen höchste Bedingung identifiziert wurde. Um eine Terminologie zu verwenden, die Fichte noch nicht gebraucht, sind sie dessen Erscheinung oder Schema. Hier finden wir bereits eine wichtige Unterscheidung, die auch die späteren Fassungen der Wissenschaftslehre prägen wird: die Unterscheidung zwischen dem Absoluten und seiner Manifestation. Der zweite Teil der *Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, der sich mit der Versinnlichung des reinen Willens befasst, handelt von der Verbindung zwischen dem Absoluten und seiner Manifestation.
- 19 Und das ist noch nicht alles: Mit dem Thema des Substrats finden wir bereits eine Hierarchisierung innerhalb der Manifestation, wobei das Intelligible als Träger des Empirischen verstanden wird. In der *Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* ist die Unterscheidung zwischen Schema 1 und Schema 2, die die späteren Versionen der Wissenschaftslehre strukturiert, bereits präsent, auch wenn das Thema nur angedeutet wird. Die Neufassung der

Wissenschaftslehre weist bereits eine dreistufige Struktur auf mit 1) dem Absoluten, 2) seiner Manifestation in dem, was Fichte die Geisterwelt nennt, und schließlich 3) diese intelligible Welt wird selbst als Träger der Natur begriffen. In der *Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* finden wir bereits die Struktur, die die späteren Versionen der Wissenschaftslehre prägen wird. Diese Fassung der Wissenschaftslehre bietet in der Tat dank des systematischen Fortschritts bei der Entwicklung der Prinzipien das fehlende Bindeglied, um die gesamte Fichtesche Produktion in ihrer Einheit zu verstehen.

NOTAS

1. KrV, B XIV f. (AA III, 11).

2. „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freyheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweyte keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freyheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freyheitsgesetzen zusammenstimme. – Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Uebersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freyheitsbegriff practisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch practisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen, zu der nach Principien der anderen, möglich macht.“ (KdU, XIXf.; AA V, 175f.)

3. Vgl. dazu auch die Briefe von Kant an Christian Garve vom 21.9.1798 bzw. von Kant an Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter vom 19.10.1798, in welchen Kant ausdrücklich von einer „Lücke“ spricht (AA 12, S. 257 bzw. 258). Im Brief an Garve bekennt Kant, dass er bei der Perspektive, die Aufgabe möglicherweise nicht bewältigen zu können, erkannte Lücken in seiner Philosophie zu schließen, einen „Tantalischen Schmerz“ verspüre (ebd. S. 257).

4. Karl Leonhard Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, Jena, 1791, insb. S. 68–72 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. M. Bondeli unter Mitwirkung von S. Imhof, Basel, Schwabe, 2011, 45–47).

5. Günter Zöllner, „Parallellleben. Fichte und Beethoven“, in: Ives Radrizzani (Hg.): *Fichte und die Kunst, Fichte-Studien*, Bd. 41, 2014, S. 279–301; 293.
6. Gaetano Rametta, *Le Strutture Speculative della Dottrina della Scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801–1807*, Genova, 1995, vgl. z. B. S. 194.
7. Friedrich Heinrich Jacobi, *Denkbücher*, Kladde VII, 29: „Das Fichtesche System konnte nicht bestehen, weil im zweiten Teile bewiesen wurde, daß der erste nicht wahr sei.“
8. Brief von Fichte an Reinhold vom 2.7.1795, GA III/2, 344.
9. [Versuch eines erklärenden Auzugs aus Kants Kritik der Urteilskraft], GA II/1, 325–373.
10. BdG, GA I/3, 34f.
11. KdU 281f.; AA V, 370.
12. BdG, GA I/3, 34. Vgl. ebd. S. 34 f.: „Die Erfahrung kann höchstens lehren, daß Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, daß die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seyen; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung. [...] Was den Charakter der Zweckmäßigkeit trägt, kann einen vernünftigen Urheber haben [...]. Aber dieses Merkmal ist zweideutig: Übereinstimmung des Mannichfaltigen zur Einheit ist der Charakter der Zweckmäßigkeit, aber es gibt mehrere Arten dieser Übereinstimmung, die sich aus bloßen Naturgesetzen, – eben nicht aus mechanischen, aber doch aus organischen – erklären lassen; mithin bedürfen wir noch eines Merkmals, um aus einer gewissen Erfahrung mit Überzeugung auf eine vernünftige Ursache schließen zu können.“
13. J. G. Fichte, *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre, oder die sogenannte Wissenschaftslehre nova methodo (1796–1799)*, Teilband I, hg. v. Maurizio Maria Malimpensa u. Ives Radrizzani, unter Mitwirkung v. Lei Zhu, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann holzboog, 2025, S. 190 (WLnM-K, GA IV/3, 446).
14. Zum Thema der Aufforderungstheorie als weitere Spezifikation der Theorie des Anstoßes vgl. schon Aldo Masullo, *La comunità come fondamento*, op. cit., S. 152: „La teoria dell’urto (Anstoss) trova [...] una sua specificazione nella teoria dell’invito (Aufforderung)“. Vgl. ferner Pierre-Philippe Druet, „L’Anstoss‘ fichtéen: essai d’élucidation d’une métaphore“, in *Revue philosophique de Louvain*, 70 (1972), S. 384–392, und meinen Aufsatz „Paradigmenwechsel in der Philosophie der Modernität: vom cartesianischen Cogito zum fichteschen Dialego. – Identität und Alterität bei Fichte“, in Giampiero Basile / Manja Kisner / Ansgar Lyssy / Michael Bastian Weiss (Hg.): *Das Selbst und die Welt – Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie – Festschrift für Günter Zöllner*, Würzburg 2019, S. 159–166.
15. Vgl. insbesondere den § 3, „Zweiter Lehrsatz. Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen“, GNR, GA I/3, 340–348.
16. WLnM-K, GA IV/3, 329.
17. GWL, GA I/2, insbes. S. 353–357.

18. Vgl. oben Anm. 14.

19. WLn^m-H, GA IV/2, 150.

20. In einem Brief an Schelling vom 31.5–7.8.1801 schreibt Fichte: „Es fehlt der Wissenschaftslehre durchaus nicht in den Prinzipien; wohl aber fehlt es ihr an Vollendung; die höchste Synthesis nemlich ist noch nicht gemacht, die Synthesis der Geisterwelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus.“ (vgl. oben S. 45). Was Fichte mit der „Synthesis der Geisterwelt“ im Sinne hat, ist an der Stelle nicht eindeutig zu entnehmen. Bezieht man sie auf die fünffache Synthesis, welche die tragende Struktur der *WL nova methodo* ausmacht, dann könnte diese Stelle als Hinweis gedeutet werden, dass Fichtes Absicht, die *WL nova methodo* herauszugeben, eben durch den Atheismusstreit ins Stocken geraten war.

AUTOR

IVES RADRIZZANI

 **IDREF** : <https://idref.fr/030470838>

 **ORCID** : <https://orcid.org/0000-0001-8015-666X>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/265601451>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/00000000382430030>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12187936f>

Bayerische Akademie der Wissenschaften

Die Selbstsetzung des Wissens in der Wissenschaftslehre . Zur Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Darstellungen

Thomas Sören Hoffmann

„Auch in der Wissenschaft kann man das absolute
nicht außer sich anschauen, sondern man muß
in eigener Person dasselbe seyn und Leben“

WL 1801, Einl. (GA II/6,132)

- ¹ Fichte hat, wie wir wissen, sein philosophisches Hauptprojekt, die „Wissenschaftslehre“, in – je nach Zählung – etwa 16 verschiedenen Versionen ¹ präsentiert, was unmittelbar die Frage nach der *Einheit* des *einen* Gedankens in der entsprechenden, durchaus auffallenden (und möglicherweise sogar un abgeschlossenen ²) Vielheit seiner Manifestationen nahelegt. Es ist zwar durchaus nichts Ungewöhnliches, daß Philosophen selbst weithin ausgereifte eigene Hauptwerke einer auch inhaltlichen Revision unterziehen, was im einzelnen zu durchaus markanten Änderungen führen kann – denken wir dazu nur etwa an die zwei in Teilen konkurrierenden Staatsentwürfe Platons, an die beiden Auflagen von Kants erster Kritik oder auch an die drei Versionen der Hegelschen *Enzyklopädie* . Dennoch ist der Fall Fichtes ein ganz anderer, denn Fichte hat sich durchaus nicht darauf beschränkt, wie Kant die einmal errichtete Architektur eines Werkes um einzelne Partien zu ergänzen, andere zu revidieren, und er hat auch nicht, wie Platon, ein gegebenes Grundkonzept in dem ein oder anderen Punkt moderater oder ausgearbeiteter aussehen lassen bzw. dieses Konzept schlicht auf einen anderen Ton gestimmt. Der Fall Fichtes ist der Fall eines Autors, der in 16 neuen Anläufen fast jedesmal gewissermaßen von vorne beginnt, der in diesen 16 neuen Anläufen auch nicht nur dies oder das auch in didaktischer Hinsicht verbessern wollte, sondern der jedesmal aufs Ganze ging und dabei auch jedesmal das, was anders oder neu war, eben aus diesem Ganzen heraus neu entstehen ließ. Man stelle sich für einen Moment vor, Descartes hätte die *Meditationes* , Hegel die *Phänomenologie des Geistes* oder

Heidegger *Sein und Zeit* sechzehnmal neu vorgelegt – und wird nicht umhinkommen, dies auch dann nicht für eine besonders überzeugende Vorstellung zu halten, wenn man in Rechnung stellt, daß abgesehen von der GWL Fichte seine neuen Anläufe ausschließlich in Gestalt von Vorlesungen präsentiert hat, bei denen zwar gelegentlich auch an eine Drucklegung gedacht war, ohne daß diese dann auch erfolgt wäre – wir sehen hier von dem Sonderfall der 46 Seiten umfassenden Broschüre *Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt* ab, mit der unser Autor die Schlußvorlesung der WL von 1810 erklärtermaßen zum Zwecke der „Uebersicht des Ganzen bei der Wiederholung“ ³ publiziert hat, also dem Lesepublikum keineswegs die „Wissenschaftslehre letzter Hand“ als ganze vorlegen wollte. Am ehesten noch könnte man den Fall Fichtes, d.h. den Fall einer rastlosen Neubearbeitung eines immer gleichen Projekts, mit den verschiedenen Versionen der *Naturphilosophie* des jungen Schelling vergleichen – aber doch auch das nur „am ehesten“, denn der Autor, der in diesem Fall nach Hegels Worten „seine Ausbildung vor dem Publikum gemacht“ ⁴ hat, reicht doch kaum an den Wissenschaftslehrer heran, bei dem das jeweilig neue Aufs-Ganze-Gehen eher wenig mit seinem persönlichen Bildungsfortschritt, dafür aber sehr viel mit jeweils neu und *actu* sich aufzwingender Evidenz und Intensität der vorgetragenen philosophischen Einsicht zu tun hat – und bei dem vor allem auch kein abrupter *Abbruch* der einen, „monoman“ durchgehaltenen Bemühung um das sich selbst als adäquat wissende Wissen vom Wissen vorkommen konnte, wie er sich bei Schelling mit seinem Absprung in die „positive Philosophie“ seit der Weltalterphilosophie findet. Und auch unter einem anderen Gesichtspunkt bestätigt sich die Sonderstellung der WL: der durchgreifend-kontinuierlichen Revision oder Neufassung des Kernprojekts seiner Philosophie entspricht bei Fichte kein ähnlich energischer Revisionismus in Beziehung auf die „angewandten“ Zweige der Philosophie; das Prinzip der konsequenten, von vorne anfangenden Neubearbeitung betrifft mithin nicht durchgängig alle Ebenen von Fichtes Denkens, sondern eben vor allem das philosophische „Kerngeschäft“, die *Wissenschaftslehre*, damit aber das eigentliche Zentrum seines Philosophierens – wir können unschwer feststellen, daß es bei Fichte nur zwei, nicht 16 *Rechtslehren* gibt, und diese beiden dabei einander auch viel näher stehen als wir es in den meisten Fällen von den verschiedenen Versionen der WL behaupten können; das gleiche gilt von der *Sittenlehre*, ähnliches von den Beiträgen zur Geschichtsphilosophie und Zeitkritik und so fort – was wiederum heißt: die permanente Änderung in der Darstellung des eigentlichen „Kraftzentrums“ der Fichteschen Philosophie, also der WL, war mit einer relativen Konstanz ihrer *Anwendungen* offenbar kompatibel; sie mußte den jeweiligen

Vorstellungsrahmen, um den es beim Recht, bei der Sitte, bei der Geschichte oder auch der „Aszetik“ geht, gar nicht unbedingt sprengen. Für uns kommt es dann aber nur um so mehr darauf an, zu verstehen, was es mit diesem „Dauerrevisionismus“ in Bezug auf den Systemkern bei Fichte auf sich hat, was ihn am Ende *in der Sache* und notwendig mit dem Projekt „WL“ verbindet und was wir entsprechend gerade an ihm über dieses Projekt lernen und erkennen können. Ein hier noch bedeutsam werdender Punkt ist mit dem Stichwort „Selbstsetzung des Wissens“ im Titel dieses Beitrags bereits angesprochen; die Erwähnung dieses Punktes mag uns vorab darauf hinweisen, daß es in der WL niemals um ein nur gesetztes, positiv werdendes Wissen gehen kann, sondern in letzter Instanz immer um ein sich selbst setzendes Wissen gehen muß, das in diesem Moment der – letztlich absoluten – Selbstsetzung auch erkannt und zur Geltung gebracht werden soll. Wir wollen in der Folge aufzuzeigen versuchen, daß es bei Fichte am Ende immer das Verhältnis zwischen dem im subjektiv-philosophischen Wissen erzeugten und *gesetzten* Wissen auf der einen Seite, dem sich *rein selbst setzenden* und auch selbst wissenden *absoluten* Wissen auf der anderen Seite ist, um dessen Näherbestimmung es in der WL geht; am Ende muß dabei immer eine Reduktion des subjektiv-philosophischen auf das absolute Wissen denkbar sein, kraft derer die WL (wie Fichte es in deren letzter Fassung im Jahre 1814 ausgedrückt hat) „vollendete, organische Einheit des Blicks, / Ein einziges Gesicht, Evidenz, Einleuchten“ ist. ⁵ Keine WL, die nicht in „vollendeter, organischer Einheit des Gesichts, in Evidenz und Einleuchten“ endet, hat ihr Ziel erreicht – anders: keine WL, in der das absolute Wissen nicht in genau diesem Sinne lebendiger, vibrierender Evidenz *Ereignis* geworden ist, ist eine in der Tat schon abgeschlossene WL: „unabgeschlossen“ ist alles subjektiv-philosophische Wissen, das noch über sich hinaus auf das Ereignis der Evidenz verweist, „abgeschlossen“ ist der sich „organisch“ selbst schließende Kreis der Evidenz, ist der sich selbst erblickende Blick des „absoluten“, nicht mehr abstrakt außenwendigen, suchenden Wissens. Insoweit mag das „Problem“ des Revisionismus darin begründet sein, daß die faktische Koinzidenz von subjektiv-philosophischem und absolutem Wissen in der „vollendeten, organischen Einheit des Blicks“ zwar als notwendig zu erreichen postuliert, über sie aus prinzipiellen Gründen aber nicht *verfügt*, sie nicht einfach „konserviert“ werden kann. Thetisch zusammengefaßt: der Abschluß der WL im sich in der Tat erfüllenden, sich selbst setzenden und in einem „einzigem Gesicht“ darstellenden absoluten Wissen ist Ereignis, für das die WL selbst eine Bereitung, nicht schon der unmittelbar garantierte Zugang ist. In dem folgenden ersten Hauptabschnitt werden wir zumindest im Blick auf einige ausgewählte Etappen die Abfolge der verschiedenen Wissenschaftslehren Revue passieren lassen und dies insbesondere im Blick

auf das zunehmende Bewußtsein der Differenz zwischen philosophischem und absolutem Wissen, dann aber auch ihres konkreten Verhältnisses zueinander tun. Im nachfolgenden zweiten Hauptteil werden wir uns der Thematik des sich selbst setzenden Wissens in systematischer Absicht nähern und in diesem Zusammenhang auch die Frage nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Wissenschaftslehren zu beantworten versuchen.

I Zwei Weisen des Wissens

- 2 Wir eröffnen den ersten Gang unserer konkreteren Überlegungen mit einem Vorschlag zur Markierung der auf besondere Weise zäsurbildenden Etappen in der Abfolge der 16 (wenn nicht mehr) Versionen der WL! Wir haben uns in der Hinführung auf die Thematik, um die es hier gehen soll, bereits auf den Unterschied von subjektiv-philosophischem Wissen und seiner positiven Gestalt überhaupt und einem im eigentlichen Sinne absoluten Wissen bezogen und werden auch weiterhin davon ausgehen, daß die Differenz zwischen beiden Wissensweisen von grundlegender Bedeutung für die Entfaltung der WL ist. Das absolute Wissen ist bei Fichte Thema seit der *Darstellung der WL* von 1801/02; ich verweise hier auf die §§ 5-22 des ersten Teils dieses Textes und zitiere dazu nur eine der näheren Bestimmungen dieses (absoluten) Wissens, die da lautet:
- 3 „Das Wissen ist ein *für sich* seyn, und *in sich* seyn, und in sich wohnen, und walten, und schalten. Dieses *Fürsichseyn* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das absolute, substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches“. ⁶
- 4 Die Verweise auf die Bezüge des absoluten Wissens zu den Themen Sein, Licht oder Sehen macht so gleich deutlich, daß hier zumindest *in nuce* auch schon Hauptthemen der Spätphilosophie Fichtes angelegt sind, was in jedem Fall dafür spricht, daß der WL von 1801/02 eben eine klar zäsurbildende Rolle zukommt ⁷. Das bedeutet für die Zeit vor 1801, daß wir es hier insoweit noch mit – gemessen an dem späteren Stand – unvollendeten Formen der Argumentation zu tun haben, besser: mit Argumentationsweisen der WL, die sich allein auf die methodische Entfaltung eines bestimmten subjektiv-philosophischen Wissens stützen, das seiner Struktur nach immer nur ein gegenständliches, endliches „Wissen von“ sein kann, allenfalls auch ein setzendes, aber kein sich selbst setzendes – den Akt seines Setzens aus sich selbst heraus freisetzendes – Wissen ist. Man mag sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß Fichte im Rückblick mit der GWL alles andere als zufrieden war, sie vielmehr ausdrücklich als „unvollendet“ erklärt ⁸ und ihre Mängel dabei zwar auch, aber keineswegs *nur* auf ungünstige äußere Umstände, so vor allem den Zeitdruck während der Drucklegung,

zurückgeführt hat ⁹. Fichte hat sich über diesen Punkt unter anderem Reinhold gegenüber geäußert, den er darauf hinwies, daß die GWL „neben Vorlesungen ... und neben tausenderlei sehr heterogenen Beschäftigungen“ „zusammengeschrieben“ worden sei, was fast den Eindruck erweckt, als würde sie seiner rückblickenden Einsicht nach zu sehr der inneren Einheit ermangeln und entsprechend zu wenig aus einem sich durchhaltenden Gesichtspunkt heraus entstanden sein ¹⁰. Am 31. Januar 1801 jedoch nennt Fichte darüber hinaus, aus Berlin an den Kieler Studenten der Theologie Friedrich Johannsen schreibend, auch einen nochmals grundlegenden Mangel: er bemerkt, daß die „gedruckte Wissenschaftslehre“, also die GWL, „zu viele Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophieren, der sie der Zeit nach folgte“, enthalte; sie werde „dadurch undeutlicher, als eine Darstellung des transscendentalen Idealismus zu seyn bedarf“ ¹¹. Schon, weil im Zusammenhang dieses Briefes eine ebenso kurze wie harsche Abfertigung Reinholds zu finden ist, können wir vermuten, daß „die Spuren des [Entstehungs-]Zeitraums“, von denen Fichte hier spricht, nicht zuletzt die Spuren der *Vorstellungsphilosophie* und überhaupt die einer noch vermögenspsychologisch ansetzenden Transzendentalphilosophie sein könnten, die Fichte selbst auf der Stufe der GWL ja noch keineswegs ganz überwunden hat und welche er erst im Gang der Weiterentwicklung der WL immer mehr ablegen wird. Es wäre jedenfalls kein Wunder, wenn Fichte gerade im Jahr der Zäsur 1801, sich von einer Darstellungsform verabschiedet hätte, die noch keinen Begriff des absoluten Wissens und der in diesem Begriff liegenden Horizonterweiterung kannte und die so auch nicht den Dualismus zwischen subjektiv-philosophischem und eigentlich absolutem Wissen in den Blick nehmen konnte, in dessen Überwindung, wie sich je länger, je mehr zeigen wird, dann allererst auch der Zugang zum Problem der höchsten und letzten Einheit alles Wissens liegen wird.

- 5 Übrigens hat Fichte die generelle Defizienz eines nur erst subjektiv-philosophischen, noch nicht auf das im Vollsinn absolute Wissen bezogenen Wissens in der „Einleitung“ zur WL von 1801/02 auch noch im Sinne einer gleichsam „diskurshermeneutischen“ Überlegung deutlich gemacht. Er adressiert hier das Problem einer „Erkenntniß der Wahrheit durch den Menschen“, die sich „nach eigenen *innern und unsichtbar bleibenden Gesetzen* [Hervorhbg. ThSH] gestaltete, und diese ihre eigene Gestaltung auch der in ihr zu erkennenden Wahrheit mitteilte“, so daß es eben wegen der „inneren Selbstmodifikation der Erkenntnis“ niemals „zur Wahrheit selber“ – in ihrer nicht-modifizierten Gestalt – kommen könnte. ¹² Fichte hält dabei fest, daß bis auf Kant „alle Bearbeiter der Wissenschaft“ von jenen nicht durchschauten, vielmehr „verborgenen Gestaltungen der Erkenntniß

fortgerissen, und mit sich selbst in Widerstreit gebracht“ worden seien; erst Kant habe die diesbezügliche „Quelle aller Irrthümer und Widersprüche“ entdeckt und „wollte sie durch systematische Erschöpfung jener Modificationen der Erkenntniß ... verstopfen“ (ibd.). Fichte versteht Kant insoweit als Kritiker der subjektiv-philosophischen Erkenntnisform bzw. eines philosophischen Wissens, das sich seiner es jeweils unwillkürlich leitenden Kategorialität nicht bewußt ist bzw. sich ihrer erst noch bewußt werden muß, was bei Kant im Ansatz durch die reflexiv-transzendentallogische Besinnung auf die von uns in Anspruch genommenen Erkenntnisformen geschieht. Wenn Kant nach Fichte dennoch gescheitert oder nicht ans Ziel gelangt ist, dann deshalb – so immer noch nach der Einleitung der WL von 1801/1802 –, „weil er die Vernunft oder das Wissen nicht in seiner absoluten Einheit, sondern schon selbst in verschiedene Zweige gespalten als theoretische, praktische und urtheilende Vernunft, der Untersuchung unterwarf, und selbst dieser einzelnen Zweige Gesetze mehr empirisch sammelte [...] als daß eine wahre Deduction aus der Urquelle sie erschöpft, und als das, was sie sind, dargelegt hätte“ (ibd.). Bei dem Vernunftkritiker Kant ist es insoweit nicht zu einem letztgültigen Abgleich zwischen philosophischem und absolutem Wissen gekommen; Kants Philosophie steht für ein Denken im Zeichen nicht erreichter – bzw. kritisch bewußt exkludierter – Totalität und Selbstvermittlung des Wissens. In der Nachfolge Kants hat nun aber die WL die von Kant „der Menschheit gestellte Aufgabe“ aufgenommen und versucht zu zeigen, „was das Wissen schlechtweg in seiner Einheit sey“ (ibd.) und dabei zugleich „durch die Erkenntniß der Nichtigkeit der Form“ (nämlich der Modifikationen durch die Erkenntnis) „die wahre Realität im Hintergrunde auf[zu]zeigen“. ¹³

- 6 Diese Feststellung ist durchaus bedeutsam, weil sie zum einen postuliert, daß in der Kantischen Philosophie ein absolutes und sich selbst setzendes Wissen eben allenfalls der Fragerichtung nach zu finden, aber keineswegs schon mit im Spiel ist; weil sie zum anderen aber signalisiert, daß sich die WL der Frage nach der letzten, qualitativen, aber auch „im Hintergrunde“ bleibenden, d.h. der Wahrheit, des absoluten Seins, der höchsten Einheit zuwenden muß und wird, um die mit der Transzendentalphilosophie gestellte Aufgabe tatsächlich zu lösen ¹⁴ .
- 7 Eine nächste Zäsur nach 1801/02 bildet sodann in jedem Fall die WL vom 1804, deren Sonderstellung ja allgemein anerkannt ist ¹⁵ . Wolfgang Janke hat in diesem Text emphatisch „die unvergleichliche Vollendung des transzendentalen Weges neuzeitlichen Denkens“ gesehen, „das mit der Selbstbesinnung des Bewußtseins auf seine eigene Freiheit und Selbstbestimmung beginnt und in der Reflexion auf die absolute Gebundenheit aller Freiheit an die Wahrheit und das Sein endet“ ¹⁶ . Fichte

selbst hielt auf diese Version der WL bekanntlich seinerseits hohe Stücke, wie das „Pro memoria“ für das Königliche Kabinett in Berlin vom 3. Januar 1804 beweist, in dem er feststellen konnte, daß er nunmehr über ein „System“ verfüge, „welches von sich rühmt, daß es, in sich selber rein abgeschlossen, unveränderlich, und unmittelbar evident“ sei ¹⁷. Methodisch von großer Bedeutung hierbei ist der Doppelrhythmus eines Aufstiegs zur Wahrheit oder zum Absoluten einerseits, der zuletzt im Modus der Selbstvernichtung des Begriffs das reine und freie Eine oder Sein des Absoluten erreicht, und eines „Abstiegs“ in die Welt der Erscheinungen im Sinne einer „Phänomenologie“, d.h. einer Lehre vom Erscheinen des Absoluten in den Bildern des Daseins, andererseits ¹⁸. Methodisch wichtig ist dieser Doppelrhythmus, weil er eine klare Zuordnung von philosophischem und absolutem Wissen vornimmt. In diesem Sinne ist jetzt zum Beispiel klar, daß alles materiale Erscheinungswissen nicht unmittelbar einer Setzung des Ichs entstammen kann, sondern es seiner Genesis nach im Absoluten gründet, dessen Bild es jeweils vor Augen hat und stellt; das Ich selbst kann *eo ipso* kein absolutes Prinzip mehr sein, sondern ist der „nur“ formale Fokus der Erscheinungswelt, in welchem diese Welt ihr Selbstbewußtsein hat.

- 8 Zuletzt aber sind wir thematisch damit bereits bei einer letzten zäsurbildenden Version der WL angekommen, bei der WL von 1812, die in besonderer Weise dem Thema der – wie ich es nennen würde – „objektiven Reflexivität“ der Erscheinungswelt gewidmet ist und im Begriff eines Sich-Erscheinens der Erscheinung die transzendentalphilosophische Letztbegründung alles Erkennens konkreter Inhaltlichkeit liefert. Die in sich vermittelte Erscheinungswelt, wie sie uns hier entgegentritt, ist, wenn man so will, in ihrem Grund von dem Licht des absoluten Wissens durchflossen, das sich das konkrete, subjektiv-philosophische Wissen nicht unmittelbar aneignen kann und das für es daher unbegreiflich bleibt. Aber in der Erschließung des Sichtbarkeitsraumes der Erscheinung durch diese, die absolute Erscheinung, selbst wird indirekt auch das Licht, wird im konkreten jedenfalls *philosophischen* Wissen auch das *absolute* als sich selbst setzendes Wissen sichtbar. Mit einer Formulierung, die dem 1810 von Fichte publizierten „Umriss“ der WL entstammt, zu reden ist jetzt das reale Wissen „Gottes Seyn außer seinem Seyn“, es Wissen „Bild“ oder „Schema“ Gottes. ¹⁹ Es ist sicher kein Zufall, daß die WL von 1812 zu den Kandidaten gehörte, für die Fichte, so nach dem Zeugnis seines Hörers August Twisten ²⁰, eine Drucklegung zumindest zeitweise ins Auge gefaßt hatte ²¹.
- 9 Fassen wir an dieser Stelle kurz zusammen, welche Ebenen von Mängeln oder Unzulänglichkeiten der verschiedenen Versionen der WL, die dann für einen neuen Anlauf sorgen können, Fichte selbst anspricht. Wir können unterscheiden

- 10 1. eine Ebene von Mängeln, die auf äußere Umstände zurückzuführen und also kontingent sind;
- 11 2. eine Ebene, die Fichte selbst als „Spuren des Zeitraums“ bezeichnet, in dem der Vortrag oder auch der betreffende Text jeweils entstanden ist;
- 12 3. die „diskurshermeneutische“ Ebene, bei der es darum geht, daß die im Erkennen *gebrauchten* Kategorien nicht durchschaut bzw. überhaupt *thematisch* und reflexiv eingeholt sind; erst die WL, die die Kategorien des Erkennens aus der Wahrheit, d.h. als die Schemata der Erscheinungswelt abzuleiten vermag, kann das sich hier meldende Problem beheben. Generell jedoch gilt, daß es in jedweder Form der Darstellung des absoluten Gedankens bekanntlich nicht nur ein durchaus ernstzunehmendes Problem mit der Sprache und deren „GrundWendung“, der „Objektivität“ gibt ²², sondern auch das Problem der Inkommensurabilität von – auch philosophisch vermitteltem – Etwas-Wissen und absolutem Wissen zu fokussieren ist. In dieser letzten Hinsicht ist grundsätzlich keine Version der WL auch die abschließende, da die strukturelle Antinomik von subjektiv-philosophischem und absolutem Wissen, die Spannung zwischen je und je gesetztem und sich selbst setzendem Wissen, die Ebenenkonkurrenz von Erscheinungsreflexion und basaler Evidenz des Grundes allen Erscheinens unmittelbar unauflösbar ist. Die Lösung, die Fichte dennoch anbieten kann, besagt, daß im Sinne des Doppelrhythmus der WL von 1804 zuletzt eine *Konvergenz* beider Ebenen zu antizipieren, ja ins Werk zu setzen ist, daß in letzter Instanz eine völlige Selbsttransparenz des philosophischen Wissens dieses zugleich zum möglichst ungetrübten Medium des sich in ihm selbst setzenden absoluten Wissens werden läßt. Die WL wird insoweit, wie oben bereits angekündigt, zum Gefäß der Selbstdarstellung des absoluten Wissens, über das sie, die WL, nicht unmittelbar „verfügt“, das sie jedoch, bei völliger Wahrung der Freiheit des absoluten Wissens, im Blick auf dessen Manifestation bereitstellen kann. Wir wenden uns diesem Zusammenhang jetzt wie angekündigt noch in einer systematischen Überlegung zu.

II Jenseits des Subjekts

- 13 Fichte, der Philosoph des absoluten Ich, der Begründer des sogenannten „subjektiven Idealismus“, ist rezeptionsgeschichtlich ganz überwiegend so verstanden worden, als ob er auf die philosophisch nicht ganz unbedeutende Frage, *wer wir sind*, mit allem Nachdruck die Antwort gegeben hätte: „Wir sind Subjekte!“ – Subjekte, die sich dann über ihr reflexives Selbstverhältnis hinaus auch noch „intersubjektiv“ engagieren und damit nur um so nachdrücklicher eine nicht mehr im Banne der *Objekte* und einer Logik der Objektivität stehende Welt bauen können. Ich denke, daß diese

rezeptionsgeschichtlich zwar gut etablierte These in ihren Anlässen nachvollziehbar, im Blick auf Fichte insgesamt, insbesondere aber im Blick auf die Entfaltungsgeschichte der WL in ihrem Fortgang von 1794 bis 1814 falsch ist. Fichtes Antwort auf die Frage, wer wir sind, lautet in ihrem eigentlichen und verbindlichen Kern nicht: „Wir sind Subjekte!“, sondern: „Wir sind Wissen , und eben deshalb bedarf es einer *Wissenschaftslehre* , um uns über uns selbst (und auch einiges andere) aufzuklären!“ Bei Fichte selbst hat der Durchbruch von den vorstellungsphilosophisch geprägten Anfängen seines Denkens zu dieser Position durchaus seine Zeit in Anspruch genommen – was aber nicht heißt, daß nicht im Rückblick auch die Anfänge *wissensphilosophisch statt subjektivitätstheoretisch* gelesen und evaluiert werden können. Einer der entscheidenden Vorteile der wissensphilosophischen Lesart Fichtes ist dabei nicht nur der, daß sich von ihm aus gerade die Spätphilosophie in ihrer oft unterschätzten Komplexität viel organischer erschließt als vom Subjekt-Modell aus. Es geht vielmehr vor allem darum, daß der Satz „Wir sind Wissen!“ eine darstellbare *Genesis* dieses „Wir“ aus der Selbstsetzung des Wissens einschließt, die dennoch nicht einfach in eine Relativierung unserer selbst zu bloßen Akzidentien des Wissens einmündet. Unsere Genesis als Wissende haben wir zwar einerseits darin, daß wir als individuiertes Wissen nicht einfach das Produkt einer absoluten Selbstsetzung durch uns selbst, sondern die Funktion eines umgreifenden, sich selbst setzenden absoluten Wissens sind, das wir auf der Ebene des Erscheinungswissen reproduzieren und zur Entfaltung kommen lassen. Unsere *Nichtrelativität* oder unsere *Würde* haben wir zugleich aber darin, daß wir zum einen der Ort sind, an und mit dem überhaupt erst eine *verstandene Welt* aufgeht, daß wir zum anderen aber im Vollzug der Erschließung einer verstandenen Welt als produktiv Wissende Bild des Absoluten zu sein vermögen und nicht nur subjektiv oder positiv Wissende sind. Wir werfen zum Abschluß unserer Überlegungen einen kurzen Blick auf die beiden genannten Funktionen des *mit uns* und *als wir* existierenden Wissens: (a) auf die Funktion der *Erschließung einer verstandenen Welt* wie (b) auf die Funktion, im Kontext unseres Weltverhältnisses zugleich *Bild des Absoluten* , nicht selbst nur ein Stück (Erscheinungs-)Welt zu sein.

- 14 (a) Wie gesagt verschafft uns die *Wissenschaftslehre* jenes philosophische Wissen, das es uns erlaubt, uns selbst als existierendes Wissen zu verstehen. Was damit gemeint ist, mag man behelfsweise auch in der Sprache Heideggers ausdrücken und sagen, daß unser eigentliches Sein darin besteht, „Lichtung“ der Welt, Knotenpunkt des Sehens und Sichtbarmachens des im Sichtbarkeitsraum der Erscheinung überhaupt Sichtbaren zu sein ²³ . Wir erschließen Welt gemäß den Formen des Erscheinens der Erscheinung, die uns die Transzendentalphilosophie aufzeigt, und gelangen so zu einer in

einem „Gesicht“ „hinsehend“ verstandenen Welt. Wie verhält sich nun die WL zu diesem Erzeugen einer verstandenen Welt, in dem wir uns allererst als das darstellen, was wir wirklich sind? Wir haben eingangs die WL von 1814 zitiert, in der Fichte gleich zu Beginn die Wissenschaftslehre als „vollendete, organische Einheit des Blicks“, als „ein einziges Gesicht, Evidenz, Einleuchten“²⁴ bestimmt. Als „vollendete, organische Einheit des Blicks“ ist die WL zum einen die Darstellung des Systems der Wissensfunktionen, in denen sich unsere wissende Existenz realisiert. Die durch die WL im System deduzierten Funktionen des Wissens beziehen sich reflexiv auf das Wissen selbst und können daher nicht jene blinden und uneingeholten „Modifikationen der Erkenntnis“ sein, vor denen die Einleitung der WL 1801/02 warnt. Dieses System der Wissensfunktionen wiederum ist transparent für den einen „Blick“, in dem sich das Wissen als Wissen aktualisiert. Dieser Blick ist ein *einzig*, nicht gespalten, „nicht eine Sammlung, u. Zusammensetzung“²⁵. Er macht, daß alles, was wir wissen, „ein einziges Gesicht“ ist und eben darin „Evidenz, Einleuchten“ besitzt. Der Blick *als solcher* unterscheidet sich freilich sowohl von den Wissensfunktionen und -formen, deren System die WL entfaltet und das dann seinem Inhalt nach verschiedene „Gesichte“ begründet (cf. a.a.O. 322), wie von dem „Wissen, als *Principiat*“ (ibd.), d.h. dem gesetzten oder ersehenen Gewußten, das sich als Erscheinungsbild gleichsam stabilisiert²⁶. Im Blick selbst ist das Prinzip des Wissens, das Licht überhaupt oder auch das nicht „leere[] Seyn“, das „Leben“ (a.a.O. 321), präsent. Der *eine Blick* ist das, was sich als Funktion des absoluten Wissens ereignen muß, damit überhaupt Wissen sei. Die WL hält uns dazu an, die Frage nach der *Einheit* des Blicks zu stellen und nicht etwa auf der Stufe des Systems der mannigfaltigen Wissensformen stehenzubleiben, auf der wir uns in eine Mannigfaltigkeit von Blicken verlieren können, entsprechend aber auch selbst nur mittelbar noch mit dem Grund allen Wissens, d.h. mit dem absoluten Wissen, verbunden sind. Wir repräsentieren dann ein nur abgeleitetes, kein authentisches Wissen, das zu gewinnen, ja das *zu sein* uns die WL gerade anleiten will. Das ändert nichts daran, daß uns keine WL den Blick oder das Sehen „einpflanzen“ kann, sondern sich beide „ereignen“ müssen. Auch die subjektiv angestrebte größtmögliche Transparenz unserer Begriffe bedeutet noch nicht, daß sich in ihnen als Formen des „Durch“ *tatsächlich* das absolute Wissen zeigt und sich als existierendes Wissen konstituiert. Wir berühren damit, ohne hier weiter darauf eingehen zu können, zuletzt den Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit, die beide keine „Konstrukte“ unsererseits sind, sondern unser Einstimmen in sie verlangen.

- 15 (b) Kommen wir damit aber zuletzt zu der zweiten genannten Funktion unserer Existenz als Wissen, nämlich zu der Funktion, Bild des Absoluten zu

sein. Wir zitieren für diesen Punkt der Einfachheit halber in Auszügen eine Passage, die sich in einem Brief Fichtes an Jacobi vom 3. Mai 1810 findet:

- 16 „Nur durch das Werden zum absoluten Schema Gottes (zu einem *Willen*) wird das Vermögen (das Ich, der Mensch) wirklich real ... Ist das Vermögen (das Ich, der Mensch) nicht dies [sc.], so ist er in der That gar nicht; es ist nicht einmal Schema (Gottes nämlich, was allein es zu *seyn* vermag), sondern Schema des Schemas, vielleicht vom Schema u.s.f. – eine bloße leere Ansicht und Truggestalt (seiner selbst, wie dies nicht anders *seyn* kann)“ 27
- 17 Es ist hier von vornherein bemerkenswert, daß Fichte den Kantischen Begriff des *Schemas* benutzt, um den gleichsam „transzendentalontologischen“ Ort des Menschen seiner Bestimmung als existierendem Wissen gemäß anzugeben. Das Schema ist bei Kant das transzendentallogisch eingeführte Medium, durch das hindurch das rationale Apriori die Sphäre der Sinnlichkeit betritt oder wirklich *erscheint*. So wird auch hier durch das Schema hindurch der unmittelbar uneinholbare Grund des Wissens und der Erscheinung sichtbar; er reflektiert sich in uns, insofern wir uns überhaupt zur Transparenz auf diesen Grund hin bestimmen. Auch hier gilt, daß uns sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht, sowohl in unserem Erkennen wie in unserem Handeln die WL dazu anleiten will, diese Transparenz zu erreichen bzw. uns selbst zum Medium und Mittler der theoretischen wie der praktischen Vernunft zu bestimmen. Im günstigen Fall konvergieren hier die Lektionen der WL mit dem Sich-selber-Setzen des absoluten Wissens, d.h. des begrifflich nicht einholbaren Grundes alles unseres Begreifens. In diesem günstigen Fall der Konvergenz können wir dann davon sprechen, daß Philosophie nicht nur gewußt und allenfalls auch gelehrt worden ist, sondern daß sie sich *ereignet* hat. Dieses Ereignis bleibt für das Subjekt unverfügbar, eben weil es eine Funktion des absoluten, nicht des einfachen subjektiv-philosophischen Wissens ist. Dennoch zeugt die WL, gerade auch in der Mannigfaltigkeit ihrer Manifestationen, davon, daß dieses Sich-Ereignen der Philosophie tatsächlich stattfindet. Wir dürfen sagen: unter Fichtes Anleitung immerhin öfter als es andernorts geschieht.

NOTAS

1. Für die Zählung folgen wir hier Patrick Tschirner, *Totalität und Dialektik. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*, Berlin 2017, 18, Anm. 29.

2. Ausgehend vom Schema der Fünffachheit hat seinerzeit Joachim Widmann „eine schlechthin astronomische Anzahl theoretisch möglicher Fassungen der Wissenschaftslehre“ errechnet (cf. Joachim Widmann, „Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre – am Beispiel der Texte von 1804² und 1805“, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 143-152, loc. cit. 147). Hier verselbständigt sich freilich ein Formalismus, der mit einem Verständnis der WL als einem Ort der Selbstrealisierung absoluten Wissens kaum mehr vereinbar ist.

3. GA I, 10, 335.

4. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, hg. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Bd. 20, Frankfurt am Main 1971, 421.

5. GA II, 17, 319.

6. § 9; GA II, 6, 149.

7. Das überrascht auch in anderer Hinsicht nicht ganz; Max Wundt in der älteren Fichte-Literatur hat diese Version als den „höchsten Standpunkt“ bezeichnet, den Fichte „erreicht“ habe (Max Wundt, *Fichte Forschungen*, Stuttgart 1929, 187), Peter Baumanns in der neueren erkennt in ihr eine „Revision der Wissenschaftslehre“, die nicht zuletzt mit dem jetzt vollzogenen „Aufstieg zum absoluten Wissen“ zu tun hat (Peter Baumanns, *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/München 1990, 201)

8. Anzeige im Intelligenzblatt Nr. 113 der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“, 1. Oktober 1794, Col. 899.

9. Zu den näheren Umständen der Publikation der GWL ist für das Weitere die Einleitung der Herausgeber GA I, 2, 175-247 heranzuziehen; dort findet sich dann auch der durchaus zu berücksichtigende Hinweis, daß Fichte seinem Verleger Cotta eine zweite Herausgabe der GWL (und mit ihr des „Grundrisses des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“) gestattet hat, die im Januar 1802 erschien (a.a.O. 175).

10. Brief an Reinhold vom 2. Juli 1795, GA III, 2, 347.

11. Cf. GA III, 5, 9.

12. GA II, 6, 129

13. GA II, 6, 130.

14. Absolutes und absolutes Wissen sind dabei, wie man weiß, nicht einfach identisch; cf. dazu z.B. Tschirner a.a.O. 103, der die „Kerndifferenz“ als eine zwischen „Gehalt“ und „Form“ versteht. Baumanns spricht von einer Differenz zwischen „Wissen als ‚Erscheinung‘“ und „absolute [m] Sein [] Gottes“ (cf. Baumanns a.a.O. 231); Wundt versteht das Absolute als den „letztlich bestimmenden Grund [] alles Wissens“ (Wundt, a.a.O. 187). Alle drei Formulierungen setzen eine Wesensdifferenz zwischen beiden Momenten voraus, wobei die am wenigsten ontologisch bestimmte von Tschirner des Sache am nächsten kommen dürfte. In unserer Perspektive legt es sich nahe, das (substantivische) Absolute der Form des subjektiv-philosophischen Wissens zuzuordnen, während eine der Pointen des Begriffs eines absoluten Wissens ist, daß es hier um die *Koinzidenz* von Gehalt und Form, Grund und Erscheinung im Selbstvollzug des Absoluten geht.

15. So jedenfalls seit Gueroult, der in seiner einschlägigen Entwicklungsgeschichte der Fichteschen WL (Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 Bde, Paris 1930) wie wir in der WL von 1804 die nächste auf die *Darstellung* von 1801/02 folgende Zäsur sieht. Über Gueroult hinausgehend sehen wir in der WL 1812 insbesondere im Blick auf den Versuch, eine maximale Koinzidenz von Absolutem und Erscheinung zu denken, eine Zäsur gleichen Ranges wie in den Jahren 1801 und 1804 der Fall.

16. Wolfgang Janke, *Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, 303.

17. GA III, 5, 222.

18. Dieser Doppelrhythmus erinnert – ohne, daß diese Analogie forciert werden müßte – an das aus dem Platonismus bekannte Anabasis-Katabasis-Schema, bei dem es (prominent im Höhlengleichnis) immer auch um die Lösung des Methexis-Problems in Beziehung auf das Allgemeine und das Individuelle geht (cf. Egil A. Wyller, *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen 1965*, Hamburg 1979, bes. 21, 24ff.).

19. GA I, 10, 336.

20. Cf. den Nachweis GA II, 13, 40 (Brief Twestens an Christian August Brandis vom 30. März 1811).

21. Ebenfalls zumindest vorübergehend für die Drucklegung ins Auge gefaßt war die *WL nova methodo*, wovon Fichte im November 1799 seiner Frau berichtet (Brief an Johanna Fichte vom 20. Oktober / 2. November 1799, GA II, 4, 132).

22. So die bekannte Wendung in der WL von 1804² (GA II, 8, 229); die Sprache „objektiviert“ das Lebendige, hypostasiert das Verhältnishaftes, suggeriert Begriffe für das prinzipiell Unbegreifliche usw. Cf. dazu Thomas Sören Hoffmann, „Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte“, in: *Fichte-Studien* 10 (1997), 17-33, bes. 22f.

23. Zum Begriff des „Sichtbarkeitsraums“ als konstitutiver Bezugsgröße der Fichteschen Transzendentalphilosophie cf. Thomas Sören Hoffmann, „Warum Fichte? Ein Plädoyer für das transzendentalphilosophische Denken mit Blick auf die Wissenschaftslehre von 1812“, in: ders. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1812. Vermächtnis und Herausforderung des transzendentalen Idealismus*, Berlin 2016, 9-25, bes. 11f., 17-20 u.ö.

24. GA II, 17, 319.

25. GA II, 17, 319

26. Cf. die prägnante Formulierung aus der WL 1814: „Die Einheit, (das Principiat) gleich erblickt, u. gesetzt, als in sich selbst wieder *Durch* eines bestimmten *Zerfliessens* – ins unendliche, es mag seyn, welche Unendlichkeit nun aber doch befaßt ist unter der Einheit des Begriffs, u. der Regel: eine *nothwendige Unendlichkeit*“ (GA II, 17, 322).

27. GA I, 10, 324

AUTOR

THOMAS SÖREN HOFFMANN

FernUniversität in Hagen