

## Revista de Estud(i)os sobre Fichte

---

19 | 2019

### Verano/Verão 2019

Special Issue: Eu – Imagem – Ser I

*Special Issue: Self - Image - Being I*

Federico Ferraguto, Giogia Cecchinato et Marco Rampazzo Bazzan (dir.)

---



#### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/1130>

DOI : 10.4000/ref.1130

ISSN : 2258-014X

#### Éditeur

Universidade Federal do Espírito Santo

#### Référence électronique

Federico Ferraguto, Giogia Cecchinato y Marco Rampazzo Bazzan (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 19 | 2019, «Verano/Verão 2019» [En línea], Publicado el 27 diciembre 2019, consultado el 13 diciembre 2025. URL:

<https://journals.openedition.org/ref/1130>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1130>

---

Ce document a été généré automatiquement le 13 décembre 2025.

Salvo indicación contraria, el texto y otros elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

## NOTE DE LA RÉDACTION

O presente número da Revista de Estud(i)os sobre Fichte inicia uma série especial de volumes editados por Federico Ferraguto, Giogia Cecchinato e Marco Rampazo Bazzan dedicados aos trabalhos apresentados durante o V Congresso Internacional ALEF, realizado no Brasil, na cidade de Curitiba em Novembro de 2019.

Christoph Asmuth em seu artigo nos apresenta a compreensão do ser enquanto imagem ontológica e constitutiva de um princípio metafísico que redefine aquilo que pode ser postulado na relação entre o homem e Deus. Partindo do pressuposto que Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, Asmuth subverte esta perspectiva com o objetivo de não só apresentar e expor uma teoria da imagem presente na Filosofia de Fichte, como também ter como meta um processo formador através de uma Bildung, oriunda da sua transmissão enquanto uma autodeterminação do Eu real e finito e suas relações com o mundo que ele/ela proporciona a si próprio como formador da própria realidade.

Ricardo Barbosa demonstra em seu artigo a importância de se compreender o conceito de intuição intelectual, como um conceito necessário para o entendimento e a expansão do sistema fichteano. Diante de um conceito que as vezes é considerado pelos críticos de Fichte como um conceito “pouco desenvolvido” pelo próprio autor, Ricardo Barbosa segue passo a passo em sua exposição trazendo a elucidação não só da estruturação deste conceito fundamental à Fichte, como também o(s) porquê(s) do presente conceito enquanto peça chave na compressão de sua Filosofia e dos desdobramentos que seu sistema apresenta como pressuposto inicial de compreensão da realidade.

Ivanilde Fracalossi em seu artigo, expõe a necessidade corretiva dos pressupostos originários do conceito de apercepção estabelecido por Kant. Uma vez que, o entendimento deste conceito como primeiro princípio, tomando como base crítica tanto a proposta desenvolvida por Reinhold quanto a proposta desenvolvida por Fichte, a autora não só elucida e dissolve um erro clássico ao entendimento deste princípio, como também, demonstra a superação da circularidade kantiana, na qual expõe que o conceito de uma consciência posta por Reinhold e por Fichte, se apresentam como dois lados retificadores do posicionamento kantiano.

Mário Carvalho traz em seu artigo, a um questionamento necessário para a compreensão da realidade: o que é preciso para se fazer uma coisa? Diga-se de passagem, que a pergunta aparentemente simples, remonta toda uma estruturação ontológica de constituição da realidade através das coisas que a

constituem. Uma vez que o objetivo proposto nesta investigação visa compreender como Fichte apresentou e expôs sua resposta transcendental, o autor discorre sobre todos os elementos, aos quais ele chama de “ingredientes” e que são necessários tanto para compreender a natureza das coisas, como suas próprias relações.

Diogo Ferrer ao trazer a problemática do ser e da existência enquanto imagem e modelo de um pensamento fichteano de forma pragmática, amplia aquilo que podemos denominar como a apercepção do significado. Através de uma reflexão predicativa, partindo de pressupostos como similaridade, neutralização dinâmica, reflexividade e racionalidade Diogo Ferrer aponta que o entendimento dos conceitos de imagem e ser na Doutrina da Ciência de 1805, compactuam com o saber do saber e se relaciona ao conceito do absoluto.

Gostaríamos de expressar nossos agradecimentos a todos os autores, avaliadores e colaboradores da Revista de Estud(i)os sobre Fichte pela confiança em nossas ações enquanto materialização do empenho e dedicação que as investigações nos estudos de Fichte nos conduzem.

Theofilo M. B. de Oliveira

Em algum lugar entre as fronteiras da Bélgica,  
da Alemanha e do Brasil. 31 de Dezembro de 2019

# SOMMAIRE

---

## Artículos/Artigos

*Eu e ser [ Sein ]. A imagem de Deus e o mundo construído*

Christoph Asmuth

*Intuição e reflexão – ou sobre espírito e letra na Wissenschaftslehre de Fichte (1794-95)*

Ricardo Barbosa

*Fichte, Reinhold e o problema da apercepção originária kantiana*

Ivanilde Fracalossi

*What it takes to make a 'thing' (Fichte, Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre )*

M. Jorge de Carvalho

*Ser e Imagem na Doutrina da Ciência de 1805*

Diogo Ferrer

---

## Artículos/Artigos

---

# Eu e ser [ *Sein* ]. A imagem de Deus e o mundo construído

Christoph Asmuth

---

A filosofia de Fichte segue um caminho anteriormente aberto por Kant. Esse caminho significa o fim da metafísica clássica e o início de um novo e metódico princípio na filosofia. Uma pergunta importante que a nova filosofia transcendental deveria responder diz respeito ao ser; melhor: o status do ser. A tradição aponta para a origem do ser e a filosofia era em seu âmago o pensamento do ser enquanto ser. A identidade preponderante da identidade do ser e de Deus então foi dissolvida através da identidade de Deus e eu. O ser obtém com isso apenas um papel secundário. Isso corresponde ao caminho pensante do conceito de substância ao de função <sup>1</sup> .

A dissolução do papel primordial do ser já marca o posicionamento autônomo de sua filosofia. Na Doutrina da Ciência 1794/95, Fichte se decide por uma nova proposição da filosofia dos princípios [ *Prinzipienphilosophie* ]. Com isso, ele segue um design teórico assumido de Spinoza, que já determinava o desenvolvimento da filosofia transcendental em Carl Leonhard Reinhold: filosofia proveniente de um fundamento [ *Grundsatz* ]. Filosofia deveria ser *fundamental* [ *grundsätzlich* ]. O programa de uma filosofia *fundamental* [ *grundsätzlichen* ] tenta sistematizar a heterogeneidade das três críticas de Kant e conectá-la à pretensão de certeza [ *Gewissheitsanspruch* ] da *Ethica* de Spinoza. Fichte percebe muito bem a situação de confusão da filosofia no final do século XVIII. Ele reconhece que principalmente Salomon Maimon se encontra na posição de recusar as objeções vulgares e céticas contra a filosofia de Kant e Reinhold, entre elas, explicitamente, a resenha de Garve-Feder e a crítica de Friedrich Heinrich Jacobis. Salomon Maimon desenvolve a proposição da possibilidade de determinação [ *Bestimmbarkeit* ] enquanto fundamento da filosofia. Com isso ele abre a porta para uma interpretação ideal-realista da filosofia de Kant, que desvia tanto do enfadonho debate em torno da *Coisa em si* quanto da acusação de um idealismo subjetivo. A posição de Maimon permanece um motivo leibniziano lógico e engessado na história do desenvolvimento da clássica filosofia alemã <sup>2</sup> .

Fichte nunca demonstrou muita sensibilidade para a lógica. Em Jena, Erlangen e Berlim suas observações sobre a lógica deixam a desejar. Ao Fichte faltam os conhecimentos necessários para formar uma questão lógica fundamental que se refira à relação da *prima philosophia* à lógica e delinear uma nova lógica, como anteriormente tentou Maimon e posteriormente Hegel realizou <sup>3</sup>. Ao conhecimento insuficiente se adiciona um desinteresse. É um erro fundamental propor unicamente o racionalismo à filosofia de Fichte e analisar sua filosofia exclusivamente como uma consequência das deduções dialéticas. Ele não é um idealista racional. Em sua biografia, sensibilidade, tempestuosidade e ímpeto e piedade são intimamente costurados com sua leitura de Kant. Sua filosofia se endereça ao homem como um todo. Sua filosofia deságua na vida. O homem como um todo não é dividido em corpo e alma. Sentimentos não são separados da razão. Por isso, a ética não é uma teoria do conhecimento, a religião não é separada da política e a natureza da cultura. Fichte consegue distinguir esses domínios, pois ele pode *formar* e gerar essas diferenças. Fazer uma diferença significa a produzir e não que esta seja anteriormente dada. A lógica aparece como uma disciplina que é completamente isolada da vida. Ela é um ponto milagroso [ *wunder* ] na filosofia de Fichte que se direciona ao todo [ *Ganzheit* ]. Por isso ele a tenta incluir no todo da vida e do ser. Todavia, ele só alcança isso em partes. Pode-se designar isso como uma experiência fundamental da modernidade. Racionalismo e empirismo se distinguem mais ou menos do mesmo modo através de estratégias isoladas. O ser humano se aliena da natureza, o único da sociedade. A luta de Fichte contra o feudalismo e para uma sociedade homogênea partindo do ‘povo’ é uma reação às forças intrínsecas de fuga e separação da principiante modernidade. Por isso que Napoleão deve ter o impactado como uma figura assustadora. No seu impulso jacobino, primeiramente, Fichte admira o revolucionário corso, assim como em seguida repudia o usurpador ditatorial.

A leitura da teoria do juízo de Kant transporta a filosofia transcendental a outra esfera. Ele amplia o projeto, no que ele escolhe outro termo fundamental. Em contraposição ao conceito de Kant sobre o juízo, Fichte aponta para o conceito do conhecimento [ *Wissen* ] ou da consciência <sup>4</sup>. Fichte decide por um amplo conceito de conhecimento [ *Wissensbegriff* ], que não contém apenas momentos cognitivos ou discursivos, mas também emotivos e sensíveis. Através da mudança da teoria do juízo para a teoria do conhecimento ele não apenas amplia a área de alcance da filosofia transcendental, ele radicaliza seu programa e sua pretensão [ *Anspruch* ]. Enquanto Kant ainda pressupõe duas fontes, dois elementos fundamentais para o reconhecimento e formação dos juízos, a saber, sensibilidade e razão, Fichte ignora essa dicotomia e troca-a por uma fonte <sup>5</sup>. Uma teoria da

imanência, que não é bem solipsismo ou idealismo subjetivo. Com isso Fichte quer alcançar um alto nível de unidade e homogeneidade no princípio do conhecimento, uma determinação estrutural universal de todas as formas conscientes e a autonomia absoluta do sujeito tratado como maior exigência da moral [ *Sittlichkeit* ] <sup>6</sup> . No entanto, por outro lado, para Fichte, a diversidade e a heteronomia precisam se tornar uma decisiva questão chave. Para ele isso não se trata da facticidade do fato, a diversidade fática, que sempre se encontra para Fichte além da dedutibilidade. Muito mais, a *indisponibilidade* do real [ *Unverfügbarkeit des Wirklichen* ] na perspectiva teórica e a *disponibilidade* do real [ *Verfügbarkeit des Wirklichen* ] na perspectiva do prático necessitam de uma justificativa especial.

Nessa posição filosófica, Fichte desenvolve sua teoria da imagem [ *Bildes* ] e da formação [ *Bildung* ], uma estreita aproximação do religioso, do educativo e do especulativo, relações sempre *dinâmicas* . Com isso, imagem é um conceito que designa uma diferença imanente. Na imagem se esconde um núcleo dinâmico: o formar [ *Bilden, Formen* ], criar, produzir. Formar [ *bilden* ] é um processo genético, controlado, direcionado e ativo. De acordo com a etimologia, imagem [ *Bild* ] não é apenas um conceito dinâmico, um verbo substantivado, mas também possui o duplo significado de modelo [ *Vorbild* ] e imagem [ *Abbild* ].

Fichte concebe sua ampliada teoria da consciência como uma teoria da imagem [ *Bildtheorie* ]. Com isso, no decorrer do desenvolvimento de sua doutrina da ciência, o conceito de imagem [ *Bildbegriff* ] substitui o conceito de conhecimento em diferentes conjunturas, porém, sem substituí-lo completamente. Nisso, Fichte utiliza o duplo sentido inerente ao conceito de imagem: simultaneamente moldador [ *formend* ] e moldado [ *geformt* ], formador [ *bildend* ] e ser formado [ *gebildet zu sein* ]. Atividade e passividade, produzir e ser produzido se encontram com isso na mesma medida no centro de sua reflexão. Fichte populariza <sup>7</sup> , ou melhor: seculariza a filosofia teológica, por exemplo, como ela é acentuada dentro de um quadro teórico neoplatônico <sup>8</sup> . Não se trata mais da relação do homem ao seu Deus transcendental e a um mundo terreno [ *diesseitigen* ], que é identificada e demonstrada de modo argumentativo através do conceito de imagem. Fichte tenta muito mais um atravessamento do problema da realidade mesma, que é concebido por ele como essencialmente prático, a saber, como uma organização moral do mundo.

Essa ideia se apoia no desenvolvimento a uma representação de reconhecimento e moralidade ligada ao papel do sujeito. Fichte pretende expor a relação de autonomia e representação como relação consigo mesmo [ *Selbstverhältnis* ]. Ele pensa em um conceito [ *Konzept* ] de unidade, que não existe em uma superfície meta [ *Metaebene* ] <sup>9</sup> , mas sim em uma superfície da

coisa [ *Sachebene* ] integral. Unidade não deve ser adquirida no caminho da abstração, mas deve ser justificada na Coisa em si. Para isso, faz-se necessário um forçamento conceitual, exatamente nos momentos da relação [ *Relation* ] que apresentam um aspecto de unidade. A unidade se torna com isso ela mesma uma categoria de relação [ *Relationskategorie* ]. Então, a tradição do conceito de imagem se oferece para se pensar essa *diferença em unidade* e a *unidade na diferença* <sup>10</sup> .

A doutrina do conhecimento não é uma teoria do surgimento real [ *realen* ] de nosso mundo real [ *wirklichen* ]. Ela segue a posição metodológica fundamental da filosofia transcendental e delinea uma filosofia que pesquisa as *condições de possibilidade* [ *Möglichkeitsbedingungen* ] do reconhecimento e da ação. Em Jena, a doutrina do conhecimento apresenta ainda duas partes, uma teórica e uma prática. A tarefa da parte teórica se trata da dedução da representação, de acordo com a terminologia da época, isso significa a derivação dos elementos estruturais da consciência empírica. Dentre eles encontram-se principalmente as categorias assim como as formas de percepção [ *Anschauungsformen* ] de lugar e tempo. Através de uma forma especial de dialética, a partir do eu inicial [ *anfänglichen Ich* ] da doutrina do conhecimento, Fichte gera um processo genético, no que as categorias são derivadas uma atrás da outra e separadas uma das outras. Na interação das categorias com as formas de percepção, como em Kant assim também em Fichte, forma-se a estrutura da consciência do objeto [ *Gegenstandsbewusstseins* ]. No final da parte teórica, precisa-se chegar à consciência real [ *wirklichen Bewusstsein* ], uma transição, que também se pode identificar como a transformação das puras condições de possibilidade [ *Möglichkeitsbedingungen* ] em condições de realidade [ *Wirklichkeitsbedingungen* ]. Concordando com Kant, Fichte reconhece na *força de formação* [ *Einbildungskraft* ] uma riqueza que transmite percepção [ *Anschauung* ] e conceito puro [ *reinen Begriff* ], o que possibilita a representação; porém, de modo mais ferrenho que Kant, Fichte força para sua função produtiva, isto é, sua função criadora.

A força de formação é uma riqueza formadora de imagem, que, no processo de formação de imagem, nega-se a si própria, com isso tornando possível que a imagem criada se mostre a nós [ *uns entgegentritt* ] como mundo externo real. Enquanto em Kant a representação [ *Vorstellung* ] ainda se encontra em primeiro plano como *representação* [ *Repräsentation* ], ela se transforma em Fichte em *apresentação* [ *Präsentation* ]. Enquanto Kant ainda marca uma Coisa-em-si como ponto de fuga da representação [ *Vorstellung* ], mesmo que seja meramente por razões metodológicas, isso é completamente cortado em Fichte. A mudança da representação representada [ *repräsentierenden Vorstellung* ] para a apresentada [ *präsentierenden* ] é importante. Na

apresentação não existe mais aquele ponto de fuga, aquela âncora em um mundo externo concebido como sempre como real <sup>11</sup> .

Com isso, a filosofia de Fichte é subordinada à primazia do prático, da vida, do homem todo. Uma mera reconstrução dos elementos estruturais da representação [ *Vorstellung* ] no retorno [ *Rückgang* ] a suas condições de possibilidade não seria para Fichte unicamente insuficiente, mas também não cumpriria a tarefa da filosofia. Pois, de acordo com Fichte, filosofia não deveria principalmente ser: - um intelectualismo abstrato ou um racionalismo intelectualizado. Então, na verdade, a doutrina do conhecimento leva a estrutura de ação a se derivar como tal, no que ela mostra que o vazio [ *Leere* ] desse eu inicial [ *anfänglichen* ] e original [ *ursprünglichen* ] através do dado não-eu conquista seu conteúdo apenas com o retorno a si [ *Die Wissenschaftslehre leitet nun zwar die Handlungsstruktur als solche ab, indem sie zeigt, dass die Leere jenes anfänglichen und ursprünglichen Ich mit seinem durch es gesetzten Nicht-Ich erst in der Rückkehr zu sich selbst seine Inhalte gewinnt* ]; no entanto, esse retorno não é meramente uma fática autoreferência [ *Selbstbezüglichkeit* ], mas é caracterizada por Fichte como dever [ *Sollen* ], como um imperativo a se tornar o que se é originalmente, uma exigência ao eu de estar de acordo consigo mesmo, em uma palavra: o imperativo categórico ou a lei da moralidade [ *Sittengesetz* ] <sup>12</sup> . No direito da moral e da natureza [ *Sitten- und Naturrecht* ] essa lei da moral precisa de um ancoramento no mundo. Ela precisa de uma incorporação <sup>13</sup> . Segundo Fichte, isso é o corpo [ *Leib* ], que, desse modo, é uma função da lei da moral. A corporeidade [ *Leiblichkeit* ] do homem não é, de acordo com Fichte, uma condição inganhável [ *unhintergehbare* ], mas sim a expressão da atuação e do dever-atuar, em última instância, uma expressão da tensão do eu e não-eu e a exigência que todo não-eu deva se tornar eu <sup>14</sup> .

Em Fichte, esse princípio corresponde a um conceito [ *Konzept* ] de corpo [ *Leibes* ], o qual não concebe a corporeidade [ *Körperlichkeit* ] do homem como estática. E é exatamente esse aspecto que se relaciona com o conceito de imagem de Fichte. Um famoso trecho da doutrina da moral [ *Sittenlehre* ] diz o seguinte:

Não existiria nenhuma determinação [ *Bestimmtheit* ] da articulação, mas [existiria] somente uma possibilidade de determinação [ *Bestimmbarkeit* ] ao infinito; nenhuma formação do mesmo [do corpo; Ch. A.], mas apenas uma possibilidade de formar uma imagem [ *Bildsamkeit* ]. - breve, todos os animais são completos, e prontos, o homem é apenas aludido e delineado.

Mais claro do que na filosofia teórica aparece aqui o aspecto formador do conceito de imagem em Fichte. Imagem [ *Bild* ], formação [ *Bildung* ] e possibilidade de formação [ *Bildsamkeit* ] abrangem um campo de palavras que, no todo, corresponde à relação mundana do homem. Ao mesmo tempo,

com isso, Fichte se mostra como filho de seu tempo. O conceito da possibilidade de formação [ *Bildsamkeit* ] tem um papel muito importante no esclarecimento tardio. Com razão se pode indicar que a fonte de inspiração desse conceito se encontra em Jean Jacques Rousseau e, com isso, pode-se suspeitar que Fichte traduz o conceito da “perfectibilidade” para o alemão <sup>15</sup>. Pelo menos, encontra-se [ *liegt zu Grunde* ] uma ideia semelhante, a saber, a de que o homem, diferentemente do animal instintivo, é indeterminado no que se refere à natureza e, por isso, encontra-se aberto a diversos objetivos [ *Zwecksetzungen* ]. Em Fichte há a novidade de que esse conceito é sistematicamente inserido no campo conceitual da imagem [ *Bildes* ]. Nesse ponto, a possibilidade de formação [ *Bildsamkeit* ] não é apenas uma expressão para a possibilidade de mudança [ *Veränderbarkeit* ] do homem, mas, ao mesmo tempo, carregada das implicações práticas de uma autônoma autodeterminação do homem [ *Selbstbestimmung des Menschen* ] concebidas em cima de uma melhoria própria e do mundo. Assim como a força de formação cria uma imagem do mundo externo sem mundo externo, o homem deve ser uma imagem do eu absoluto, imagem ativa e produtora [ *aktives, hervorbringendes Bild* ], imagem formadora [ *bildendes Bild* ]. <sup>16</sup> A condição para isso é a possibilidade de formação [ *Bildsamkeit* ], que não se refere à possibilidade arbitrária de deformação [ *Verformung* ], mas sim a imagem do absoluto formada na livre determinação de si.

Fichte e muitos outros pensadores de sua geração tinham muitas expectativas na formação [ *Bildung* ]. Eles buscavam uma imagem de homem emancipatória, que se alimentava da filosofia de Kant. Em sua filosofia prática, esse jogou uma carta que feriu [ *stach* ]. Essa era primeiramente o pensamento da autonomia, da autojulgamento [ *Selbstgesetzgebung* ]. Nenhuma instância superior, como um mando divino vindo de cima, como do Monte Sinai, deveria organizar as coisas humanas e exigir moral. O filósofo de Königsberg sabia muito bem que os tempos da teocracia haviam passado. No entanto, quando a superestrutura metafísica não podia mais assegurar a validade do mundo moral, no que ainda se poderia se segurar? Para Kant, na humanidade [ *Menschheit* ] presente em si e em cada pessoa. Ela é o que forma o núcleo do imperativo categórico. Humanidade [ *Menschheit* ] não como humanismo [ *Menschlichkeit* ], mas sim compromisso consigo próprio [ *Selbstverpflichtung* ] e núcleo autorreferente [ *selbstbezüglicher* ] de uma razão [ *Vernünftigkeit* ] autônoma que deveriam formar contra toda heteronomia o princípio de compromisso [ *Verpflichtungsgrund* ] de todas as ações morais. Quando Você age, esteja de acordo consigo, com a humanidade em Você, não se contradiga. No que Você representa para Você Seu próprio princípio [ *Maxime* ] como uma lei geral, Você pode verificar, se, em concordância Consigo, Você determina Sua vontade [ *Willen* ].

Paralelamente, Kant ligou essa teoria com a perspectiva que o homem não consegue formar *nenhuma* certeza [ *Gewissheit* ] sobre a própria moralidade de sua ação através da auto-pesquisa da consciência moral [ *Gewissens* ]. De acordo com Kant, isso impossibilita qualquer forma de soberba [ *Überheblichkeit* ] moral. Todo homem é perspectivamente limitado em seu conhecimento sobre sua própria moralidade ou também sobre a dos outros e, portanto, é por isso incapaz de se julgar moralmente e os outros. A isso Kant adicionou que o *imperativo categórico* poderia ser expresso de tal modo que ninguém poderia ser observado unicamente como meio, mas sempre também como fim. Ser fim em si mesmo é apenas outra manifestação da autonomia. Exatamente esse último aspecto é de grande importância para o conceito de formação [ *Bildungsbegriff* ].

Fichte, que assume a justificativa de Kant da moral sem metafísica, tirou disso que a formação [ *Bildung* ] não teria que reconhecer apenas o auto direcionamento ao fim [ *Selbstzweckhaftigkeit* ] do homem, mas ele refletiu que à *possibilidade de ser imagem* [ *Bildsamkeit* ] [característica] do homem deveria ser dada uma atenção especial. Sem uma justificativa para a possibilidade de se ser formado [ *gebildet* ], não é possível se pensar a formação [ *Bildung* ] de modo coerente [ *stimmig* ]. No fundo, encontra-se em Fichte um grande conflito entre um determinismo cosmológico e moral. De modo semelhante à visão científica [ *populärwissenschaftlichen Ansicht* ] amplamente difundida nos dias de hoje, segundo à qual não é o homem que pensa, age e aprende, mas sim seu cérebro, inicialmente pensava Fichte o cosmo como conseqüente de processos determinados de modo causal, o que eliminava tanto a liberdade de ação do homem como a *possibilidade de ser imagem* [ *Bildsamkeit* ]. Fichte confessa que foi a filosofia crítica de Kant que o libertou de uma opressão [ *Alldruck* ] de um completo determinismo causal. Então, ele se entusiasma [ *war er Feuer und Flamme* ] pela ideia da liberdade. A Carl Leonhard Reinhold, seu antecessor no cargo de professor em Jena, ele escreveu as famosas palavras: “Meu sistema é do início ao fim apenas uma análise sobre o conceito da liberdade.” <sup>17</sup> . No entanto, *possibilidade de ser imagem* [ *Bildsamkeit* ] também dá prosseguimento ao trabalho de Fichte sobre o conceito de imagem. A opinião de Fichte sobre a imagem que se forma espontaneamente [ *vom sich selbst bildenden Bild* ] se encontra em segundo plano. A imagem não é um objeto passivo, não é uma coisa, mas é um processo ativo. De modo especificamente moderno, Fichte corrige com isso a forma bíblica de expressão que Deus teria criado o homem de acordo com sua imagem <sup>18</sup> : Não é Deus que cria o homem como imagem, mas o homem que se cria como imagem, e não como cópia passiva de um ser anterior eterno [ *eines vorgängigen ewigen Seins* ], mas como imagem formadora [ *bildendes Bild* ], criando apenas aquilo que ele se capta como imagem [ *als dessen Bild es sich*

*begreift* ]. A posição de Hegel nas Conferências sobre a filosofia da religião assim como a de Feuerbach na Essência do Cristianismo não são fundamentalmente diferentes da ideia de Fichte. De acordo com Fichte, o homem é livre por causa e na relação com Deus, que, segundo a decidida opinião de Fichte, não é nada mais que a causa da organização moral do mundo, a saber, a lei moral, ou seja, o Imperativo categórico.

No início essa liberdade é bem abstrata. Na *base de toda Doutrina da Ciência 1793/94*, a liberdade é a autonomia vazia de um eu que se estabelece sozinho. Esse *eu* não é nem uma coisa nem uma pessoa. É um constructo transcendental filosófico que serve unicamente para justificar a autorização da utilização de conceitos normativos e categoriais. O eu e com ele a doutrina da ciência pressupõem ação e conhecimento verdadeiros [ *wirkliches Handeln und Wissen* ] e pergunta pelo motivo da certeza dessa ação e conhecimento. Para isso Fichte desenvolve uma dedução reconstrutiva do operativo eu eterno [ *des handelnden endlichen Ich* ]. Dentre as condições que de modo geral possibilitam a liberdade operativa [ *handelnde Freiheit* ] se encontram individualidade, naturalidade [ *Natürlichkeit* ] e corporeidade [ *Leiblichkeit* ]. Diferentemente da maioria dos filósofos hoje em dia, Fichte pensa que não aparecemos na natureza com essas características, mas que são condições para a possibilidade para verdadeira liberdade. Individualidade, naturalidade [ *Natürlichkeit* ] e corporeidade [ *Leiblichkeit* ] não são justificadas em [uma] dimensão e função ontológica, mas sim em sua dimensão e função prática. Diferentemente do que se assume muitas vezes, Fichte dá à corporeidade um grande significado prático. A lei da moral não é apenas um imperativo formal; o eu finito não apresenta de modo aleatório um corpo [ *Leib* ] e é um ser vivo organizado com membros. Segundo Fichte, trata-se de uma relação argumentativa necessária: para que liberdade tenha realidade, o homem precisa na realidade conseguir produzir efeito na matéria, o que para ocorrer exige um corpo orgânico articulado <sup>19</sup>. Para Fichte, o auge da argumentação [ *argumentative Clou* ] consiste no que cada eu é, ao mesmo tempo, eu absoluto, sendo a tarefa prática como eu empírico, o eu absoluto se realiza em si [ *Der argumentative Clou besteht für Fichte darin, dass eines jeden Ich zugleich absolutes Ich ist, die praktische Aufgabe damit darin, als empirisches Ich, das absolute Ich in sich zu verwirklichen* ]. Nesse sentido, o eu é nós, a tradução de Fichte para a palavra da revolução: liberdade, igualdade, irmandade no filosófico.

Por isso, a possibilidade de ser imagem [ *Bildsamkeit* ] [característica] do homem não é uma situação cognitiva. A possibilidade de ser imagem [ *Bildsamkeit* ] também é corpórea [ *leiblich* ]. A doutrina educativa de Pestalozzi, que ele conheceu pessoalmente e passou a apreciar no seu tempo de tutor na família Ott em Zurique, direcionava-se ao homem como um todo.

Assim também pensava Fichte. Ele não concebia uma doutrina educativa intelectualizada ou sequer racionalista, mas sim uma filosofia educativa [ *Bildungsphilosophie* ], que se direciona ao homem como um todo. Nisso ele utilizava a ponta anti-dual de sua filosofia, que não concebia o eu como contrário do corpo [ *Leib* ], mas sim [ o concebia de modo ] monadológico [ *monadologisch* ]. Uma alma imortal não conhece sua filosofia. Todavia [é] uma tarefa infinita. Ela consiste na progressiva realização da razão [ *Vernunft* ] no mundo. Fichte (1794) disse nas iniciais *Conferências sobre a determinação dos estudiosos* [ *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* ]:

O último propósito de cada homem assim como de toda a sociedade, dentre os quais também todo o trabalho dos estudiosos na sociedade é o refinamento moral do homem como um todo. É o dever do estudioso sempre colocar esse último propósito e sempre o ter em vista em tudo que faz na sociedade.

A possibilidade de ser imagem [ *Bildsamkeit* ] não é sem propósito. Em Fichte, ela é apoiada de acordo com sua estrutura no aprimoramento social. Esses propósitos não são individualistas, mas consistem no desenvolvimento da sociedade, no desenvolvimento contínuo do eu finito ao absoluto.

Eu e ser são transmitidos pela imagem formadora [ *bildende Bild* ], uma transmissão [ *Vermittlung* ] que [se prova] como autotransmissão [ *Selbstvermittlung* ], uma autotransmissão [ *Selbstvermittlung* ] que se prova como autodeterminação. O ser perde sua função primordial, no que o eu é ao mesmo tempo molde e cópia do ser vivo. Se Deus tivesse criado o homem de acordo com sua imagem, então, o homem criaria seu mundo e si próprio de acordo consigo e a partir de si [ *nach und aus sich selbst* ]. O ser se torna mera expressão de suas forças que operam de modo dinâmico. O ser perdeu sua remota autenticidade; então, no seu lugar passa a reger o eu finito, que em seu absolutismo [ *Absolutheit* ], ou seja, a incondicionalidade do mandamento moral descobre e em processos de transformação infinitos transforma na vida [ *an seiner Stelle regiert nun das endliche Ich, das in sich seine Absolutheit, d.h. die Unbedingtheit des moralischen Gebotes entdeckt, und in unendlichen Bildungsprozessen in das Leben umsetzt* ]. Ao invés da autenticidade do ser, Fichte reconhece apenas a transmissão do eu finito consigo mesmo – um processo de formação real com o objetivo do homem se reconciliar com o mundo por ele formado [ *entworfenen* ].

---

## NOTAS

1. Ver: CASSIRER, E. **Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik**. Berlin, 1910.
2. Ver: ASMUTH, C. Salomon Maimon und die Transzendentalphilosophie ganz grundsätzlich. Em: **Discipline Filosofiche** 29. 2019. H. 1: Salomon Maimon: alle origini dell'idealismo tedesco, a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli e Lidia Gasperoni, p. 31-46.
3. Ver: „Por isso, enquanto ciência ela tem que ser não apenas negligenciada, mas contestada positivamente e destruída.”. ASMUTH, C. Fichtes Logik als Logikkritik. Em: **Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus** 12. 2014, p. 213-235.
4. Ver: ASMUTH, C. **Wissen im Aufbruch. Die Philosophie der deutschen Klassik am Beginn der Moderne**. Kultur – System – Geschichte; 14. Würzburg, 2018.
5. Sobre isso ver: ASMUTH, C. C. Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie. Em: **ders. (Hg.), Kant und Fichte – Fichte und Kant (Fichte-Studien; 32)**, Amsterdam voraus, 2006.
6. Sobre a teoria de Fichte sobre a moral ver: C. de PASCALE. **Die Vernunft ist praktisch. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System**. Berlin 2003; ASMUTH, C., METZ, W. (Hg.), Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812. Em: **Fichte-Studien; 27**, Amsterdam, 2006.
7. Ver: Die Anweisung zum seligen Leben (1806) – Asmuth, Christoph: *Sein, Bewußtsein und Liebe. Johann Gottlieb Fichtes Anweisung zum seligen Leben*. Publicado, explicado e com uma introdução feita por Christoph Asmuth. (excerpta classica) Mainz 2000.
8. Desconheço uma relação direta de Fichte a autores do neoplatonismo. Suspeito muito mais, que, através de Lutero, o pensamento agostiniano tem uma influência na teoria da imagem de Fichte. Ver: Yady Oren.
9. N.T.: O dicionário *Duden* indica que *Metaebene* pode ser uma superfície de partida assim como uma superfície superior.
10. Ver: ASMUTH, C.: **Bilder über Bilder – Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit**. Darmstadt 2011.
11. Ver Christoph Asmuth: “Eu procurava e cai cada vez mais fundo no labirinto.’ Fichte e a fábula de Ariadne” Em: **Revista de Estud(i)os sobre Fichte** , 13, 2017, <http://ref.revues.org/423>
12. Sobre a filosofia prática ver além disso: ASMUTH, C., METZ, W. (Hg.), Die Sittenlehre J. G. Fichtes. 1798-1812. Em: **Fichte-Studien ; 27**, Amsterdam/ New York, 2006. DE PASCALE, C.: **Etica e diritto. La filosofia pratica de Fichte e le sue ascendenze kantiane** . Bologna 1995; DE PASCALE, C.: **Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte** . Milano 2001; DE PASCALE, C.: **Die Vernunft ist praktisch**. **Fichtes Ethik und Rechtslehre im System** . Berlin, 2003; ZÖLLER, G. **Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and**

Will . Cambridge, 1998.

13.Ver: BISOL, B. **Körper, Freiheit und Wille: die transzendentalphilosophische Leiblehre J.G. Fichtes**. Würzburg 2011; STACHE, A. **Der Körper als Mitte: Zur Dynamisierung des Körperbegriffes unter praktischem Anspruch**. Würzburg, 2009.

14. Ver: ZÖLLER, G, Setzen hält Leib und Seele zusammen. Fichtes transzendente Somatologie und das System der Vernunft. Em: **Kant und der Frühidealismus. System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus, 2**. STOLZENBERG, J. (Hg.). Hamburg, 2007, p. 129-151.

15. Ver: BÜCK, G. **Herbarts Grundlegung der Pädagogik**. Heidelberg, 1985.

16. Ver: WLADIKA, M. **Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben – Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie**. Würzburg, 2007.

17. Fichte a Carl Leonhard Reinhold em Kiel, 8 de janeiro de 1800, GA III, 4, S. 182.

18. Gen.

19. Ver.: Kloc-Konkołowicz 2007, p. 389-401.

---

## RESUMOS


*In this paper, the author discusses Fichte's concept of being and its redefinition within a theory of the image or, in other words: within a metaphysics that does not depart from being as principle. In this discussion, the author shows the effects of Fichte's transformation of ontology, which can be considered as an example of the changing in the conception of being after Kant, in the different domains of human life. The author argues that Fichte's theory of image does not explore the identity between being and God but the identity between the I or the Self and God and that, consequently, being obtains only a secondary role. Since, as the author affirms, Self and being are transmitted by the forming image [bildende Bild] and this transmission [Vermittlung] must be conceived in terms of self-transmission (Selbstvermittlung) that proves itself as self-determination. Rather than the authenticity of being, Fichte recognizes only the transmission of the finite self with itself -a process of actual formation with the aim of reconciling the human being with the world (s)he has created .*

## ÍNDICE

**Keywords:** God, Theory of Image, Ontology, self

## AUTOR

CHRISTOPH ASMUTH

 **IDREF** : <https://idref.fr/050440497>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/37077173>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000108885892>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb13529976r>

Berlín

# Intuição e reflexão – ou sobre espírito e letra na *Wissenschaftslehre* de Fichte (1794-95)

Ricardo Barbosa

---

|

- 1 Uma das mais antigas – e também das mais persistentes – controvérsias sobre Fichte diz respeito à “intuição intelectual”.<sup>1</sup> O conceito seria obscuro, quando não simplesmente sem sentido; enfim, uma contradição em termos, sobretudo para um kantiano; e Fichte se dizia kantiano... Por que então esse recurso a algo tão controverso? Fichte argumentava que, embora em conflito com a “letra”, a intuição intelectual estaria no “espírito” do idealismo transcendental. Esse apelo ao “espírito”, como veremos, é o motivo decisivo – e não apenas em razão de uma questão facilmente transformável numa questão escolástica: a da “correta” leitura de Kant. Afinal – e creio que Fichte deixou isso suficientemente claro –, o recurso à intuição intelectual tinha como propósito *tornar sensível o princípio* mesmo da doutrina da ciência. A intuição intelectual certamente desempenhava uma função de certificação do fundamento último do saber humano. O mais importante, no entanto, era sua função iniciática, pois sem ela a própria função epistemológica de certificação faria tanto sentido quanto pode fazê-lo a “letra” morta. Por isso, tudo há de começar pelo *sentimento*;<sup>2</sup> e o que tiver de permanecer vivo na razão terá de ter passado antes pelo coração.
- 2 Não é casual que a melhor fonte para a compreensão desse problema seja o ciclo das preleções públicas oferecidas por Fichte no semestre de verão de 1794, logo que assumiu seu posto na universidade de Jena. Intitulado “dos deveres do erudito” ou “moral para eruditos”, esse ciclo é a melhor fonte porque foi destinado ao grande público, ou seja, aos estudantes de todas as faculdades e a qualquer cidadão interessado. Herdeiro da audiência de Reinhold, Fichte tinha centenas de ouvintes. Como não esperava que todos

dispusessem de conhecimentos filosóficos prévios, salvo a disposição tipicamente *aufgeklärt* de pensarem por si mesmos, Fichte tinha de se haver com o desafio de ajustar sua fala a esse público mais heterogêneo. Sua comunicação era clara, direta e vazada numa verve inconfundível. Como ele mesmo disse, essas preleções públicas eram “discursos morais” e sem propósitos “científicos”: não visavam “à instrução propriamente dita, e sim à formação do coração para a virtude.”<sup>3</sup> Educado na tradicional escola de Pforta, de onde saiu para frequentar as também tradicionais faculdades de teologia de Jena e Leipzig, Fichte reunira o necessário para aprimorar o seu talento retórico e sua inclinação ao ensino e à pregação. Tornando professor, e não pastor, mobilizou na cátedra os recursos que teria usado no púlpito. Chamava a si mesmo de um “sacerdote da verdade”<sup>4</sup> e cuidava para que sua palavra fizesse soar as cordas certas e movesse os afetos certos no ânimo dos seus ouvintes. O acesso ao “espírito” da filosofia supunha uma *Stimmung* bem determinada. Era preciso saber prepará-la e evocá-la; era preciso saber falar ao sentimento.

- 3 Já na primeira preleção Fichte torna claro que a pergunta pela destinação do erudito remete a outras, mais fundamentais, a começar pela sobre a destinação do homem em geral. Em sua resposta, Fichte apela antes ao “sentimento dessa destinação”, pois, como explica aos seus ouvintes, “o que tenho a dizer sobre isso não pode ser inteiramente deduzido, nessa sessão de uma hora, a partir dos seus fundamentos, a menos que quisesse tratar em uma hora da filosofia inteira. Mas posso construí-lo sobre o sentimento dos senhores.”<sup>5</sup> A preleção pública – cuja forma é a da exposição popular – trilha esse caminho, construindo tudo sobre o sentimento. Mas por onde começar?
- 4 Naturalmente, Fichte não poderia proceder como vinha fazendo todas as manhãs, quando expunha em preleções privadas a *Grundlage* da doutrina da ciência; portanto, não poderia partir da busca e do estabelecimento do primeiro princípio do saber humano, da “proposição positiva absoluta: Eu sou”; mas como tinha de “partir de algo positivo”, restava-lhe a alternativa de

estabelecer como hipótese uma proposição que se encontra indelevelmente no sentimento do homem – uma proposição que é o resultado de toda a filosofia e que, deixando-se demonstrar rigorosamente, demonstrarei rigorosamente nas minhas preleções privadas – a proposição: Tão certo quanto o homem ter razão é ser ele o seu próprio fim, ou seja, ele não existe porque outra coisa deve existir – e sim existe pura e simplesmente porque *ele* deve existir: o seu mero ser é o fim último do seu ser ou, o que significa o mesmo, não se pode perguntar sem contradição por nenhum fim do seu ser. Ele é *porque* é. Este caráter do ser absoluto, do ser por via de si mesmo, é o seu caráter ou a sua destinação, na medida em que é

considerado única e exclusivamente como ser racional. <sup>6</sup>

- 5 Ocorre que, enquanto existe, o homem é isso ou aquilo; e tudo o que ele é, só o é “*porque existe algo fora dele*. A autoconsciência empírica, isto é, a consciência de uma determinação qualquer em nós, não é possível sem o pressuposto de um Não-eu (...). Esse Não-eu tem de agir sobre a capacidade passiva do homem, que chamamos sensibilidade. Assim, na medida em que o homem é algo, ele é um ser sensível.” <sup>7</sup> A destinação do homem em geral resulta dessa tensão entre o racional e o sensível, entre o ser determinado por si mesmo e a determinação externa, entre a atividade e a passividade. O homem é um ser sensível; mas

ele é ao mesmo tempo um ser racional, e a sua razão não deve ser suprimida pela sua sensibilidade, e sim ambas devem subsistir uma ao lado da outra. Nesta conexão, a proposição acima: o homem é porque é, transforma-se na seguinte: *o homem deve ser o que é, pura e simplesmente porque é*, ou seja, tudo que ele é deve ser referido ao seu Eu puro, à sua simples eguidade (*Ichheit*); tudo que ele é, deve sê-lo pura e simplesmente porque é um Eu; e o que ele não pode ser, porque é um Eu, não deve sê-lo de modo algum. <sup>8</sup>

- 6 A destinação do homem em geral é assim a de promover continuamente esse acordo do Eu consigo mesmo; e como um *perfeito* acordo é impossível para o homem, sua destinação não poderá ser outra senão aproximar-se infinitamente de um fim inalcançável – será então o seu aperfeiçoamento, nunca a sua perfeição.
- 7 Esse é o motivo recorrente em todo o ciclo das preleções públicas sobre a destinação do erudito oferecidas no semestre de verão de 1794, sempre às sextas-feiras, das 18 às 19 horas. Uma reconstrução do cronograma temático desse ciclo, como procurei fazer, <sup>9</sup> nos permite concluir que Fichte realizou dezoito sessões e que a segunda metade do semestre foi polarizada pelo motivo da relação entre o “espírito” e a “letra” na filosofia. Infelizmente, restaram apenas os manuscritos de três dessas preleções sobre o tema e dois rascunhos. No entanto, esse material é suficiente para que se forme uma ideia clara da função desempenhada por aquele motivo no ciclo como um todo. Uma vez estabelecida a destinação do erudito e sublinhados os seus contornos – seja através de um confronto com as teses de Rousseau sobre a influência das artes e das ciências sobre o bem-estar da humanidade, seja através das eloquentes reflexões sobre o “amor à verdade” (que resultaram no artigo “Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade”, <sup>10</sup> publicado em janeiro de 1795 no número de estréia da revista *Die Horen*, editada por Friedrich Schiller) –, Fichte passou ao combate sistemático de todos os *preconceitos* que envolviam a filosofia e o seu estudo, pois, entre os conhecimentos necessários à formação do erudito, os conhecimentos filosóficos seriam os mais importantes. A questão da diferença entre o

“espírito” e a “letra” na filosofia acedeu aqui ao primeiro plano porque Fichte acreditava que poderia extirpar aqueles preconceitos de uma só vez tratando justamente dessa diferença. É nesse contexto, e em conexão com o apelo ao sentimento da autonomia e à exigência da identidade, do acordo do Eu consigo mesmo, que o recurso à intuição intelectual revela todo o seu propósito de *tornar sensível o princípio* mesmo da doutrina da ciência.

## II

- 8 O *espírito*, “enquanto uma propriedade de um ser racional e sensível”, é também o que Fichte chama de *imaginação produtiva*.<sup>11</sup> 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*.”<sup>12</sup> 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. Ainda que essa capacidade distinga os homens, existem distinções mais profundas. Em primeiro lugar, é preciso distinguir entre os sentimentos. Na medida em que vão dos mais simples e imediatos aos mais complexos e recônditos, nossos sentimentos não são de todo evidentes nem se encontram num mesmo nível.

Aqueles sentimentos que se referem à mera representação de um mundo sensível de fenômenos sob leis naturais têm como fundamento, por sua vez, outros sentimentos, que não se referem à vida meramente animal do homem, e sim à sua vida racional e espiritual, não à mera ordem dos fenômenos sob leis naturais, e sim à subordinação dos mesmos e de todos os espíritos racionais às leis da ordem ética, da harmonia espiritual, da unificação de todos num reino da verdade e da virtude. Esses se encontram – para expressar-me assim – numa região mais profunda do nosso espírito, no seu santuário mais secreto. É preciso primeiro atravessar o mundo dos fenômenos, é preciso primeiro morrer para a sensibilidade para alcançar essa vida espiritual superior.<sup>13</sup>

- 9 Enquanto aqueles envolvem nossos *conceitos*, esses estão à base das *ideias* e dos *ideais*. Ter “espírito”, na acepção não mais trivial dessa expressão, significa ser capaz elevar-se ao nível mais alto e puro das ideias.

- 10 O “espírito”, “enquanto uma propriedade de um ser racional e sensível”, não se apresenta por si e sim sempre com um corpo; e é sempre pela mediação corporal que “espíritos” se comunicam uns com os outros. Essa mediação não se esgota no que chamamos os nossos corpos. A linguagem também é corpórea, como Fichte explicava aos seus ouvintes, tornando explícitos os rudimentos de sua filosofia (tipicamente mentalista) da significação e da linguagem:

Trago diante dos senhores um produto no qual creio ter insuflado algumas ideias; mas não ofereço aos senhores as ideias mesmas, não posso oferecê-las aos senhores. Ofereço aos senhores o mero corpo. Minhas palavras, que os senhores ouvem, são esse corpo. Essas palavras são em si nada mais que um som vazio, um golpe no ar que nos rodeia. O sentido que elas têm *para os senhores* – caso tenham um sentido racional para os senhores – não é dado por mim. Os senhores o dão: atribuem a elas um sentido *para os senhores*, assim como eu atribuí a elas um sentido *para mim*. Quanto mais esse sentido se aproxima daquele que quis atribuir a elas, tanto melhor os senhores me compreendem; quanto mais se afasta dele, tanto menos; quanto mais as ideias que os senhores desenvolveram em si por ocasião daquelas se assemelham às que desenvolvera em mim pelo trabalho, mais harmônico é o nosso ânimo. <sup>14</sup>

- 11 Tudo o que estorva essa harmonia debilita o “espírito” em proveito da “letra” morta. Extinta a força do sentido transmissível pela linguagem, restam apenas as palavras – o que, em se tratando especialmente da filosofia, significa que restam apenas os meros filosofemas, teses retidas na memória e repetíveis à exaustão, fórmulas das quais podemos nos servir a qualquer hora, mas sempre ao reverso do princípio da *Aufklärung*, pois o reino da “letra” é também o da heteronomia do “espírito”. O “espírito”, a capacidade de elevar os sentimentos à consciência, é assim o poder que resiste a toda reificação e heteronomia do pensamento.

- 12 O “espírito” é essencial a qualquer atividade humana, mas é na filosofia – e somente nela – que ele vem a si:

O material da filosofia inteira é o próprio espírito humano em todas as suas operações, atividades e modos de ação; e somente depois de esgotar completamente esses modos de ação a filosofia é doutrina da ciência. O filósofo observa o espírito humano em suas operações, o retém aqui e fixa o que nele é mutável e transitório. Ele apreende os modos de ação do mesmo. Essas atividades do *apreender (Auffassen)* e do *fixar (Fixieren)* requerem espírito, na acepção estabelecida da palavra. <sup>15</sup>

- 13 Como Fichte vinha mostrando a cada manhã em suas preleções privadas, o objeto da filosofia *enquanto* doutrina da ciência é o sistema do espírito humano; sua tarefa, *descrever* esse sistema como um sistema de ações necessárias. “O espírito humano é atividade (*Tätigkeit*) e nada mais que atividade.” <sup>16</sup> Conhecê-lo significa o mesmo que conhecer suas ações, algo de que temos

consciência apenas mediante o que a cada vez é objeto do agir. Não temos consciência do agir como tal; mas se é isso o que desejamos, explica Fichte, “isso é possível apenas sob a condição de que se aja *de novo sobre esse agir*, de que ele mesmo se torne objeto de uma ação; e uma tal ação chama-se *reflexão*.” <sup>17</sup>

- 14 Com essa explicação, Fichte cruza o umbral do idealismo transcendental da doutrina da ciência.

Eu me represento o mundo dos corpos e, nessa medida, sou consciente unicamente do mundo dos corpos. Se devo tornar-me consciente de *minha atividade* naquele representar, então isso é possível apenas porque represento o meu *representar* do mundo dos corpos. – Encontro-me aqui num ponto mais alto: reflito sobre a minha atividade presente na própria representação; e uma tal reflexão é possível. – Ora, (...) a essência da filosofia transcendental consiste em que algo não é diretamente representado, e sim em que o *representar* é representado; não em que se reflita imediatamente sobre o representado (*das vorgestellte*), à maneira do entendimento humano comum, e sim sobre o representante (*das vorstellende*) – e só por meio desse sobre o representado. <sup>18</sup>

- 15 Naturalmente, observa Fichte, uma reflexão pode suceder-se a outra, pelo que transitamos a níveis cada vez mais altos de reflexão. No entanto, isso só é possível porque não pode haver reflexão sem *abstração*, sem a passagem deliberada e consciente da *atenção* a uma representação à *atenção* a uma outra no cenário mesmo da imaginação produtiva. O “espírito” vem a si justamente por meio dessa “reflexão abstrante”, <sup>19</sup> pela qual concentra-se progressiva e inteiramente em si mesmo. Essa reflexão abstrante é o *medium* da doutrina da ciência, como Fichte explicava aos seus ouvintes:

A nenhum dos senhores é inteiramente desconhecido que elaborei uma filosofia transcendental rigorosamente científica, sob o nome de doutrina da ciência, e que essa é erguida sobre o que permanece como o Eu puro, depois de abstrair-se de tudo o que pode ser abstraído. Uma tal ciência não pode oferecer nenhuma outra regra senão esta: abstraia-se de tudo que se possa abstrair até que permaneça algo de que é inteiramente impossível abstrair. Isto que permanece (*dies Übrigbleibende*) é o Eu puro, o qual, precisamente por essa impossibilidade de abstrair-se dele, está, ao mesmo tempo, enquanto Eu puro, inteiramente determinado como regulativo (*als Regulativ*) para a faculdade de pensar. Ele é aquilo de que simplesmente não se pode abstrair, pois é o próprio abstrante (*das abstrahierende selbst*), ou, o que significa exatamente o mesmo, aquilo que simplesmente se põe a si mesmo. Esse princípio (*Satz*) pode ser compreendido agora *como meramente regulativo* para a faculdade de pensar. É preciso que ele não seja contradito no curso da investigação. Partindo-se dele, tornar-se-á muito fácil demonstrar a insuficiência de todos os sistemas nos quais é admitida qualquer coisa, por menor que seja, frente à qual o Eu deva se comportar de modo meramente passivo, pois ao Eu, tão certo como deve ser um Eu, nada pode corresponder que ele não se atribua a si mesmo e frente a que,

portanto, ele ao mesmo tempo não se comporte também ativamente. <sup>20</sup>

16 Como se vê, Fichte acede ao princípio da doutrina da ciência pela simples reflexão abstraente. Não se pode dizer que a passagem citada seja obscura, que a “letra” turve a transparência do “espírito”. A reflexão abstraente nos conduz à tomada de consciência daquilo de que não podemos fazer abstração, uma vez que é a instância que torna possível toda abstração: nós mesmos. Por isso, uma pergunta como “o que era eu, antes de chegar à autoconsciência?” seria inteiramente sem sentido, pois “não podemos nunca abstrair de nossa autoconsciência; por conseguinte, todas as perguntas desse gênero não se respondem; pois, quando entendemos bem a nós mesmos, essas perguntas não se fazem.” <sup>21</sup> Tais perguntas implicam uma contradição performativa, como intui Fichte..

17 O procedimento de Fichte até recorda o de Kant na estética transcendental, quando o espaço e o tempo são designados como as formas puras da sensibilidade, uma vez que podemos abstrair de todos os objetos no espaço e no tempo, mas não o espaço e o tempo de todos os objetos. Abstração feita de todo o conteúdo empírico da intuição, o que resta é a sua forma; e, por isso, o espaço e o tempo seriam intuições puras ou formais. A regra da reflexão é clara em ambos os casos. Se repetirmos o procedimento sempre de acordo com ela, chegaremos sempre ao mesmo resultado. No entanto, Fichte não tinha uma confiança inabalável na regra da reflexão abstraente. Como advertia, “mesmo que se faça esse uso totalmente correto daquele princípio” (ou seja, da regra da reflexão abstraente),

permanece ainda sempre possível que se tenha aprendido meramente a sua “letra”, mas não compreendido o seu “espírito”. Faz-se uso da fórmula na qual aquele princípio está expresso porque ela foi admitida talvez por boa fé ou porque foi notada a sua utilidade para a explicação precisa de tudo o que a filosofia deve explicar; mas não se possui nada mais que uma fórmula caso não se tenha a intuição do que é expressado através dela. Supondo-se também que se expusesse um sistema que pudesse tomar espírito e vida para algum outro, *para nós*, contudo, não os teria e seria uma mera filosofia de fórmulas. <sup>22</sup>

18 A regra será apenas uma fórmula, um ‘faça isso e depois aquilo’, e a filosofia inteira um repertório de fórmulas caso o que resulta da reflexão já não tenha sido pura e simplesmente *intuído*. Fichte faz aqui uma segunda advertência,

pois caso a minha própria imaginação não me engane, pode-se elevar a si mesmo à consciência de uma intuição interna, entenda-se, do Eu puro, pelo costume de uma abstração ordenada e rigorosa e por uma reflexão que ascenda a níveis cada vez mais altos. Também Kant parece pensar assim, falando em algum lugar do Eu como objeto de uma intuição intelectual. <sup>23</sup>

19 Portanto, aquela intuição interna pode ser fomentada, orientada e mesmo formada pela reflexão. É possível que se fracasse aqui; mas isso não significa

que a intuição esteja simplesmente ausente. Já os sinais de sua presença são visíveis, como mostra Fichte, em suas consequências para a consciência *teórica* e sobre tudo para a consciência *prática*.

### III

- 20 O predomínio da “letra” é o predomínio do pensamento reificado em fórmulas pela força da repetição irrefletida, pelo mecanismo do costume de não pensar por si mesmo, em si mesmo e consigo mesmo, como requer a regra da reflexão abstrante. “Todas as declarações transcendentais em sistemas que devem ser transcendentais são tais vitórias do costume sobre a regra ainda não convertida em natureza”, asseverava Fichte contra os kantianos ainda não inteiramente livres de todo dogmatismo. “Para quem sente intimamente em si aquilo de que nunca se pode abstrair é fisicamente impossível, mesmo que por um instante, esquecer-se de si mesmo, de modo a que acredite ter abstraído disso; é impossível, mesmo que por um instante, imaginar que possa haver algo dado para ele que não lhe esteja dado em sua consciência e segundo as leis dessa.”<sup>24</sup> A reflexão abstrante promove a *clareza*, mas não gera por ela mesma a *força de uma convicção* que somente a intuição interna é capaz de despertar. Aquele que, por assim dizer, tomou posse de si mesmo, elevando-se intuitivamente à certeza de que tudo quanto está posto, está posto no Eu, pelo Eu e para o Eu, “descobre com a rapidez de um raio todo engano dos outros sobre esse ponto, e é impossível enganá-lo sobre isso, pois – considero adequado dizer isso bem alto e bem decididamente – não é de modo algum verdadeiro que o engano de tomar as coisas no tempo e no espaço como coisas em si seja inevitável.”<sup>25</sup> É certamente assim que *agimos* sobre elas, mas não é assim que devemos *pensá-las*. “Esse engano no pensamento se funda no mero costume de permanecer no ponto mais baixo da reflexão. Esse costume pode ser superado por um novo costume, a ser adquirido através de uma reflexão (*Nachdenken*) contínua e substancial e de uma constante atenção a si mesmo.”<sup>26</sup>
- 21 Uma vez sedimentada pela intuição interna, a consciência de que “vivemos apenas no mundo dos fenômenos” é vital para quem fez do espírito da filosofia o seu próprio espírito, o que é fortemente exortado por Fichte, pois isso condiciona toda a consciência *prática*. Os fenômenos, diz Fichte, “não são nada senão o que faço deles para mim; não têm nenhuma influência sobre mim senão a que eu mesmo lhes concedo.”<sup>27</sup> Nada – nem a morte – ameaça a soberania do Eu em sua total independência do mundo fenomênico. Por mais absurda que possa ser, não se deve subestimar o poder dessa crença. Em sua biografia de Martin Heidegger, Safranski recorda um episódio que Ludwig Marcuse registrara em seu diário quando estudante na universidade de

Freiburg: o da tristeza de um colega, um jovem brilhante, que se vira impedido de apresentar seu trabalho no seminário de Rickert, subitamente cancelado em razão da eclosão da Grande Guerra. Recrutado e enviado ao *front*, ele escreveu semanas depois a Ludwig Marcuse:

Vou bem, como sempre, embora a batalha da qual participei a 30 de outubro quase me tornou surdo com o trovão dos canhões de 24 baterias. Apesar disso... ainda sou do pensamento de que a terceira antinomia kantiana é mais importante do que toda essa guerra mundial, e que a guerra se relaciona com a filosofia como a sensibilidade com a razão. Simplesmente não creio que os acontecimentos desse mundo corpóreo possam tanger ainda que minimamente os nossos componentes transcendentais, e não acreditarei nisso, mesmo que um estilhaço de uma granada francesa atravessasse o meu corpo empírico. Viva a filosofia transcendental. <sup>28</sup>

- 22 Escritas provavelmente de alguma trincheira infecta do *front* alemão, essas palavras de um estudante de filosofia, tornado a força em soldado, expressam uma límpida compreensão do “espírito” da filosofia transcendental, tal como Fichte o difundiu em suas preleções públicas.

A morte é um fenômeno como todos os outros fenômenos, mas nenhum fenômeno atinge o Eu. O terrível está apenas em quando se presume que ela atinja o Eu. Mas para aquele que sente a sua independência é fisicamente impossível imaginar algo assim. A morte é para ele o final de uma certa série de fenômenos e nada mais. Ele não sabe o que se juntará ao final dessa série, e essa é a menor de suas preocupações. *Ele* existirá; isso ele sabe, e é-lhe impossível pensar que não existirá, pois o Eu é aquilo de que ele não pode abstrair. Querer pensar a si mesmo como não existindo é puro sem-sentido. <sup>29</sup>

- 23 Feito esse apelo ao sentimento mesmo da contradição performativa, a filosofia transparece como puro “espírito”.

Essa disposição (*Gesinnung*), meus senhores, é a filosofia, e ela é a única filosofia. Filosofia não é o que flutua em nossa memória, não é o que está para ser lido em nossos livros; filosofia é sim o que capturou e transformou o nosso espírito e o introduziu numa ordem de coisas superior, espiritual. Em nós, a filosofia tem de existir em nós, e todo o nosso ser, todo o nosso espírito e a formação do coração têm de ser filosofia. <sup>30</sup>

- 24 Era impressionante que se falasse assim, com esse tom e essa força, de uma cátedra universitária. Reinhold chegara perto; mas ninguém fora tão longe quanto Fichte. Ele reiterava aqui o propósito de suas preleções – “a formação do coração para a virtude” – ao mesmo tempo em que tocava os limites do comunicável; pois mesmo suas palavras mais vivas eram, como ele dizia, “corpos e nada mais que corpos”, <sup>31</sup> e teriam de ser reanimadas no íntimo de cada um. A reflexão abstrata poderia garantir a conformidade *externa* do sujeito ao princípio da filosofia; mas o que importava antes de tudo era a conformidade *interna*, e essa pode ser assegurada apenas pela intuição.

Somente ela é imediata, energizante, sanguínea, vital; somente ela é capaz de fazer do corpo – por paradoxal que possa parecer – um sensório do espírito, tornando “fisicamente impossível” qualquer crença que não seja no seu primado e autonomia.

- 25 A filosofia quer trazer à consciência as leis de acordo com as quais o espírito age; mas tudo o que ela encontra é um círculo, pois teria de comparar as ações às leis. Assim ela teria de indagar pelo que já sabe; mas se não o sabe, como pode indagar, se é preciso saber para indagar? “Jamais se sai desse círculo pelo recurso ao mero raciocínio”, diz Fichte, e sim por “outra faculdade que chamamos *razão* em sentido estrito.”<sup>32</sup> Tudo depende do “impulso à verdade (*Wahrheitstrieb*)” e do cultivo capaz de torná-lo num “senso da verdade (*Wahrheitssinn*)”,<sup>33</sup> um tino certo para a escolha do caminho a ser trilhado, para orientar-se nele ou para abandoná-lo em proveito de outro. Esse “senso da verdade” é também um sentimento; e como suas indicações só se tornam claras quando é elevado à consciência, o “primeiro passo para a filosofia” depende inteiramente da faculdade de elevar sentimentos à consciência, ou seja, do “espírito”.<sup>34</sup> Além disso, a decisão de seguir tais indicações também requer “espírito”. Ao explicar como ela o requer, Fichte também torna mais claro o próprio “espírito” da doutrina da ciência em seu apelo ao sentimento.

O sentimento aponta o caminho onde a verdade pode estar, mas ele apenas aponta para isso; não oferece a verdade. É do conhecimento de todos os senhores, ainda que tenham me ouvido apenas uma única vez, que construo tudo no espírito humano sobre o sentimento; mas os senhores teriam me compreendido muito incorretamente caso acreditassem que, na minha opinião, teríamos de nos dar por satisfeitos com o sentimento no tratamento de qualquer objeto. É preciso que o sentimento se torne claro e seja desenvolvido; é preciso que seja destacado e determinado pela faculdade do juízo. Elevar o sentimento à clara consciência é espírito; apelar ao mero sentimento como se esse fosse uma prova (*Beweis*) é falta de espírito, a fonte abundante e nunca esgotada de todo fanatismo (*Schwärmerei*).<sup>35</sup>

- 26 Essa decisão, que requer “espírito”, é a decisão pela busca da verdade a qualquer preço. Ela incide poderosamente sobre a nossa “disposição prática (*praktische Gesinnung*), ou seja, sobre a concordância (*Übereinstimmung*) conosco mesmos no pensamento e na ação.”<sup>36</sup> Seus efeitos são inestimáveis, pois “somente então, a filosofia oferece aquilo sem o que a única verdadeira felicidade, a estima por nós mesmos e a aprovação de nós mesmos, permanece inacabada e incerta: a fundamentada confiança em nós mesmos.”<sup>37</sup> Essa autoconfiança é o que resulta da intuição interna elevada à consciência: ela é assim o fruto de uma conversão, na dupla acepção de uma transformação dos sentimentos e de uma nova direção nas ações. É evidente o *pathos* religioso

da doutrina da ciência. “Essa é a filosofia (...) que transforma o homem e o eleva a uma vida nova; que dá início, pela sua descoberta, a uma época totalmente nova do gênero humano (...). Essa é a filosofia para a qual todos nós estamos chamados pela nossa época e de cuja cultura podemos participar tão logo apenas o quisermos.”<sup>38</sup>

27 A convicção de que Kant colocara a filosofia no caminho seguro de uma ciência foi suficiente para que as melhores cabeças entre os mais jovens atribuíssem a esse feito uma força comparável apenas à que a religião já tivera: uma força capaz de revolucionar o indivíduo como um todo e o mundo por inteiro. Numa carta a Körner, Schiller dizia que Reinhold acreditava que em cem anos Kant teria a mesma “reputação” de Jesus Cristo.<sup>39</sup> O novíssimo testamento era o da razão prática. O apelo à intuição interior não pode ser desvinculado desse contexto, pois é nele que se torna claro tudo quanto ela representa de uma revelação e de uma conversão secularizadas. Sua fragilidade, no entanto, era palpável. Em “Sobre a razão de nossa crença num governo divino do mundo” (1798), o artigo que suscitou a acusação de ateísmo que obrigou Fichte a deixar Jena, ele escreveu: “Aquilo de que a doutrina da ciência parte não se deixa apreender (*begreifen*) nem comunicar mediante conceitos, e sim apenas intuir imediatamente. Para aquele que não possui essa intuição, a doutrina da ciência permanece necessariamente sem fundamento e meramente formal; e com ele esse sistema simplesmente nada pode começar.”<sup>40</sup> Como erguer a filosofia revolucionária à base do que não se sabe se foi atingido nem se deixa comunicar? Fichte parece ter preferido o risco dessa incerteza e dessa impossibilidade ao da reflexão tutelada pela “letra”, para a qual “ter espírito” seria apenas ter alguma agilidade mental e mnemônica.

28 Como Reinhold e Baggesen, Fichte sonhava com o dia em que o “espírito” da nova filosofia anunciada por Kant se alastrasse pela sociedade e a luz da ciência também aquecesse os corações. Para Fichte, esse “espírito” se concentrava inteiramente na tomada de consciência da transformação do princípio da filosofia (Eu = eu) num imperativo prático, na exigência do acordo do sujeito consigo mesmo.

O sublime pensamento de que sempre agirei de acordo com os princípios conforme os quais ajo agora, pois sempre hei de querê-lo – desse pensamento é capaz apenas quem acolheu aqueles princípios totalmente em seu interior, quem os tornou no seu próprio eu (*Selbst*) e, a cada instante de sua vida, sente a impossibilidade física de separar-se deles, a menos que queira separar-se de si mesmo. – Todo o externo a nós é mutável e incerto; podemos perder tudo e, a seu tempo, perderemos tudo; tudo pode nos abandonar e, a seu tempo, tudo nos abandonará. Ai daquele que, nesse pensamento, se o pensa com real clareza, não sente o seu Eu e não pode compreender que permanecerá fiel a *ele mesmo*. – O que nos

acontecerá, não sabemos e não podemos saber. Podemos saber apenas como agiremos; e feliz aquele que sabe disso, pois todo o nosso valor e toda a nossa felicidade baseiam-se unicamente nisso. <sup>41</sup>

- 29 Essa não é uma felicidade qualquer, pois pode ser chamada de uma felicidade moral. Dela deu testemunho Helmuth Falkenfeld, como se chamava aquele jovem e brilhante aluno de Rickert, indiferente aos canhões e às granadas francesas.

## IV

- 30 Fichte viveu muitas experiências amargas em seus primeiros meses em Jena, todas elas em razão dos conflitos resultantes dessas preleções públicas sobre a destinação do erudito. No entanto, a julgar por diversos depoimentos, nada parece tê-lo atingido com mais força do que os estilhaços da incompreensão. No prefácio à *Grundlage*, ele reconheceu as imperfeições do texto e disse que elas se deviam em parte a que tentara “evitar tanto quanto possível uma terminologia fixa – que é o meio mais cômodo para os que lêem ao pé da letra (*Buchstaber*) despojarem todo sistema de seu espírito e transmudarem-no em uma carcaça seca.” <sup>42</sup> A propósito das “muitas queixas sobre a obscuridade e ininteligibilidade” dos seus escritos, ele mais uma vez fez valer a força do “espírito”, sem a qual a filosofia não se torna em vida; pois “há na própria doutrina da ciência uma razão pela qual ela deve continuar sempre ininteligível para certos leitores: ela pressupõe a faculdade da liberdade da intuição interna. (...) A doutrina da ciência não se deve em geral *impor*, mas sim, ser uma *carência*, como o foi para seu autor.” <sup>43</sup> No entanto, foi numa carta a Reinhold, escrita de seu refúgio em Osmannstädt, em 2 de julho de 1795, que Fichte encontrou as palavras mais exatas para expressar o que, segundo ele, jamais poderia dizer.

O que quero comunicar é algo que de modo algum pode ser dito nem apreendido, e sim apenas intuído: o que digo não deve fazer nada além do que conduzir o leitor de tal modo que a desejada intuição se forme nele. A quem quer estudar meus escritos, aconselho que deixe que as palavras sejam palavras e apenas busque agarrar-se em algum lugar na série das minhas intuições; e que continue a ler, mesmo que não compreenda totalmente o já lido, até que em algum lugar, ao final, surja um raio de luz. Esse, caso o for por inteiro e não pela metade, o colocará de uma só vez na série das minhas intuições, no ponto de vista a partir do qual o todo tem de ser considerado. Por exemplo, a alma do meu sistema é a proposição: o Eu põe pura e simplesmente a si mesmo. Essas palavras não têm nenhum sentido e nenhum valor sem a intuição interna do Eu por si mesmo, que com muita frequência desenvolvi no discurso partindo de homens que não podiam me compreender de modo algum e que, em seguida, me compreenderam perfeitamente.” <sup>44</sup>

- 31 Ainda assim, o fardo era pesado, como testemunhou um antigo aluno, Heinrich Steffens. De acordo com ele, Fichte,

já familiarizado com as fraquezas dos seus ouvintes, procurava de todas as maneiras tornar-se compreensível para eles. Ele tinha todo o cuidado possível em demonstrar o que dizia; no entanto, seus discursos pareciam ser imperiosos, como se através de uma ordem, à qual ter-se-ia de prestar absoluta obediência, ele quisesse afastar qualquer dúvida. – “Meus senhores”, ele dizia, “concentrem-se, adentrem em si mesmos, não se trata aqui de nada exterior e sim apenas de nós mesmos.” – Os ouvintes pareciam assim exortados a entrar efetivamente em si mesmos. Alguns mudavam de posição e se endireitavam, outros se afundavam em si e baixavam os olhos; evidentemente, porém, todos esperavam com grande tensão o que então devia resultar dessa exortação. – “Meus senhores”, continuava Fichte em seguida, “pensem na parede” – e eu via os ouvintes pensarem efetivamente na parede, o que todos pareciam fazer com êxito. – “Pensaram na parede?”, perguntava Fichte. “Bem, meus senhores, então pensem naquele que pensou na parede.” – Era estranho como, agora, uma confusão e um embaraço pareciam evidentemente surgir. Muitos dos ouvintes, de fato aqueles que haviam pensado na parede, pareciam não poder descobrir nada em parte alguma, e então compreendi como era mesmo possível que jovens, que tropeçavam de uma maneira tão preocupante na primeira tentativa de acesso à especulação, pudessem cair em seus esforços ulteriores numa disposição de ânimo muito perigosa. A exposição de Fichte era excelente, precisa, clara. Fui totalmente arrebatado pelo tema e tive de confessar que jamais ouvira uma preleção semelhante.

45

- 32 Steffens não esclarece a que espécie de perigo aqueles jovens estudantes estariam expostos; mas é evidente que, mesmo com a excelência de sua exposição, Fichte somava às dificuldades objetivas de sua argumentação a exigência imperiosa – e um tanto onerosa – de um *insight* interior, de uma intuição capaz de tornar imediatamente compreensível o princípio de toda a filosofia. De acordo com a “letra” do idealismo transcendental, uma “intuição intelectual” não faz sentido, como Kant alertou expressamente, embora talvez tarde demais. <sup>46</sup> Mas se essa expressão fala ao “espírito” do idealismo transcendental, como Fichte acreditava, se faz então algum sentido, será como uma metáfora – uma metáfora capaz de restituir a união entre o imediato e o mediato sob o próprio imediato. Sendo uma intuição, ela é imediata; mas o fato de ela ser uma intuição interna não significa que o seu órgão seja o sentido interno e o seu objeto os estados do sujeito empírico. Seu objeto é dado por ela mesma: a ação, a *Tathandlung*, o feito pelo qual o Eu põe continuamente a si mesmo. O que é assim imediatamente intuído é o princípio de toda mediação e, portanto, de toda posição, pois o que está posto – como possível, efetivo ou necessário – só está posto porque foi posto no Eu, pelo Eu e para o Eu. <sup>47</sup> Aquilo de que não se pode abstrair, como ensina a

reflexão, é essa instância ponente. Ausente na “letra” da teoria kantiana sobre o sentido de “ser” como *positio*, *Setzung*, ela seria chamada a responder pelo seu “espírito” idealista transcendental, agora como o coração da *Wissenschaftslehre*. O que a reflexão torna objetivamente compreensível, a intuição faz sentir íntima e inexoravelmente. Somente assim a “letra” não mata, pois somente assim o “espírito” vivifica.

- 33 A expressão “intuição intelectual” ocorre literalmente apenas uma vez no que restou das preleções públicas de 1794-95. Nelas e mesmo na *Grundlage* Fichte se refere antes a uma “intuição interna”, embora visasse com isso a uma e a mesma intuição. Creio que as controvérsias sobre ela teriam sido mais úteis caso se admitisse o que, de resto, termina sedimentado pela reflexão: que tal intuição não é outra coisa senão uma intuição *espiritual*, desde que se tenha claro o que Fichte entendia por “espírito”.
- 

## NOTAS

1. Sobre a história do conceito cf. U. Dierse e R. Kuhlen, “Anschauung, intellektuelle”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971. Vol. 1, p. 349-51. X. Tilliette, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995.
2. Sobre o tema, cf. P. Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam e N. York: Rodopi, 2004.
3. J. G. Fichte, “Defesa do Prof. Fichte, a qual acompanhou o relatório do *Senatus Academici ad Serenissimum Reg.*”, in J. G. Fichte, *Moral para eruditos. Preleções públicas na Universidade de Jena (1794-95)*. Organização, tradução, introdução e notas de Ricardo Barbosa. São Paulo: LiberArs, 2019, p. 144-5, GA I/4, 392.
4. Id., *O destino do erudito*. Tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014, p. 77, GA I/2, 58.
5. Ibid., p. 18, GA I/2, 28.
6. Ibid., p. 21, GA I/2, 29.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Cf. R. Barbosa, “‘Sou um sacerdote da verdade’. Fichte e suas preleções públicas na Universidade de Jena em 1794-95”, in J. G. Fichte, *Moral para eruditos. Preleções públicas na Universidade de Jena (1794-95)*, p. 19-25.
10. J. G. Fichte, “Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade”, in *Moral para eruditos. Preleções públicas na Universidade de Jena (1794-95)*, p. 65-74, GA I/3, 83-90.

11. Id., “Primeira preleção. Sobre o espírito e o corpo em geral”, in *Moral para eruditos. Preleções públicas na Universidade de Jena (1794-95)*, p. 76, GA II/3, 316.
12. Ibid., p. 77, GA II/3, 317.
13. Ibid., p. 78, GA II/3, 317-8.
14. Ibid., p. 80-1, GA II/3, 320.
15. Id., “Segunda preleção. Sobre a diferença entre o espírito e a letra”, in *Moral para eruditos. Preleções públicas na Universidade de Jena (1794-95)*, p. 86, GA II/3, 324-5.
16. Ibid., GA II/3, 325.
17. Ibid., p. 87, GA II/3, 325.
18. Ibid., p. 87, GA II/3, 325-6.
19. Id., *Fundação de toda a doutrina da ciência*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, in *Fichte*, Col. Os pensadores, São Paulo: Abril, 1980, p. 43, SW 1, 91.
20. Id., “Segunda preleção. Sobre a diferença entre o espírito e a letra”, p. 90, GA II/3, 329.
21. Id., *Fundação de toda a doutrina da ciência*, p. 46-7, SW 1, 97.
22. Id., “Segunda preleção. Sobre a diferença entre o espírito e a letra”, p. 90, GA II/3, 329-30.
23. Ibid., p. 90-1, GA II/3, 330.
24. Ibid., p. 91, GA II/3, 330-1.
25. Ibid., p. 91-2, GA II/3, 331.
26. Ibid., p. 92, GA II/3, 331.
27. Ibid., p. 92, GA II/3, 332.
28. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer, 1997, p. 72.
29. J. G. Fichte, “Segunda preleção. Sobre a diferença entre o espírito e a letra”, p. 93, GA II/3, 332.
30. Ibid., p. 94, GA II/3, 332-3.
31. Ibid., p. 94, GA II/3, 333.
32. Ibid., “Terceira preleção. Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia”, in *Moral para eruditos. Preleções públicas na Universidade de Jena (1794-95)*, p. 99-100, GA II/3, 336.
33. Ibid., p. 100, GA II/3, 336.
34. Ibid., p. 100, GA II/3, 337.
35. Ibid., p. 100-1, GA II/3, 337.
36. Ibid., p. 104, GA II/3, 341.
37. Ibid., p. 104, GA II/3, 341-2.
38. Ibid., “Segunda preleção. Sobre a diferença entre o espírito e a letra”, p. 94-5, GA II/3, 333.
39. Carta de 29 de agosto de 1787, in *Schillers Werke: Nationalausgabe: 24. Band: Briefwechsel: Schillers Briefe 17.4.1785-31.12.1787*. Ed. W. Müller-Seidel e K. J. Skrodzki. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1989, p. 143.

40. J. G. Fichte, “Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung”, GA I/5, 350.
41. Id., “Terceira preleção. Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia”, p. 104, GA II/3, 342.
42. Id., *Fundação de toda a doutrina da ciência*, p. 40, SW 1, 87.
43. Ibid., p. 40-1, SW 1, 88-9.
44. Id., GA III/2, 344.
45. H. Steffens, *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. 4. Band. Breslau: Josef Mar und Komp., 1841, p. 79-80.
46. I. Kant, “Von einem neurdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie” (1796), AA VIII, 389-406.
47. J. G. Fichte, *Sobre e conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, in *Fichte*, p. 27, SW 1, 70.
- 

## RESUMOS

The following paper aims to show that Fichtes appeal to the controversial “intellectual intuition” had primarily a initiatic function: to make sensible, especially for the young students, the principle of the *Wissenschaftslehre* or its “spirit”, as evidenced by the public lectures at the University of Jena in the summer semester of 1794, “moral for scholars” (*Moral für Gelehrte*).

## ÍNDICE

**Keywords:** intellectual intuition, reflection, Foundation of the Entire Doctrine of Knowledge (GWL), Spirit and letter, Moral für Gelehrte

## AUTOR

RICARDO BARBOSA

Uerj/CNPq

# Fichte, Reinhold e o problema da apercepção originária kantiana

Ivanilde Fracalossi

---

## NOTA DO AUTOR

A autora agradece a UFSCar e o apoio financeiro da FAPESP.

## 1. O primeiro princípio na filosofia de Reinhold

- 1 Como se sabe, tanto para Fichte quanto para Reinhold, o conceito kantiano de apercepção originária apresenta um grande desafio. Em seu *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), Reinhold confessa que para ele a compreensão da teoria do princípio da unidade sintética da apercepção foi a mais difícil da *KrV*, tanto que as modificações que tenciona fazer em relação à teoria de Kant partem deste ponto, embora tomem um caminho diferente, uma vez que ele não considera a apercepção transcendental como princípio da dedução da tábua das categorias e juízos, mas a unidade objetiva, da qual a intuição e o entendimento estão sempre já conectados em uma unidade sintética pré-reflexiva<sup>1</sup>. Suas modificações consistem, principalmente, numa escala de várias funções do entendimento, onde a representação se torna o conceito raiz de todas essas funções. Reinhold elabora essa escala para explicar o princípio da unidade originariamente sintética da apercepção, pois considera arbitrário o ponto de vista tomado na *KrV* da dedução das categorias, tanto na sua *aprioridade* como na propriedade para serem formas de conceitos, formas que são a peça principal da analítica transcendental.
- 2 O autor da filosofia elementar considera a unidade da apercepção de Kant muito limitada porque seu uso é baseado apenas em intuições, enquanto o uso de um princípio completo exigiria sua base em representações, e a base das faculdades de representações é a consciência, um princípio bem determinado e elucidado analiticamente, mas apenas pelo que ele determina *sinteticamente*,

que resulta somente dele mesmo, porque é pressuposto como constituído (*als ausgemacht*). Ou seja, nos parágrafos II, III e IV das *Beiträge*, Reinhold mostra como as notas características originais dos conceitos de representação, sujeito e objeto seriam determinadas pela relação dessas partes na consciência. Esses conceitos originários serviriam como fundamento para a representação em geral, porque esta, entendida como o conceito universal de representação, garantiria as notas características comuns à representação sensível, ao conceito e à ideia. Trata-se de um princípio simples, ausente de proposições e de evidência imediata, por isso não requer uma dedução transcendental como a do modelo kantiano, cujas proposições sintéticas fazem o princípio evidente por sua prova, não por ele mesmo. Certamente, este é um motivo importante para a revisão de Reinhold da dedução das categorias de Kant que, no *Versuch*, sai da consciência do objeto como tal (isto é, do sujeito e da representação representados distintamente) como um fato; e a partir da possibilidade dessa consciência, as naturezas da intuição e do conceito são desenvolvidas (*Beiträge I*, p. 311).

- 3 O programa filosófico, que Reinhold apresenta no *Versuch* tem um ponto de vista completamente diferente do da *KrV* da razão pura. Esta coloca a tarefa modesta de como a metafísica, ou ciência, é possível. O ponto de partida é o fato da experiência, e é por isso que o conceito de metafísica ou ciência desenvolvido na *KrV* é, desde o início, adaptado à experiência e, conseqüentemente, todo conhecimento é conhecimento baseado na experiência como condição de sua possibilidade. No *Versuch*, por outro lado, trata-se da *justificação* dos resultados corretos da filosofia crítica a partir de um princípio único e inabalável, razão pela qual este é um programa filosófico mais abrangente que o da *KrV*. A chamada "proposição da consciência" (*Satz des Bewusstseins*) pretende expressar esse princípio: por um lado, a estrutura mais elementar representa toda a consciência e, por outro, estabelece todas as outras proposições do sistema da razão. Esta proposição deve ser considerada o ponto mais alto da dedução das funções do juízo e das categorias, assim como é a última instância do fundamento para a prova da validade (*Gültigkeit*) real das proposições consecutivas (*Folgesätze*).

O fundamento da prova é o fato da consciência [ali ocorre a síntese], de onde emanam *a priori* todos os componentes formais da representação e, sendo assim, a dedução reinholdiana das categorias se dá unicamente pela determinação das formas do objeto *em geral* enquanto representado e, por esta razão, ela pode se apoiar exclusivamente na evidência interna da faculdade de representação <sup>2</sup>.

- 4 Assim, Reinhold lança mão de um meio original de chegar à faculdade superior de conhecer, ao conhecimento do *a priori*. Este tem por objeto formas da representação, independentes de toda afecção, logo, só se pode alcançá-lo

pela reflexão sobre a forma, a qual retoma, por sua vez, uma nova representação de ordem superior.

## 2. As objeções de Schulze ao primeiro princípio reinholdiano <sup>3</sup>

- 5 As filosofias de Kant e Reinhold foram duramente criticadas por Schulze com a publicação do *Ensidemo*, em 1792. Neste texto, Schulze concorda com Reinhold de que só um primeiro princípio absoluto poderia elevar a filosofia ao patamar de ciência rigorosa. Mas contesta que o princípio da consciência possa fornecer um princípio absolutamente primeiro, integralmente determinado por ele mesmo e livre de contradição ou de imprecisões. As principais objeções de Schulze são três que, caso corretas, demonstrariam a insustentabilidade da *Elementarphilosophie* como uma ciência da ciência em geral:
- 6 Primeira: o princípio de consciência não é um princípio absolutamente primeiro, sem subordinação e determinação de uma proposição superior, porque, como proposição e como juízo, ele é submetido ao princípio de contradição, última regra de todo juízo. Como averiguar se tudo o que pode ser pensado, se toda ligação do sujeito com o predicado não contém caracteres contraditórios ou, como averiguar a validade do princípio de consciência, como proposição, sem a pré-existência do princípio de contradição? Nas *Beiträge* <sup>4</sup>, Reinhold explica que derivar de outras proposições a partir de um princípio significa derivar do princípio a necessidade da ligação das representações que nelas ocorre. Assim, diz Schulze, se a ligação do sujeito e do predicado no princípio da consciência é inegavelmente determinada, o é pelo princípio de contradição e, dessa forma, o princípio de consciência deve estar subordinado a ele.
- 7 Schulze também não aceita a afirmação de Reinhold contida no *Fundamentalschrift* <sup>5</sup>, texto de 1791, onde o autor diz que “o princípio de consciência seguramente é submisso ao princípio de contradição, mas não como um princípio pelo qual ele seja determinado, e sim unicamente como uma lei da qual não se pode revogar”. No mesmo texto (p. 36), Reinhold recorre à autoridade de Crusius <sup>6</sup> e discorre longamente para mostrar a esterilidade deste princípio, o qual, diz ele, pode fundar apenas verdades lógicas, que dependem apenas do pensamento ou da correção gramatical, uma vez que no juízo, o predicado está ligado ao sujeito, mas esse juízo não recebe nessa ligação uma necessidade e uma verdade reais. Ele também salienta que não se pode saber, pelo princípio de contradição, que algo que acontece tenha uma causa, ou que algo que possa ser considerado uma não-

existência deva ter ocorrido. Decorre disso que o princípio de razão suficiente e, portanto, a realidade nos conceitos de causa e efeito, deve ter originariamente em nosso entendimento outro fundamento que não o de princípio de contradição.

- 8 Mas não convence Schulze, que alega que se não se pode revogar o jugo de uma lei, então esta lei e sua fórmula determinam como um princípio. Além disso, se uma lei, apesar de ser irrevogável não determina, também o princípio de consciência, que exprime a lei do representar, não determina outras proposições, muito menos poderia ser o princípio de todas as proposições filosóficas; seria, no máximo, uma lei à qual essas proposições não poderiam revogar. E por fim, se Reinhold admite nas *Beiträge*, que o princípio de contradição determina a ligação entre o sujeito e o objeto no princípio de consciência, este não poderia de modo algum ser uma proposição sem essa ligação, logo, ele só pode ser determinado pelo princípio de contradição.
- 9 Segunda objeção: o princípio de consciência, tal como o expõe a filosofia elementar, não é uma proposição integralmente determinada por ela mesma, pois ela não poderia ser compreendida com exatidão, pela simples reflexão, sobre a significação das palavras que a exprimem, e os caracteres que compõem o fundamento não poderiam estar ligados aos conceitos da proposição, o que impede a univocidade dos caracteres que todos os homens associariam a esse princípio. Isso infringe o enunciado que está na *Fundamentallehre*<sup>7</sup> de que “os conceitos de sujeito, de objeto e de representação estabelecidos pelo princípio de consciência são determinados pela ação de *distinguir* e de *relacionar* que esse princípio exprime”. Ou seja, o princípio mais alto do conhecimento, um princípio incondicionado, não se determina a si mesmo, porque sua formulação requer outros conceitos externos, como os de “relacionar” e “distinguir”, que ele mesmo não fundamenta, mas pressupõe. Schulze entende, então, que o princípio da consciência não expõe nada de maneira imediata fora do fato que se produz na consciência, conseqüentemente, a distinção entre sujeito, objeto e representação não se dá num plano objetivo e real, como quis seu autor, mas subjetivo. Ele também acusa a falta de informação sobre o modo de determinação nessa proposição. Como e de que maneira a representação é diferenciada do sujeito e do objeto?
- 10 Terceira objeção: o princípio de consciência não é nem uma proposição universalmente válida, nem uma proposição que exprime um fato independente de toda experiência determinada ou de um certo raciocínio, que acompanharia todas as experiências possíveis e todos os pensamentos dos quais nós tomamos consciência. Além da falta de univocidade da representação da consciência há ainda outros motivos, diz Schulze, que

apontam sua ousadia ao pretender o estatuto de uma proposição universalmente válida e garantida. Reinhold diz que em *qualquer* manifestação da consciência, a representação, o sujeito e o objeto encontram-se como componentes e têm entre eles relações particulares. Só que o autor da filosofia elementar não leva em conta que, em certas manifestações efetivas da consciência, não aparecem todos esses componentes e, por isso, não faz sentido o princípio da consciência afirmar uma proposição universal exprimindo e determinando as características de toda representação e o que há de essencial em todas as manifestações da consciência. Em outras palavras, o que Schulze afirma é que há outros tipos de consciência que não podem ser reduzidos a um relacionamento entre representação, sujeito e objeto.

Na intuição de um objeto que se supõe existir efetivamente fora de mim, posso discernir bem o meu eu (*Ich*), que intuíção, e uma representação que constitui o conteúdo de uma intuição; mas falta nesta intuição, e ao longo dela, a percepção de um objeto diferente do meu eu e da representação que está presente nele <sup>8</sup>.

- 11 Assim, para Schulze, nada garante que, durante a ação de intuir, a representação seja absolutamente distinta do objeto ao qual ela deve se relacionar. Além disso, ao refletir, mesmo estando consciente do eu pensante e dos conceitos que ele compara, não se é sempre consciente de um objeto particular diferente dos conceitos. Às vezes, há estados da representação e da consciência em nós em que aparecem todos os componentes apresentados pelo princípio de consciência como pertencentes essencialmente a cada um dos estados, mas outras vezes isso não acontece, que é quando a diferença dos componentes não aparece em várias atividades do espírito pelas quais algo é representado.
- 12 Ora, conclui Schulze, sendo assim, há um conflito na proposição da consciência, que enuncia: “na consciência a representação é diferenciada do sujeito e do objeto, e relacionada a ambos, pelo sujeito”, a qual se declara universalmente válida. Nesse sentido é legítimo perguntar do que se trata então o princípio de consciência se ele não é o que se propusera ser. Schulze arrisca dois palpites: a) o princípio de consciência é uma proposição sintética; b) o princípio de consciência é uma proposição abstrata.
- 13 É sintética porque o predicado diz do sujeito (consciência) algo que não está já compreendido nele enquanto nota e componente constitutivo <sup>9</sup>. Desse modo, esta proposição atribuiria, na consciência, algo ao sujeito que não poderia ser encontrado entre suas notas características originárias.
- 14 Afirma que o princípio da consciência é uma proposição abstrata porque, segundo ele, a esfera e extensão das notas e conceitos que ele estabelece foram determinados por uma abstração, portanto, trata-se de notas e conceitos genéricos, pois o que há em comum em certas manifestações da

consciência é expresso por esse princípio através de abstração, isto é, ele separa o que elas concordam do que elas divergem.

- 15 Schulze tira então a sua severa conclusão: a *Filosofia elementar* é construída sobre um fato e sobre a análise desse fato, portanto, não pode mais garantir a validade do resultado dos enunciados derivados de sua primeira proposição, já que são baseados nos objetos da experiência e, por meio deles, nunca podemos ter certeza do que foi constatado. E mais: nem um exame profundo e minucioso dos caracteres do fato que funda essa consciência o salvaria, pois não há nele nada que necessitasse de uma retificação importante ou mesmo um remanejamento total em sua estrutura.

### 3. Os primeiros passos da *Doutrina da ciência*

- 16 Fichte concorda com Reinhold de que o primeiro princípio de um sistema de razão deve ser formulado, no que diz respeito à derivação e justificação das consequências, a partir de um certo primeiro princípio ou faculdade suprema, universalmente vigente, e que determine os conceitos de representação e do representável <sup>10</sup>. Também ele afirma que Kant encontrou este conceito com um resultado muito significativo, mas que é preciso aprofundá-lo, já que a apercepção originária nunca foi "estabelecida como um princípio" <sup>11</sup>, mas expressa apenas como a consciência "condicionante" e não ao mesmo tempo autoconsciência "determinante" <sup>12</sup>. No entanto, embora os dois autores compartilhem a opinião de que Kant não fundamentara suficientemente a apercepção originária, veem aqui o único acesso correto para a solução do problema do fundamento. "A proposta de melhoria de Fichte fica, por sinal, toda sobre a abordagem de Reinhold, pois está convencido de que o problema fundamental pode ser resolvido no contexto do estabelecimento de um primeiro princípio de filosofia absolutamente certo" <sup>13</sup>.
- 17 A *Resenha do Enesidemo* <sup>14</sup> traz a primeira tentativa de estabelecer o princípio fundamental da *Doutrina da ciência* e, neste processo, assimila elementos da filosofia elementar de Reinhold, mas precisa eliminar as suas deficiências mencionadas por Schulze. Na primeira parte de seu livro ele analisa o primeiro princípio da filosofia reinholdiana, onde esboça a conclusão de Schulze, isto é, as objeções que analisamos acima. Diante das observações do *Enesidemo*, Fichte acredita que o princípio válido para toda a filosofia tem de ser um ainda mais alto que o da representação e do representado expressos na filosofia elementar. Quanto ao princípio de contradição, lembra que Reinhold nega um princípio real, como também Kant, para a filosofia teórica e o reserva apenas para uma validade formal e lógica. Fichte concorda até este ponto, pois não pode ser diferente quando se trata das leis do pensar.

Assim, a reflexão sobre o princípio da consciência, enquanto forma, está sob o princípio lógico da não contradição, como o próprio Reinhold confessa “que dele não se pode revogar”. Porém, a matéria deste princípio não é determinada por ele, isto é, o princípio de contradição, para Reinhold, é puramente formal e seu princípio supremo é uma proposição analítica.

- 18 Como foi visto, o *Enesidemo* de Schulze, no entanto, nega a validade universal do princípio de consciência porque ele só expressa um *fato* “ligado a algumas experiências determinadas e a alguns raciocínios”. Ele também apresenta diversas manifestações da consciência dadas na experiência, nas quais as ações de *distinguir* e de *relacionar* os três componentes exigidos em toda consciência não aparecem, segundo ele. Por isso ele nega que este princípio seja determinado por ele mesmo e afirma que a proposição da consciência é sintética e abstrata. No entanto, Fichte, em sua resenha, acredita que este ponto pode ser mais aprofundado do que Schulze o descreveu. Ele diz:

Certamente, se nenhuma consciência é pensável sem esses três elementos [para Reinhold], eles residem no conceito de consciência e a proposição que os expressa é, como proposição de reflexão e como validade lógica, uma proposição analítica. Porém, a ação mesma de representar, o ato da consciência, é evidentemente uma síntese, posto que nela se distingue e se relaciona, e, em particular, a síntese suprema e o fundamento de todas as outras possíveis. Assim, surge aqui a questão tão natural de como é possível reduzir todas as ações do espírito a um compor, de como é pensável uma síntese sem pressupor uma tese e uma antítese <sup>15</sup>.

- 19 Neste ponto, Fichte aponta uma direção diferente tanto da de Reinhold quanto da de Schulze. A síntese para ele não pode ser um fato, mas um ato <sup>16</sup>. E também não nega a anterioridade lógica na sua fundamentação metafísica, ao contrário, diz que seu recurso de pensamento é inevitável.
- 20 Reinhold não aceita a afirmação de Schulze de que sua proposição da consciência seja abstrata, pois seu fundamento não prescinde da sensibilidade, do conceito e da ideia, antes, essas faculdades encontram-se juntas no fundamento de conhecimento. Fichte, por sua vez, analisa esta questão da seguinte forma: se neste princípio se abstrai das condições da intuição, do conceito e da Ideia, então o conceito de mera representação [o qual Reinhold coloca na base de seu fundamento] <sup>17</sup> não deve se fundar neles, mas os conceitos deles só são possíveis pela distinção e relação de várias representações simples enquanto tais, ou seja, o conceito de representação em geral pode ser determinado sem os de intuição conceito e Ideia, mas estes não o podem sem aquele já estar determinado. E como este princípio está no topo de toda filosofia, pode-se mostrar o contrário, ele não se funda em nenhuma abstração, seja ela determinada ou geral, pois,
- se tudo o que se pode descobrir no espírito é um representar e todo representar é inegavelmente uma determinação empírica do espírito,

então o próprio representar, com todas as condições puras, é dado à consciência só mediante sua representação, portanto, empiricamente, e toda reflexão sobre a consciência tem por objeto representações empíricas. Sendo assim, o objeto de cada representação empírica se apresenta determinado (no espaço, tempo etc.) <sup>18</sup>.

- 21 Com esse raciocínio, Fichte conclui, então, que o princípio da consciência reinholdiano, colocado no topo de toda filosofia, funda-se na auto-observação empírica, pois na representação do representar em geral se abstrai necessariamente das determinações empíricas do objeto dado, ou seja, este princípio certamente expressa uma abstração.
- 22 Talvez a preocupação de Fichte em dissimular uma possível concordância com o *Enesidemo* esteja mais voltada a um particular interesse pelo princípio de consciência <sup>19</sup>. Tanto que concorda com Schulze sobre a abstração da primeira proposição reinholdiana, mas não descarta o princípio da consciência como aquele o fez. Ao contrário, sugere uma retificação, pois afirma que o problema desta proposição está apenas em sua base, com o fato. Ele diz no *Enesidemo*: “evidentemente temos de ter um princípio fundamental meramente formal, porém tal princípio não tem de expressar precisamente um fato (*Tatsache*), pode expressar também um ação (*Tathandlung*)”. Quer dizer, para Fichte, o problema da filosofia elementar de Reinhold está apenas no pressuposto incorreto, pois, mesmo que negue sua validade universal e o seu caráter analítico, concorda que os conceitos de representação, sujeito e objeto sejam elementos constitutivos da consciência e, com isso, implica necessidade de um princípio *a priori*, ou seja, entende que o princípio de consciência é um princípio que se funda em outro, uma vez que pode ser “rigorosamente demonstrado *a priori* e independente de toda experiência” <sup>20</sup>. Assim, o problema só de caracteriza quando as notas características da proposição da consciência ocupam o lugar de primeiro princípio. Como retificação, em vez de situar a proposição da consciência como um princípio, Fichte a coloca como o resultado da oposição entre duas teses contrapostas, e propõe um princípio superior que possua por si uma validade real e não só formal, isto é, que determine a forma das representações além de sua matéria e fundamente não só o princípio de consciência, mas também o de não contradição. “Com isso passa de uma lógica transcendental (Kant) a uma metafísica do ser como subjetividade (idealismo)” <sup>21</sup>.
- 23 Fichte se manteve no programa de Reinhold de um sistema canônico da razão a partir de um primeiro princípio na perspectiva de uma execução melhorada, eliminando as deficiências mencionadas. De acordo com suas explicações, a principal melhoria deve ser o estabelecimento de um sistema total da razão compreendendo a razão teórica e prática, e saído de um EU ou consciência de si compreendido primeiramente como agente que se põe. Um

princípio autossuficiente no qual a forma e o conteúdo se determinem entre si, isto é, precisamente, o que ocorre na posição do eu puro, posto que o conteúdo, a autoidentificação, coincide com a forma, a identidade (eu=eu).

Assim posto,

para Fichte, o princípio que reúne todas estas exigências analisadas para ser o primeiro na construção sistemática da filosofia é a *Tathandlung* do Eu ou *Selbstbewusstsein* <sup>22</sup>, a atividade absoluta (incondicionada, pura e não empírica), que consiste na mera autoafirmação do eu, em sua autoidentificação. Trata-se de um atuar no qual se esgota a essência da subjetividade, de uma autogênese em que não tem nenhum substrato anterior à própria ação, posto que atuante, resultado e ação coincidem <sup>23</sup>.

## 4. Conclusão

<sup>24</sup> Se considerarmos que Fichte começa com um Eu atuante, que ele descreve uma *Doutrina da ciência* como sistema completo da razão no contexto do processo de dedução de Kant, verifica-se que ambos pressupõem um Eu, entendido como faculdade e como ato (Aktus), que eles, no entanto, continuam a determinar em diferentes direções e atribuir a ele diferentes funções. Mas ao contrário de Kant, Fichte procura expor uma estrutura peculiar de si ou autoconsciência. A unidade imediata de sujeito e objeto, que Reinhold trouxe à luz em sua definição do conceito de autoconsciência, não deve mais ser atrelado ao conceito fechado de representação, consciência de reflexão e diferença, mas, para sua validade, chegar puro para si <sup>24</sup>. Este objetivo em Fichte segue entre outros com a consideração de que a circularidade kantiana deve ser superada <sup>25</sup> ou a iteração infinita que surge no pensar reflexivo sobre um Eu autorreferencial (*selbstbezüglich*) <sup>26</sup>. Mas, ao mesmo tempo, não se pode e não se deve desistir de determinar estruturalmente essa autoconsciência, que é considerada para si no que diz respeito à sua continuidade no campo da reflexão <sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Entretanto, desde os primeiros conceitos estabelecidos na *Resenha do Enesidemo* sobre a *Doutrina da Ciência* até as versões mais recentes de novos esboços desta doutrina em 1813 e 1814, encontramos repetidas e renovadas tentativas de Fichte para desdobrar um primeiro princípio de filosofia em um confronto com a apercepção originária de Kant. As diferenças que Fichte opera na interpretação mais precisa e na determinação da função do Eu, não o impedem de apresentar uma solução em relação ao problema fundamental da apercepção originária que, de certa forma, assume e continua desenvolvendo um resultado kantiano <sup>28</sup>. Fichte aborda o problema fundamental da apercepção originária no contexto tanto de um pensamento prático-teórico posto, quanto de um pensamento moral-prático postulado, em que considera esses dois pensamentos não como alternativas, mas como

dois lados de uma e mesma proposta.

## 5. Bibliografia

- 26 BONDELI, M., ((2006) *Apperzeption und Erfahrung* (Kants Transzendente Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik). Basel: Schwabe Verlag.
- 27 FICHTE, J. G., (1982) *Reseña de Enesidemo*. Prólogo, tradução e notas de Virginia Elena López Dominguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madri: Libros Hiperión.
- 28 ----- - *Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (FSW I, 1-25).
- 29 ----- Sämtliche Werke. Hg. von I. H. Fichte. Berlin 1845/56. 8 Bde: Nachgelesene Werke. Hg. von I. H. Fichte. Bonn 1834/35 (= FSW).
- 30 FRANK, M., (1997) *Unendliche Annäherung* (Die Anfänge der philosophischen Frühromantik). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 31 HENRICH, D., (1982) *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, Ditzigen.
- 32 KANT, I., (1998) *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner. (= KrV).
- 33 ONNASH, E. O., (2005) " Vorüberlegungen zur Herleitung der Urteilsformen und Kategorien in Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens". In *Archivio di Filosofia*, LXXIII, n. 1-3. Edited by Marco M. Olivette. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali (MMVI).
- 34 PICHÉ, C., (1995) *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*. Paris: J. VRIN.
- 35 REINHOLD, K. L., (2003) *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag.(= Beiträge I).
- 36 ----- (1999) *Le principe de conscience*. Traduction, notes et présentation par Jean-François Goubet. Paris: L'Harmattan.
- 37 ----- (1978) *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. (= Fundamentschrift).
- 38 ----- (2010-2011) *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Band I-II (= Versuch).
- 39 SCHULZE, G. E., (1996) *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Hrsg. von Manfred Frank. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- 40 ----- (2007) *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposé à Jéne par Reinhold*. Paris: J. VRIN.

---

## NOTAS

1. Cf. Onnach, *Vorüberlegungen zur Herleitung der Urteilsformen und Kategorien in Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens*, p. 99.

2. Piché, *Kant e seus Epígonos, le jugement critique en appel*, p. 100.

3. As objeções estão contidas em *Aenesidemus oder Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. Obra publicada anonimamente em 1792 e composta por uma troca de cartas entre o jovem Hermias, um entusiasta da filosofia de Kant e das contribuições de Reinhold, e por Enesidemo, um cético convencido da inconsistência da filosofia kantiana. E essa obra tinha como meta a exposição daquilo que seriam “resquícios dogmáticos ainda presentes na filosofia kantiana”. A influência da tradição pirrônica não se evidencia somente no título de sua obra – que viria a ser também seu pseudônimo. Sua proposta busca indicar a inconsistência dogmática do kantismo sem com isso propor um novo sistema, e alega que a filosofia transcendental se mostrou incapaz de superar o ceticismo humano. Sua tese central afirma que o criticismo falha em sua tentativa de legitimar juízos sobre as coisas em si e de demarcar os limites de nosso conhecimento.

4. *Beiträge I*, p. 115.

5. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, p. 85.

6. Christian August Crusius (1715-1775), nasceu em Leune (Saxônia). Estudou teologia, filosofia e foi professor em Leipzig.

7. *In Beiträge I*, p. 354.

8. Schulze, *Énésidème*, p. 89.

9. Idem, p. 90, nota 29.

10. Fichte, *Reseña de Enesidemo*, p. 88, nota 15.

11. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte Werke I, p. 99.

12. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, FSW, p. 477.

13. Bondeli, *Aperzeption und Erfahrung*, p.137.

14. Fichte, *Reseña de Enesidemo*. Madri: Libros Hiperión, 1982. Fichte publica a *Resenha ao Enesidemo* na prestigiada *Allgemeine Literatur Zeitung*, através de um convite desta.

15. Fichte, *Reseña del Enesidemo*, p. 64. (I, 7)

16. Na nota desta mesma página (64) encontra-se uma rápida exposição dos três princípios fundamentais do pensamento de Fichte. Para se chegar à relação recíproca entre o Eu e o não-Eu divisíveis (síntese) são necessárias a

autoposição do Eu absoluto (tese) e sua negação (antítese).

17. Acréscimo nosso.

18. Idem, p. 65 (I, 8).

19. Goubet diz que é possível dizer que o fichteanismo é uma crítica da representação (há uma tese de doutorado defendida na Sourbone em 1995 sobre este ponto "Fichte et la Critique de la Représentation" (Cf. Goubet, introdução do *Le principe de conscience*, p. 11, nota 27).

20. Idem.

21. Introdução à *Reseña de Énésidème* de Virginia Elena López Domingues, p. 20.

22. *Rezension des Aenesidemus*, FSW I, p. 8.

23. Introdução à *Reseña de Énésidème* de Virginia Elena López Domingues, p. 20.

24. Frank, M. – *Unedliche Annäherung*, pp. 286s.

25. Superar a circularidade kantiana foi a meta também de Reinhold com a escala de espontaneidade que elaborou. Pelo que mostra o texto, Fichte não a considerou executada por Reinhold.

26. Cf. Henrich, D. - "Fichtes Ich", in *Selbstverhältnisse*, pp. 57-82.

27. Cf. Bondeli, M. – *Apperzeption und Erfahrung*, pp. 139-140.

28. Idem.

---

## RESUMOS

In agreement with Reinhold, Fichte supposes that the first principle of a system of reason must be formulated with respect to the derivation and justification of consequences from a certain first principle or supreme faculty. From the earliest established concepts of the *WL* (1794) to the later versions of new drafts of this doctrine in 1813 and 1814, we find renewed attempts by the author to unfold a first principle of philosophy in confrontation with Kant's original apperception. It is repeatedly stated that Kant obtained a very significant result from this concept, however it must be deepened because the original apperception was never "established as a principle" (*Grundlage*, FSW 1, 99), and was expressed only as "conditioning" consciousness and not as "determining" self-consciousness (*WL*, *Zwei Einleitung*, FSW 1, 477). When Fichte assumes with Reinhold the proposal of a first principle of philosophy valid for both theoretical and practical reasons, he understands the philosophical unification of the original apperception and he claims that Kant, by merely insinuating, gave insufficient grounds for it. It is in this

problematic and in the way pointed by the two thinkers to the rectification of the Kantian theory that this article is directed.

## ÍNDICE

**Keywords:** Fichte, Reinhold, Kant, Schulze, original apperception

## AUTOR

IVANILDE FRACALOSSI

UFSCar/FAPESP

# What it takes to make a ‘thing’ (Fichte, *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* )

M. Jorge de Carvalho

---

## 1. Introductory remarks

Contrary to what may seem to be the case, it is not wholly idle to ask the question ‘what does it take to make a thing?’ To be sure, we have long been familiar with things, and indeed with all kinds of things. We are constantly surrounded by them – having them before us, dealing with them: “ limas, umbrales, atlas, copas, clavos, / nos sirven como tácitos esclavos,/ ciegas y extrañamente sigilosas!” (“ files, doorsills, atlases, wine-glasses, nails,/which serve us, like unspeaking slaves, / so blind and so strangely reserved!”). <sup>1</sup> But at the end of the day, none of this prevents things from being, to borrow Augustine’s words, “et usitata et abdita” (both usual and hidden), “ manifestissima et usitatissima, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum” (“most manifest and ordinary, and yet too deeply hidden, so that their discovery is still to come”). <sup>2</sup>

This paper focuses on Fichte’s answer to the said question – more precisely on his transcendental account of *what it takes to make a thing*, as laid out in his *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (1795).

First of all, it should be borne in mind that according to Fichte there is no simple answer to the said question. In his view, *several* requirements must be met if there is to be a thing as such. In other words, a thing has a variety of structural ingredients, each of which a) is nothing less than a *sine qua non* , but on the other hand b) proves unable to play the role of a *sufficient* condition. The result being that a full and satisfactory answer to the question “What does it take to make a thing?” must be able both to identify all the essential ingredients without which there simply can be no ‘thing’ as such and to clarify how these various ingredients relate to each other and work

together in such a way that they bring about 'things' as such.

This is what this paper is all about. It tries to work out which ingredients are necessary to make a 'thing' (viz. an 'object') and what their connection is with each other. The point is that a) Fichte's account of the said 'ingredients' in his *Grundriss* (notably *Empfindung*, *Anschauung*, *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen*, *reines Nicht-Ich*, *Bild*, *Mittelanschauung*, and *Ding*) differs from all others, b) his understanding of *each* and every one of these ingredients is surprisingly ground-breaking (and proposes nothing less than a completely new approach to *Empfindung*, *Anschauung*, *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen*, *Bild*, etc.), c) pretty much the same holds true for Fichte's view on their *connection* with each other – so that d) the *Grundriss* gives a very singular answer to the question 'what is a thing?!

## 2. A very unusual *epigenetic ladder*

But before we consider the structural ingredients Fichte refers to and examine them one by one, let us take a closer look at their *connection* to each other (viz. at Fichte's view on how they relate to each other). At first sight we may seem to be putting the cart before the horse. But in this case, it is advisable to follow this path. For one of the main points in Fichte's account of what it takes to make a thing is that the connection between the various ingredients in question is a key element for defining their own nature (that is, what makes each of them as such). In other words, each of the structural ingredients Fichte is referring to is essentially defined by its connection with all the others, and indeed in such a way that it simply cannot be itself without the others. We are inclined to understand structural *ingredients* as something completely independent from their *connection* with each other and the latter as something superadded to the former. But Fichte wants us to think the other way around and to realize that what we are dealing with here is like an *organism* whose essential living parts cannot be separated from the whole (that is from one another).

But this is still too vague. We need to be more specific about this topic.

As a matter of fact, Fichte's view on the connection between the various structural ingredients he is referring to rests on three main claims.

First, there is something of a *fixed order* between the structural ingredients in question: one of them – namely what Fichte terms *Empfindung* – provides the basis for all the others. As for the latter, each of them brings something entirely *new*: the second brings something new in comparison with the first, the third brings something new in comparison with the second, and so on and so forth (*Anschauung* with regard to *Empfindung*, *Vermögen zu setzen oder*

nicht zu setzen with regard to *Anschauung*, *reines Nicht-Ich* with regard to the *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen*, etc.). In short, to borrow Kant's notion of "epigenesis",<sup>3</sup> Fichte presents what might be described as a succession of *epigenetic discontinuities* and *epigenetic leaps* leading up to the 'thing' as such (viz. to the representation of 'things').

Secondly, in the epigenetic sequence Fichte's *Grundriss* is all about the reason why each superadded element requires the previous one(s) is that it consists in nothing other than a *re-representation* of them (*Anschauung* re-represents *Empfindung*, *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen* re-represents *Anschauung*, etc.). In other words, the new *includes the old*. The epigenetic element is not something completely *unrelated to the old*, but rather *the old appearing in a new light: idem sed aliter* (the same, but otherwise). We can also express this by resorting to Aristotle's time-honoured comparison between the  $\psi\upsilon\chi\eta$  and geometrical figures – in particular the fact that a *triangle* is always implied by a *quadrilateral* (for the latter is, by nature, a transformed triangle: a triangle + something *else*, which completely transforms it and makes it disappear into the new figure).<sup>4</sup> In short, the point is that each successive term of the epigenetic ladder Fichte's *Grundriss* refers to *contains* and *transforms* its predecessor, so that the former is a *transformed version* of the latter.

But thirdly all this is completely changed by a further claim. The two aforementioned features are shared by almost all versions of what might be termed the *scala cognitionis* in the western philosophical tradition, from Plato and Aristotle to Kant. Not so with the third claim, namely that each epigenetic element (i.e., each higher level) is nothing less than *the sole way in which its predecessor is possible* (the point being that *Empfindung* is only possible as *Anschauung*, the latter is only possible as *Bild*, and so on and so forth). In other words, Fichte's view amounts to claiming that each epigenetic element he refers to is the key to how its predecessor is possible (and hence a *sine qua non* for it). *Anschauung* is key to the possibility of *Empfindung*, *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen* is key to the possibility of *Anschauung*, *reines Nicht-Ich* is key to the possibility of *the Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen*, etc. And therefore *Anschauung* is a *sine qua non* for *Empfindung*, *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen* is a *sine qua non* for *Anschauung*, etc., etc.

Another way of expressing this is by saying, as Fichte does, that each lower level of the epigenetic scale he is referring to is such because on closer inspection it turns out that it is concerned only with a *product* (*das Produkt*, namely the product of an *act*: eine *Handlung*) and not with the corresponding act itself (*nicht die Handlung selbst*).<sup>5</sup> On the following level of the epigenetic ladder "the act which produced this first product is itself in turn made into a product by means of a new act which is directed at the first act".

( *wird die Handlung, durch welche das erste Produkt hervorgebracht wurde, durch eine Handlung, die darauf geht, wieder Produkt* “). <sup>6</sup> The point is twofold: first, on each *lower level*, “something is established, without any further determination, to be an act of the mind”; then, on the *subsequent level* “this same thing is posited and further determined”, ( *was in jeder vorhergehenden ohne weitere Bestimmung als ein Handeln des Geistes aufgestellt wird, wird in jeder folgenden gesetzt und weiter bestimmt* ), but in such a manner that, secondly, it turns out that it “must have already been present” on the preceding level, namely “as an act” ( *sich schon in der vorigen Deduktion als ein Handeln vorfinden* ). <sup>7</sup> The result being that only the highest level in Fichte’s epigenetic scale reveals the *complete Handlung* – i. e. the *real Handlung* – the lowest level was already all about.

Now, on the one hand, this means that the epigenetic sequence Fichte’s *Grundriss* is all about presents, as it were, a very particular *chain of conditions of possibility*: it presents the ‘*how*’ of *Empfindung*, then the ‘*how of the how*’, then the ‘*how of the how of the how*’, etc. The result being that the representation of ‘things’ as we know it is not just a further development in the framework of an epigenetic sequence of ever more complex levels of representation, but indeed nothing less than the *key* to the very *basis* of it all, namely *Empfindung*. And this in turn means that the representation of ‘things’ as we know it turns out to be the only possible way of representation (viz. the only possible content of appearing) *überhaupt*. According to Fichte’s *Grundriss*, it is something so absolutely essential and intrinsic to all representation that *there simply is no alternative to it*.

On the other hand, this view that the lower levels of the epigenetic ladder are a *sine qua non* for the higher ones, but that pretty much the same holds true *the other way around* (for the latter are as much a condition of the former as vice versa) is what provides the concrete basis for the above-mentioned claim concerning the *organic* connection between all the rungs of the epigenetic ladder we are talking about. In other words, this is the reason why the whole epigenetic ladder bears the imprint of Wechselwirkung ( *reciprocal dependency* or *interdependency* ) between all its components and can therefore be described as an *organism*: something whose essential parts simply cannot be themselves without all the others.

So much for the *connection* between the main ‘characters’ in Fichte’s *Grundriss* (namely *Empfindung*, *Anschauung*, *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen*, *reines Nicht-Ich*, *Bild*, etc.). <sup>8</sup>

### 3. The “original fact” and the “original explanation”

Bearing this in mind, let us now take a closer look at each of them, their main distinctive features and the role they play as an essential component of what it takes to make a thing. It goes without saying that a thorough and detailed discussion of this topic would go far beyond the scope of this paper. We must therefore confine ourselves to the essentials.

First of all, it should be borne in mind that Fichte’s whole view on this matter is based on the central insight that even if a *thing* is supposed to be *completely independent* from all subjective activity (so that being completely independent from any subjective activity is an essential requirement for it to be a thing), on closer inspection it emerges that this complete and utter independence is but something posited by the very same activity it is supposed to be completely independent from. In other words, the said independence is essentially a *claim* in the framework of subjective activity. It does not belong to the realm of the independent reality it refers to, but rather to the opposite: namely to the realm of subjective activity. And indeed so much so that, no matter how you look at it, it simply cannot be dissociated from the latter. Or to put it in Fichtean terms, contrary to what might be termed its ‘face value’, no ‘thing’ belongs to the realm of the simple not-I (i. e. of the absolute not-I, as such). It always belongs to the realm of the I insofar as it “posits itself as determined by the not-I” (*das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*).

<sup>9</sup> In short, it comes under what Fichte terms the *fundamental principle* (*Grundsatz*) of the *theoretical Wissenschaftslehre*. <sup>10</sup>

This outlines the overarching framework within which everything else takes place. But all further developments are based on two closely connected cornerstones of Fichte’s *Grundriss* (which at the same time are the two cornerstones of his account of what it takes to make a ‘thing’).

The first is Fichte’s claim concerning the only possible way in which “the I can posit itself as determined by the not-I”, namely the fact that it finds a check on its original activity (an *Anstoss auf die ursprüngliche Tätigkeit des Ich*) and posits something “which is composed of both directions” (*etwas aus beiden Richtungen zusammengesetztes*), namely “the original direction of the I’s activity and the [opposing] direction”. <sup>11</sup> According to Fichte’s *Grundriss*, the “*Anstoss auf die ursprüngliche Tätigkeit des Ich*” – viz. the fact that the activity of the I finds itself “checked” by an “opposing direction – is, as it were, the stuff all ‘things’ are made of. If it were not for the said *Anstoss* the I would not be able to “posit itself as determined by the not-I” and there simply would be

no room for 'things' as such. At the end of the day, 'things' are nothing but a variety of the said *etwas aus beiden Richtungen zusammengesetztes*. They consist of an *Anstoss*-related "conflict between the opposing directions of the I's activity" (*Widerstreit entgegengesetzter Richtungen der Thätigkeit des Ich*).<sup>12</sup> They are but a certain way of positing this conflict.

But this is not all. To be sure, the "original fact" – the said *Anstoss-related conflict* – is a necessary condition for there to be any 'things' as such. But it is by no means a *sufficient* condition. In Fichte's view, there is another equally indispensable condition, which has to do with what he terms the "original explanation" (*ursprüngliche Erklärung*) of the said "original fact": "Since nothing can be found in the I which the I has not posited within itself (which follows from the concept of the I), the I must posit the fact in question within itself. That is, it must originally explain this fact to itself; it must completely determine it and establish its foundation" (*Da im Ich nichts sei kann, das es nicht in sich setzt so muss es auch jenes Faktum in sich setzen d. i. es muss sich dasselbe ursprünglich erklären, vollständig bestimmen und begründen*).<sup>13</sup> This is not the place to discuss this topic in any detail. So let it suffice to remember that "positing the said original fact – the *Anstoss-related conflict* – within the I" is tantamount to positing it *as activity*. The I must posit the "original fact" in terms of the only kind of determination it is able to posit and to understand, namely *activity*. The original fact must be 'translated', as it were, into the only 'language' the I 'speaks'.

Hence, the "original explanation" Fichte's *Grundriss* refers to has to do with reflection (*Reflexion*), namely with reflection upon the original fact (the *Anstoss*-related conflict between the opposing directions of the I's activity"). It can be termed *original reflection* (*ursprüngliche Reflexion*) because a) it is *inherent to the I*, as the latter finds itself determined by the said conflict, and b) it takes place "without conscious participation on our part" (*ohne unser wissentliches Zuthun*)<sup>14</sup>, so that c) we find ourselves already shaped by it, and it is, as it were, always already in place before we have any chance of *consciously* reflecting about it.

In Fichte's view, the original reflection and the ensuing 'original explanation' his *Grundriss* refers to have to do with the above-mentioned principle that "nothing pertains to the I except what it posits within itself" (*nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt*).<sup>15</sup> In the final analysis, the original reflection *viz.* the original explanation is not something adventitious to the "original fact" itself. On the contrary: it is part and parcel of it, insofar as it cannot take place without being posited by the I within itself (which is precisely what the "original reflection" and the "original explanation" are all about). It is *constitutive* and hence the very opposite of what might be termed an 'adventitious reflection' or an 'adventitious explanation'. In short, it is as

much part and parcel of the I (N.B. of the I as it posits itself as determined by the not-I) as is the underlying “original fact” (the *Anstoss-related conflict*) it refers to.

Now, as it turns out, the ‘original explanation’ (the process whereby the I posits the original *Anstoss-related* fact within itself) is the *fons et origo* of the above mentioned ‘epigenetic ladder’. *Empfindung, Anschauung*, etc are “the various distinguishable elements in this process of explanation” (*die verschiedenen unterscheidbaren Momente im Fortgang dieser Erklärung*).<sup>16</sup> And the intricate and organic connection we have highlighted above expresses the *interwoven* character of the ‘original explanation’ Fichte’s *Grundriss* is all about and the way in which its various components cannot be isolated from one another. And this in turn means that one of the essential features of Fichte’s view on what it takes to make a ‘thing’ is that according to him all ‘things’ as such are the product not just of the above-mentioned *Anstoss-related* original fact, but also of the said “original reflection and explanation” – so that, surprising as it may seem, *reflection* and *explanation* (namely the ‘original explanation’ of the *Anstoss-related* fact) are part and parcel of the stuff ‘things’ – all things: each thing as such – are made of.

## 4. Empfindung

With all this in mind let us now turn our attention to the first rung of the ‘epigenetic ladder’ (viz. the first of “the various distinguishable elements” in the “process of original explanation”<sup>17</sup>) Fichte’s *Grundriss* is all about – namely *Empfindung* or *sensation*.

First, it should be borne in mind that here we are dealing with what might be described as conceptual ‘false friends’. Fichte resorts to the traditional terminology: *Empfindung* (viz. *sensatio* or *sensation*). But his understanding of what these words stand for is utterly different from the generally accepted sense (N.B. not because he has a different *phenomenon* viz. a different ‘referent’ in mind, but because he takes a very different view on what *Empfindung* – viz. the *phenomenon* in question – is all about (i.e. on what it actually consists of). Now it is important to get this right, because in this case, too, a small deviation in the beginning causes large deviations at the end – and indeed so much so that we run the risk of missing the whole point of Fichte’s “original explanation” viz. of his “epigenetic ladder” (and therefore the whole point of his answer to the question ‘What does it take to make an object?’).

The widely held view on *Empfindung* or sensation (and the one we tend to assume by default) is that *Empfindung* or sensation has to do with sensory

qualities impinging themselves upon a receptor and producing some kind of direct contact with them – in such a way that the content of any such *Empfindung* or sensation is the sensory quality itself and *Empfindung* or sensation as such consists in the reception of sensory qualities: what might be described as a *simple* reception of the *simple* sensory qualities in question (there may be more than one sensory quality being sensed at the same time, but their simultaneous presence results from several different acts of reception, each of which amounts to the simple reception of the simple sensory qualities at stake). Even when it stresses the fact that *Empfindung* or sensation *results* from *being affected* (that it is the effect of something else – and therefore intrinsically *complex*), this view tacitly assumes that the *content* of *Empfindung* itself is something *simple*: a simple sensory quality appearing or imposing its presence (i.e. something like a simple and inert “being there”). Moreover, the widely held view on *Empfindung* or sensation takes it to be divided into two domains: the realm of inner and the realm of outer *Empfindung* viz. sensation; so that each *Empfindung* or sensation is constituted in such a manner that it belongs to one of these two realms. Finally, the widely held view on *Empfindung* or sensation teaches what might be described as the primacy of *outer* over *inner* sensation: the former precedes the latter and paves the way for it, insofar as the latter is, as it were, but a ‘second degree’ sensation: a sensation of sensation (namely of outer sensation itself).

Now, Fichte’s understanding of *Empfindung* or *sensation* departs from this view in two ways.

4.1 First, he stresses the fact that *Empfindung* or sensation is essentially *Anstoss*-related – i.e. conflict-related. He points out that *Empfindung* or sensation has to do with *checked* activity (the activity of the I being *countered*, *inhibited* or *hindered* by an opposing force). But the point is that this does not have to do merely with the origin of *Empfindung* or sensation. The point is that the very content of all *Empfindung* or sensation bears the imprint of all this; so that, far from consisting in a simple quality, the very content of sensation is itself intrinsically made of *activity x activity*: it consists itself in activity of the I being checked or hindered by an opposing force); so that it is itself intrinsically conflict-related (and indeed nothing but conflict-torn activity: *im Widerstreit befindliche Thätigkeit*).<sup>18</sup> We can also express this by saying that *Empfindung* or sensation is essentially *Anstoss*-related not in the sense that it *results* from *Anstoss* (so that its content is a simple quality resulting from *Anstoss*), but in the sense that the sensory content is itself *Anstoss* – includes *Anstoss* and is all about *Anstoss*, i. e. a “mixed activity, an activity which conflicts with and halts itself” (*gemischte, sich selbst widerstrebende, und sich selbst vernichtende Thätigkeit*).<sup>19</sup>

Now, this particular view on the connection between *Empfindung* or sensation and *Anstoss* also means the following: contrary to what seems to be the case, each sensory content

1. is intrinsically *composite* , not a simple quality;
2. is always intrinsically *fraught with tension* , not something inert;
3. is always *intrinsically relative to the activity of the I* (and this means: to *real* activity of the I), so that 3.1 it always takes place *in the middle* (or *in the course* ) of some activity of the I, 3.2 it is itself *pervaded* by the activity of the I, and indeed in such a manner that 3.3 in the final analysis, it is itself all *about the activity* in question (i. e. about what is going on with the activity of the I viz. about the fact that the latter *finds itself checked* in this or that manner);
4. the result being that the sensory content itself is but *suppressed activity* ( *unterdrückte Tätigkeit* ), *inhibited* , *cancelled* or *diminished* activity – N.B. not simple *absence of activity* , but rather *hindered* activity (activity in the process of being *hindered* ), and indeed so much so that
5. a sensory content never limits itself to being just there: the whole point in *Empfindung* or sensation is that the I (i.e. its activity) finds itself ‘ tackled ’ , caught or seized *by the sensory content* (that is, by *hindered* or *diminished* activity).

Fichte expresses this very particular nature of *Empfindung* by means of an idiosyncratic explanation of the meaning of the word, which reads *Empfindung* as *Insichfindung* (a *finding-within-oneself*). <sup>20</sup> He writes: “Only what is foreign is ever found; what was originally posited in the I is always present.) What is sensed [i.e., what is found within oneself] is that activity of the I which has been cancelled and destroyed. This is sensed (found in the I) and is something foreign insofar as it is suppressed. But it cannot originally be suppressed, nor can it be suppressed by the I itself. This is sensed (found within the I) insofar as it is suppressed only under the condition that an opposing activity is posited, and if this opposing activity were to be abolished, what is sensed [viz., the cancelled activity of the I] would itself be pure activity. ( *Nur das fremdartige wird gefunden; das ursprünglich im Ich gesetzte ist immer da.*) *Die aufgehobene vernichtete Tätigkeit des Ich ist das Empfundene. Sie ist emp funden* , *fremdartig*, *inwiefern sie unterdrückt wird*, *was sie ursprünglich und durch das Ich selbst gar nicht seyn kann. Sie ist emp funden*, *etwas im Ich – inwiefern sie nur unter der Bedingung einer entgegengesetzten Tätigkeit unterdrückt ist*, *und, wenn diese Tätigkeit wegfiel, selbst Tätigkeit, und reine Tätigkeit seyn würde*). <sup>21</sup> The point of this idiosyncratic etymology is twofold. On the one hand, Fichte stresses the connection between *Empfindung* (*Empfinden*) and *Finden* – i.e. *finding*, as such. Sensation is essentially relative to something *foreign* ( *das Fremdartige* ) – to a “foreign body”, as it were: foreign to the activity of the I (standing in its way, *interfering* with it, countering it, meddling with it), as opposed to the fact a) that the activity of

the I must be constitutively there (*immer da*) before any such finding and b) provides the medium in which the latter can take place. On the other hand, according to Fichte, the prefix “Ent-” expresses this very fact: that the finding in question takes place *within the I (im Ich)*, and indeed so much so that *das Fremdartige* (the ‘foreign body’ itself) is and must be sensed *within the I* – as something ‘tackling’, as it were, the activity of the I and preventing it from being pure activity. In short, the point is that in this case both the *finding* and the *found* are nothing but *modifications of the activity of the I (modified activity of the I)*.

4.2 Secondly, Fichte’s account of sensation differs from the widely held view because, according to him, *Empfindung* has nothing to do with the said *either-or* between the two alleged realms of *inner* and *outer sensation*, and there is no such thing as a primacy of the latter over the former.

To be sure, Fichte’s *Empfindung* is essentially conflict-torn and intrinsically related to the two opposite activities it is made of. As pointed out above, its very content is constitutively related both to the I and to the not-I. And the whole point in Fichte’s view seems to be that *das Empfundene* constitutively *refers to* and is *in contact with* the two opposite factors of the conflict or *Widerstreit* it is all about – namely what might be described as an *inner* and an *outer* field of activity. In other words, *Empfindung* (and indeed *das Empfundene*) is nothing but *mixed* activity; but precisely because it has this *mixed* nature, it constitutively refers to and is in contact with what the *Grundriss* terms the two “pure activities”: the “pure activity” of the I and the “pure activity” of the not-I. <sup>22</sup> To this extent, Fichte’s *Empfindung* (and indeed its content: *das Empfundene*) seems to suit the contrast between inner and outer sensation. And, on the other hand, everything in Fichte’s account of *Empfindung* seems to stress that all sensation is primarily related to the not-I. So that, as Fichte puts it, *Empfindung* is “the ultimate reason why the I goes beyond itself and posits something outside of itself. For here, for the first time, something disengages itself from the I (...), something which, by means of further determination, will gradually transform itself into a universe with all of its characteristic features (*der letzte Grund, warum das Ich aus sich herausgeht, und etwas ausser sich setzt. Hier löst sich (...) etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmählig in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird*). <sup>23</sup> And this may give the impression that Fichte’s account of *Empfindung* endorses the said primacy claim.

However, this impression proves to be completely misleading.

As a matter of fact, according to Fichte’s *Grundriss* all *Empfindung* is essentially indifferent to the contrast between inner and outer sensation (let alone to anything even remotely resembling a primacy of the latter over the former).

*Empfindung* (and indeed its content) is, of course, intrinsically related both to the I and the Not I, but in such a way that it does not present either of them. That is, it *leaves them out*, as it were, and presents just the ‘mesh’ of both (neither of the two *pure* activities, just the *mixed* activity as such: *I×not-I*). In other words, the I and the not-I – viz. their opposite pure activities – are essentially involved. But the point is precisely that they do not appear as *themselves* or *in their own role*. The said mixed activity (the *Widerstreit* or *conflict* as such) is the sole content in sight. We can also express this by saying that the only content of *Empfindung* is the epicentre of the conflict or *Widerstreit* in question. A complete ‘eclipse’ of the pure elements in question (both the I and the not-I) is an essential feature of this first rung of the epigenetic ladder. And pretty much the same holds true for what might be termed the structural elements of sensation, notably the *sensed object* (*der Gegenstand der Empfindung*) and the *sensing subject* (*das Empfindende*). However involved they may be in *Empfindung* (as intrinsic constituents and *sine quibus non* factors of all sensation), they simply do not feature in the sensory content as such.

This cannot be emphasized enough. For it is as much a characteristic feature of Fichte’s view on *Empfindung* as the above-mentioned claim that the latter has nothing to do with simple sensory qualities, that it is always intrinsically activity-related, etc. If one is not keenly aware of these two sides of the coin, one simply misses the particularity of Fichte’s account.

The *Grundriss* could hardly be more peremptory in this respect. Fichte writes: “The subject of sensation, or sensor, is of course the I that (in the action we have derived) is engaged in relating. Of course this I, to the extent that it senses, is not itself sensed. Thus we are not concerned with this I at this point. (...) Nor are we here concerned with the opposing activity of the not-I, which is excluded in sensation. Like the relating I, this activity is not sensed, for it must be excluded if sensation is to be possible at all. (*Das Empfindende ist begreiflicherweise das in der abgeleiteten Handlung beziehende Ich; und dasselbe wird begreiflicherweise nicht empfunden, inwiefern es empfindet; und es ist demnach hier von demselben gar nicht die Rede. (...) Ebenso wenig ist hier die Rede von der in der Empfindung ausgeschlossenen entgegengesetzten Thätigkeit des Nicht-Ich; denn auch diese wird nicht empfunden, da sie ja zum Behuf der Möglichkeit der Empfindung überhaupt ausgeschlossen werden muss.*) <sup>24</sup>

And at the beginning of section 2 he insists: “In the preceding section sensation has been deduced as an action of the I, through which the I appropriates and relates to itself something foreign which it has found within itself. We became acquainted with both this action itself (sensation) and the object of this action (that which is sensed). However, the sensor (the I

engaged in this action) and the activity of the not-I (which, in sensation, is excluded and is opposed to the I) remained unknown (...)” (*Es ist im vorigen § deducirt worden die Empfindung als eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes fremartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt. Wir lernten kennen sowohl diese Handlung selbst, oder die Empfindung, als den Gegenstand derselben, das Empfundene. Unbekannt blieb (...) sowohl das Empfindende, das in jener Handlung thätige Ich, als auch die in der Empfindung ausgeschlossene, und dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich*). <sup>25</sup>

To put it pointedly: in itself (or for itself) *Empfindung* is just *das Empfundene* (that which is sensed): the bare *Empfundenes*, and nothing else. In order to understand the full meaning of this, one has to bear in mind that “*das Empfundene*” denotes the bare content of *Empfindung* as sensed by *Empfindung* itself – and not the pure not-I viz. the pure activity of the not-I (*die in der Empfindung ausgeschlossene, und dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich*) <sup>26</sup> The mere fact that we speak of *Empfindung* makes us think of the whole set: a) of *Empfindung* itself, b) of its content (*das Empfundene*), c) of the sensor (*das Empfindende*), and d) of the not-I viz. the object *Empfindung* is supposed to be all about. But the crux of the matter is that from the point of view of *Empfindung* itself (i. e. seen from the perspective of *Empfindung*) there is no such complex set of different elements: as a matter of fact, there is nothing but *das Empfundene* itself. And even if there can be no *Empfundenes* without *Empfindung* (the activity of *Empfinden* as such), the fact remains that the latter is *completely absorbed in its content* – so that this being-completely-absorbed-in-its content is one of the essential features of *Empfindung* or sensation as such.

Now this gives us a glimpse into another facet of the connection between *Empfindung* and sensory qualities. The complete absorption in *das Empfundene* viz. in the intersection point (or crossover point: in the *Grenzpunkt*) <sup>27</sup> between the two conflicting activities at stake – and the corresponding ‘eclipse’ of the latter as pure activities (owing to which they act as ‘grey eminences’ in the background and remain completely inconspicuous) – make the content of *Empfindung* confusingly similar to a simple quality.

It is as if *Empfindung* were the *resultant* of a *system of forces* (the combined system of the I and the not-I and of their pure activities), the point being that the ‘resultant’ in question makes itself notably felt, while the two components of the force system remain *outside the sensory content* and hence beyond the horizon of *Empfindung*. <sup>28</sup>

And this in turn enables us to understand how Fichte’s account also includes an explanation of the widely held view on sensation or *Empfindung*. As pointed out above, this widely held view fails to notice several important

features of *Empfindung* as such, to wit a) the composite nature of what it deems to be simple, b) the essential connection between *Empfindung* and activity viz. the fact that the sensory content is itself all about *Anstoss* (real activity caught in something that counters it), etc., etc. But this is not all. Fichte's account draws our attention to another point, namely the fact that the widely held view on sensation fails to notice *its own composite nature* – namely that it combines (and confuses) *Empfindung* proper with a further reflexive transformation of *Empfindung* viz. with the second step of the “original explanation” Fichte's *Grundriss* is all about, to wit *Anschauung*. The point is that the widely held view looks back at *Empfindung* or sensation through the spectacles of *Anschauung*, the result being that it projects features of *Anschauung* into *Empfindung*. The *Grundriss* tries to undo this mistake and to extract, as it were, or to uncover the particular nature of *Empfindung* proper.

So much for the first rung of Fichte's epigenetic ladder. It hardly needs emphasizing that, even though *Empfindung* is a *sine qua non* of things, it is itself after all not much of a thing (there is not much of a ‘thing’ in it). And this is why, according to Fichte, for there to be any ‘things’, *Empfindung* must be transformed into the second rung of his epigenetic ladder, namely *Anschauung*. So let us take a closer look at this second rung.

## 5. Anschauung

What we have just seen provides a good starting point for understanding what Fichte's *Anschauung* stands for. Among other things, *Empfindung* is characterized by the said twofold eclipse (both an eclipse of the I as such viz. of its pure activity and an eclipse of the not-I viz. of its pure activity). What characterizes *Anschauung* is the fact that it overcomes this twofold eclipse. In other words, the distinctive feature of this second rung of Fichte's epigenetic ladder is that *Anschauung* (and only *Anschauung*) – precisely because it goes beyond *Empfindung* – brings to pass what the said widely held view on *Empfindung* attributes to *Empfindung* itself – namely both

- a. that it has to do with sensory qualities impinging themselves upon a ‘receptor’ and producing some kind of direct contact with them – in such a way that the ‘reception’ itself is precisely just that (the pure I as ‘sensor’ or ‘receiver’), and the content of any such ‘reception’ is the sensory quality itself (a pure not-I that is sensed or ‘received’) in such a manner that *its presence* is something like a simple and “inert” “being there”, and
- b. that it has to do with the contrast between an inner and an outer domain – so that each such reception pertains to one of the two domains in question.

In comparison with *Empfindung* Fichte's *Anschauung* or intuition widens the angle. *Anschauung* has to do with 'inclusion of the excluded', namely with 1) inclusion of the pure I viz. of pure activity of the I as such (viz. inclusion of the sensor – *das Empfindende* – as such, and 2) inclusion of the pure not-I viz. of the pure activity of the not-I as such (viz. inclusion of the pure object of sensation). In other words, *Anschauung* has to do with an extraordinary expansion of the framework: it explodes, as it were, the narrow framework of *Empfindung* by letting in (into 'appearance') what *Empfindung* as such has to leave out. We can also express this by saying that *Anschauung* incorporates the excluded extremes (*die "ausgeschlossenen äussersten Enden"*)<sup>29</sup> of sensation. And this is closely connected with Fichte's above-mentioned view on how a lower level of his epigenetic ladder is related to the product of a given act, whereas only the subsequent epigenetic level unveils the act in question<sup>30</sup>: *Empfindung* does not perceive itself but only *das Empfundene* (the sensory content); *Anschauung* is where *Empfindung* (N.B. not *Empfindung* as a product, but *Empfindung* as a *Handlung*) makes its first appearance.

But this is not sufficiently precise. To be more precise, it should be said that *Anschauung* provides a certain way of including what *Empfindung* must leave out. The crux of the matter is the particular way in which *Anschauung* brings this to pass. And one of the distinctive features of *Anschauung* in the Fichtean sense of the word is that there is reciprocal dependency or interdependency (*Wechselwirkung*) between the two 'extensions of borders' we are talking about: a) the extension towards the I and the pure activity of the I viz. the extension towards the sensor (*das Empfindende*) and b) the extension towards the pure not-I and the pure object of sensation. According to Fichte's *Grundriss*, neither of them can take place without the other. So that the leap of *Anschauung* is possible only *uno tenore* ('in one fell swoop', as it were).

But this is not all. The crux of the matter is Fichte's view on the concrete way in which this takes place.

The root of it all is the conflict (*Widerstreit*) or inner tension inherent in *Empfindung* as such and which triggers all further developments. It provides the basis for what might be described as the extraction or isolation of its two poles, namely the I and the not-I (viz. their corresponding pure activities), which are extracted, as it were, from the ore (the mixed activity viz. the mesh) of *Empfindung*. This transformation process has a threefold result: first, it provides the access to the said "excluded extremes": it makes them appear and brings them into the equation; secondly, it shifts the focus from *Empfindung* itself to the "newcomers", so that the pure I and the pure not-I (viz. the sensor and the sensed object) become, as it were, the two main characters; thirdly, the newcomers now serve as principles for explaining the

said conflict viz. *Empfindung* itself.

In other words, *Anschauung* turns out to be all about a *split* or *fission* of the original mesh – namely **I × not-I**, **Empfindung × Empfundenes** (i.e. *Empfindung* completely absorbed in *das Empfundene*). That is, *Anschauung* is all about *differentiation of the undifferentiated* and the transmutation of *Empfindung* into the result of this differentiation. As pointed out above, one key feature of this differentiation-process is the fact that it goes in two opposite directions and has two *termini ad quos*. But then again the key is not so much the fact that *Empfindung* splits into two separate domains (and that the latter have to do with the pure I and the pure not-I) as the concrete way in which the two domains in question make their appearance in *Anschauung*: i.e. in what light the pure I and the pure not-I (the sensor and the sensed object) appear to what Fichte terms *Anschauung*.

First, it should be borne in mind that in the light of *Anschauung* the whole (the whole horizon) looks quite different. In the realm of sensation there is nothing but mixed activity (the above-mentioned ‘mesh’ and above all *das Empfundene*). The latter is, as it were, the *sole content*. Whereas in the realm of *Anschauung*, the whole horizon of *Empfindung* becomes the *middle term* between the two said extremes (*äusserste Enden*), namely the pure I and the pure not-I – one of which is, as it were, *more inward* than the most inward in *Empfindung*, while the other manages to be more exterior than the most exterior in *Empfindung* (i.e. than *das Empfundene* itself).

Secondly, it should be borne in mind that the isolated activity of the I is posited as something *previous* to *Empfindung*, and therefore as an “activity which is not suppressed or hindered by any opposing force” (*als nicht unterdrückt, noch gehemmt durch eine entgegengesetzte Kraft*).<sup>31</sup> Something similar applies to the isolated not-I. It, too, is posited as something previous to *Empfindung* – and therefore as something *in its own right* (as an *autonomous* and *self-contained* not-I). But the point is that *Empfindung* must be some kind of *relation* between both (namely between pure, completely unhindered activity of the I, on the one hand, and an entirely autonomous and self-contained not-I, on the other). What is more, the said relation must combine both features: it must be a) pure, unhindered activity (for otherwise it would not pertain to the pure I), but also b) passivity or *Leiden* (for otherwise it would not be related or directed to the pure not-I: it would not *conform* to it). And this means that it must be “a *tertium quid* which is activity (of the I) and passivity (suppressed activity) at the same time (*ein bestimmtes drittes (...) das Thätigkeit (des Ich) und zugleich Leiden (unterdrückter Thätigkeit) sey*).<sup>32</sup> Or, as Fichte also puts it, it must have the I as its *Real-Grund*<sup>33</sup> and the not-I as its *Ideal-Grund*.<sup>34</sup> However, it is not just a matter of combining both: the point

is rather that “its *Ideal-Grund* and *Real-Grund* should be intimately united; they should be one and the same. ( *Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereint, Eins und ebendasselbe seyn* ). <sup>35</sup>

Put another way, the action in question must be of a very special nature. “It is an action of the I and must be capable of being regarded as something which has its basis solely and entirely in the I. At the same time it must be capable of being regarded as the product of an activity of the not-I, as something which, in all of its specific determinations, has its basis in the not-I ( *Es ist ein Handeln des Ich, und soll sich seiner ganzen Bestimmung nach betrachten lassen, als bloss und lediglich im Ich begründet* <sup>36</sup> *Es soll sich zugleich betrachten lassen als Produkt eines Handelns des Nicht-Ich, als allen seinen Bestimmungen nach im Nicht-Ich begründet* ) <sup>37</sup> In short, the activity in question must combine activity and passivity in such a manner that “each should be exactly what the other is” ( *Die eine soll gerade seyn, was die andere ist, und umgekehrt* ). <sup>38</sup>

According to Fichte, this is what *Anschauung* is all about. And, what is more, *Anschauung* is the only kind of activity that meets these conflicting requirements, and “one can see at once that the act in question must be one of intuiting ( *so sieht man sogleich, dass die Handlung ein Anschauen seyn müsse* ). <sup>39</sup>

This unique blend of properties is reflected in the inner connection between *Anschauung* (viz. the *intuiting I*) and *das Angeschaute* (the *intuited content* viz. the *intuited not-I*). On the one hand, “the I contemplates a not-I, and this act of contemplating is all that pertains to the I at this point. It posits itself, as such, in this act of contemplating, and it does so completely independently of the not-I. It engages in contemplation entirely on its own and without the slightest external compulsion“ ( *Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es setzt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eigenem Antriebe ohne die geringste Nöthigung von aussen (...)* ). <sup>40</sup> But on the other hand, *Anschauung* “ posits these properties as copies of something present outside of the I. These copied properties are supposed to be actually encountered in what takes place outside the I – and not merely because they were posited in consciousness, but in a manner completely independent from the I ( *Aber es setzt dieselben als Nachbildungen eines ausser ihm Vorhandenen. - In diesem ausser ihm Vorhandenen sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen seyn, und zwar nicht etwa zufolge des Gesetzseyns im Bewusstseyn, sondern völlig unabhängig vom Ich (...)* ). <sup>41</sup>

But this is not all. The characteristic interlocking of activity and passivity which inheres in *Anschauung* does not prevent it from being associated with a particular kind of *forgetfulness*, owing to which the awareness of its own

passivity tends to prevail over the awareness of its own activity “(..) the I forgets itself in the object of its activity. Here we have an activity which appears to be only passivity (..). Intuition is the name of this action, a silent, unconscious contemplation, which loses itself in its object.” (Also *das Ich vergisst in dem Objecte seiner Thätigkeit sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint (...). Diese Handlung heisst eine Anschauung; eine stumme, bewusstseynlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert.*)

<sup>42</sup> The result being that *Anschauung* goes hand in hand with a prominence of the object - around which everything else seems to revolve.

To sum up, in its own eyes *Anschauung* is rooted both a) in the isolated, autonomous and self-contained I and b) in the isolated, autonomous and self-contained not-I. It acts as an *intermediary* between both, bridging the gap between them in such a way that its complete *dependency on the one* does not prevent it from being nothing but a *genuine replica of the other*: “The not-I does not produce the intuition in the I; nor does the I produce the attribute of the not-I. They must be completely independent of each other, and yet in the closest harmony.” (*Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander seyn, und dennoch soll zwischen beiden die innigste Harmonie seyn.*) <sup>43</sup>

All this gives an insight into the inner composition of what might be termed the “world of *Anschauung*” and on how *Anschauung* plays a significant role in bridging the gap between *Empfindung* (viz. its content) and a ‘thing’.

On the one hand, the world of *Anschauung* is made up of two separate realms, which are connected by *limitation* (*Begrenzung*): the realm of the intuiting I and the realm of the intuited not-I. The explanandum of *Anschauung*, namely sensation “is possible only to the extent that the I and the not-I mutually limit each other, and it is possible only upon the boundary between them. (This boundary is the actual point of union between the I and the not-I.) They have no other point in common, nor could they, since they are supposed to be completely opposed to each other. Beyond this common point their ways part.” (*Das Empfinden ist lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen, und nicht weiter, als auf dieser, beiden gemeinschaftlichen Grenze. (Diese Grenze ist der eigentliche Vereinigungspunct des Ich und Nicht-Ich. Nichts haben sie gemein, als diese, und können auch nichts weiter gemein haben, da sie einander völlig entgegengesetzt seyn sollen. Von diesem gemeinschaftlichen Punkte aus aber scheiden sie sich; (...)).*) <sup>44</sup>

But on the other hand, everything depends on the fact that *Anschauung* or *intuition* crosses the said boundary and thereby a) transfers something from itself to what is supposed to lie on the other side and b) absorbs into itself

something which is supposed to pertain to what lies on the other side: “From here the I becomes an intellect (*Intelligenz*) only by freely crossing this boundary and thereby transferring something from itself to what is supposed to lie on the other side of this boundary . Considered from another point of view, the I becomes an intellect by absorbing into itself something which is supposed to pertain to what lies on the other side of this boundary.” ( *von ihm aus wird das Ich erst Intelligenz, indem es frei über die Grenze schreitet, und dadurch etwas aus sich selbst, über sie hinüber, und auf dasjenige, was über derselben liegen soll, überträgt; oder, wenn man die Sache von einer anderen Seite ansieht, indem es etwas, das nur dem über derselben liegenden zukommen soll, in sich selbst aufnimmt* ). <sup>45</sup>

But two final points deserve attention here.

Firstly, as mentioned before, Fichte’s *Anschauung* is characterized not only a) by the fact that it *widens the angle* in such a way that both the pure I and the pure not-I (the sensor and what is sensed) enter the stage as complete characters in their own right, upon which everything depends, but also b) by the particular way in which this is done. In this respect it should be borne in mind that the I appears solely as *Anschauung* and the not-I appears solely as the correlate of *Anschauung*: as that which is contemplated and thereby copied or replicated (*nachgebildet*) by *Anschauung* . In other words, there is an eclipse both of the real activity of the I and of the real activity of the not-I: they both remain completely out of sight of *Anschauung* (in a blind spot, so to speak). *Anschauung* erases its origins. It masks, as it were, everything it has to do with: both *Empfindung* and what it “extracts” from it. It is *Insichfindung* in the guise of purely *contemplative intuition* , *hindered activity* in the guise of purely *intuited qualities* (i.e. of a *vorhandene Nicht-Ich*), a product of reflection in the guise of immediate contact, the *ὑστερον* in the guise of a *πρότερον* . In short, *Anschauung* is constitutively made of *Vergessenheit* . And the above-mentioned fact that its contemplative activity forgets itself in the object and appears to be only passivity is just the ‘icing on the cake’.

Secondly, we should not forget that Fichte draws our attention to another decisive factor, namely the role played by what he terms the “feeling of compulsion” (*Gefühl des Zwanges*) . <sup>46</sup> A thorough discussion of his remarks on this subject would go beyond the scope of this paper. We must therefore confine ourselves to a brief sketch.

According to Fichte, the “feeling of compulsion” (*Gefühl des Zwanges*) shapes the whole epigenetic ladder he is referring to in such a manner that it is part and parcel of each and every ‘thing’ as such: no ‘thing’ can be such without bearing its imprint. And the gist of his view on this topic can be summarized as follows:

- a. The “compulsion” (*Zwang*) is naturally imputed to the intuited not-I: “(...) I explain this feeling to myself on the basis of the intuited not-I” (*Ich erkläre mir das Gefühl (...) aus dem angeschauten Nicht-Ich*) <sup>47</sup>; or, as Fichte also puts it, “(...) what I see is the reason for the compulsion I feel.” (*das was ich sehe, ist der Grund des gefühlten Zwangs*). <sup>48</sup>
- b. But this is just the way the *Gefühl des Zwanges* is explained by the I. To be sure, this explanation (viz. the connection between the *Gefühl des Zwanges* and the intuited not-I) is part and parcel of the phenomenon in question. But the fact remains that, on the other hand, the said explanation has a *derived character* and stems from something else.
- c. Firstly, it stems from the “original fact” (viz. the *Anstoss* -related conflict).
- d. Secondly it also stems from the *inevitability* or the *compulsive character of reflection*, <sup>49</sup> and this means both d.1 from the fact that reflection cannot be helped, and d.2 from the fact that reflection viz. its results seem to be *absolutely cogent* or *compelling*.
- e. These two components merge together in such a manner that the *compulsive character of reflection* (viz. of its results) constitutes a second source in its own right (in addition to the “original fact”), but at the same time derives strength from its connection with the “original fact”.
- f. The two sources are confused with one another (or rather: what is composed both of c) and d) is taken either to be just c) or to be just the immediate product of the object of intuition (since one fails to realize that intuition and its object are themselves a mix of *Empfindung* – viz. the “original fact” – and reflection)
- g. This *hybrid* and *unanalysed* form of the *Gefühl des Zwanges* is, as it were, one of the standard ingredients of each and every ‘thing’ as such.

## 6. A twofold metamorphosis

From the above it is clear that *Anschauung* moves significantly beyond *Empfindung* and it is no doubt closer to a ‘thing’ than sensation. Nevertheless, it remains still far removed from a ‘thing’ as such (still with a long way to go before a ‘thing’, in the full sense of the word, enters the stage).

Our next task is to follow two closely connected developments in Fichte’s epigenetic sequence. Both of them result from *Anschauung*, which carries within itself the seeds of further reflexion and therefore of further steps in the process of what Fichte terms the “original explanation”.

The first development we are referring to has to do with the fact that *Anschauung* as such enables the I to appropriate sensation (*Empfindung*) – i.e. to posit it within itself – but not to appropriate ‘what is sensed’ (*das Empfundene*): the isolated Not-I intuition is all about. As a matter of fact, the latter remains completely outside of the I. It does not belong to the subjective

realm of the I or of intuition (*Anschauung*): it defines itself by purely objective viz. pure not-I. But on the other hand, as pointed out above, intuition must “cross the boundary” and “transfer something of itself to what is supposed to lie on the other side” and “absorb into itself something from it”. Now, this conflicting border demarcation is the starting point for further reflexion and triggers a significant change in the self-understanding of *Anschauung* and therefore in the whole picture.

*Anschauung* or intuition realizes that everything depends on its own activity – and indeed so much so that even ‘what is sensed’ insofar as it is sensed (*das Empfundene als Empfundenes*) – we could also say *das Angeschautes als Angeschautes* (the intuited as intuited) – has its basis in the I, namely in what Fichte terms the I’s ‘ability to posit-or-not-to-posit’ (*Vermögen zu setzen und nicht zu setzen*). The point is that, at the end of the day, if the I viz. *Anschauung* does not posit something as sensed viz. as intuited, there simply is no room for any *Empfundenes* or *Angeschautes* as such. And the key is, of course, not the *Setzen* or the *Nichtsetzen* as separate instances, but the *either/or* itself: the “*zu setzen oder nicht zu setzen*” – the ability to *posit and at the same time not to posit* – as such. In other words, the subjective power of either positing or non-positing (*Setzen oder Nichtsetzen*) turns out to be the essential condition upon which *das Empfundene* itself depends. The “not-I is posited as a merely contingent condition of what is sensed” (*dass das Nicht Ich als bloss zufällige Bedingung des Empfundenen gesetzt werde*).<sup>50</sup> Hence, the Not-I – insofar as it must be sensed or intuited for there to be any relation to it (i.e. insofar as it is something one is referring to and therefore aware of) turns out to be something *posited*. It therefore lies within the sphere of power of the ‘ability to posit-or-not-to-posit’ – which has its basis solely within the I. In other words, the posited not-I – the posited *pure* -not-I itself – turns out to be not on the *other* side, but on *this* side (on the *subjective* and intrinsically *I-related* side) of the border between the I and the not-I.

To be sure, at least at first sight, this seems to hold true just for the *sensed* or *intuited* not-I. The pure not-I seems to remain excluded and to keep its full independence from the said *Vermögen* (and therefore from the I and its power of intuition). But on closer inspection it emerges that this is not so. Paradoxically enough, the pure not-I, too, is and must be *posited*. So that it, too, turns out to be *not* on the *other* side, but on *this* side (on the *subjective* and intrinsically *I-related* side) of the border between the I and the not-I. One can, of course, repeat the attempt and turn to a “new” (to a second, a third, a fourth, etc.) not-I – namely one which is supposed *not to be posited* (and therefore to evade the power of the I, so that it lies *completely beyond its sphere: on the other side of the border*). But on closer inspection it emerges that this other not-I (the ‘purer’ not-I), too, is *posited*.

It therefore lies on *this side* (on the *subjective* and intrinsically *I-related side*) of the border between the I and the not-I.

Fichte describes this in the following terms: “Insofar as the I is limited, it extends only up to the boundary. Insofar as it posits itself as limited, it necessarily goes beyond this boundary: it extends to the boundary itself, to the boundary as such—and, since a boundary is nothing apart from two opposing things, whatever extends to the boundary as such must also extend to what lies beyond the boundary in question .” ( *Inwiefern das Ich begrenzt ist, geht es nur bis an die Grenze. Inwiefern es sich setzt, als begrenzt, geht es nothwendig darüber hinaus; es geht auf die Grenze selbst, als solche, und da eine Grenze nichts ist, ohne zwei entgegengesetzte, auch auf das über derselben liegende .* ) <sup>51</sup> Hence, every extension of the border or limit between the I and the not-I (every attempt to draw a new border or limit between them) presupposes an underlying extension of the *positing I* – so that the latter goes beyond the new boundary in question and lies beyond it. It is therefore no exaggeration to speak, as Fichte does, of an activity “which is supposed to go on and on and never to be limited” ( *hinausgehen, immer fortgehen; und nirgends begrenzt seyn soll* ) <sup>52</sup> viz. of something “continually hovering and floating away” ( *fortschwebend* ) <sup>53</sup> – i.e., of an “unlimited” and “unlimitable activity” ( *unbegrenzte und unbegrenzbare Thätigkeit* ). <sup>54</sup>

In short, not even the pure not-I (one feels tempted to say: not even the *purest* not-I one can think of) “lies beyond the circumference of the I” ( *ein Nicht-Ich liegt nie ausserhalb des Umkreises des Ich* ). <sup>55</sup> And this in turn means that, at the end of the day, there simply is *no Grenze* ( *no limit or boundary* ) between the I and the not-I. Or as Fichte puts it, the *Grenze* in question is “simultaneously posited and not-posited” ( *ist gesetzt und nicht-gesetzt zugleich* ). <sup>56</sup>

It hardly need emphasizing that all this amounts to an extraordinary *hypertrophy of the positing and non-positing I* (viz of its activity), owing to which the positing and non-positing I becomes, as it were, *all-embracing*, while the pure not-I – viz its real activity – recedes, as it were, into an endless distance. The result being that, for all ends and purposes, the pure not-I ends up quite simply *excluded* .

So much for the first reflexive development we are talking about. Let us now consider the second.

As pointed out above, *Anschauung* is characterized by a certain *symmetry* or *equilibrium* between its two poles, the autonomous and self-contained I, on the one hand, and the autonomous and self-contained not-I, on the other. But because reflexion on *Anschauung* cannot fail to realize that the latter depends on the *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen* , it gives rise to a new perspective

and thereby undermines the said equilibrium. In a word, there is something unstable about the symmetric relation between the two poles of *Anschauung*. And the result of this instability is what we have termed the *hypertrophy of the I*: the *unhindered expansion* of an *all-embracing I* activity.

Now, according to Fichte, this displacement from the 'equilibrium position' gives rise to what might be described as a *pendulum movement*. The disappearance of the border between the I and the not-I proves to be *unacceptable*, not only because of the above mentioned "original fact" (viz. the *Anstoss*-related conflict) but because the *I cannot be posited* without *limiting* it (positing it as *limited*). "The I can in no way posit itself *for itself* without limiting itself and hence transcending itself" (*Das Ich kann sich für sich überhaupt nicht setzen, ohne sich zu begrenzen, und demzufolge aus sich herauszugehen*)<sup>57</sup> "As surely as it is an I and is supposed to be limited, it must posit itself as limited; that is, it must posit in opposition to itself something which limits it. (*Es muss, so gewiss es ein Ich und begrenzt seyn soll, sich als begrenzt setzen, d. i. es muss ein begrenzendes sich entgegensetzen.*)<sup>58</sup> To be sure, this means that both the limit and what lies beyond it must be *posited* by the *I*. But the point is that they must be posited a) as a *real boundary* (as an effective *limit* to the power of the I) and b) as something really lying *beyond the boundary* between the I and the not-I. In other words, the *Herausgehen* (the transcending movement in question) must put all the weight in its facial value (the fact that it is all about the pure not-I), not in the fact that the latter, too, must be posited. And this means that *Anschauung* is *restored* to its characteristic *forgetfulness*, owing to which, as pointed out above, the awareness of its own passivity tends to prevail over the awareness of its own activity and "(..) the I forgets itself in the object of its activity".

We can also express this by saying that the reflection on the all-embracing power of the positing and non-positing I ultimately leads to a *countermovement or counter-reaction*. The more immediate results of the said reflection prove *unstable* and indeed *untenable*. And reflection *swings back to the equilibrium position*. Or, to be more precise, the restoring movement swings back not to the equilibrium position, but to the *opposite pole*, namely to what might be described as the primacy of the objective over the subjective component and the understanding of intuition as something basically rooted in *Leiden* or passivity and intrinsically relative to a pure not-I. This countermovement or counter-reaction – namely the counter-movement against the 'hypertrophy of the I' viz. against its *unhindered expansion* as an *all-embracing* subjective activity – is what makes up the second development: the second metamorphosis of *Anschauung*. And the point is a) that this second metamorphosis is only possible after the first (for the latter paves the way for the former), and b) that this second metamorphosis plays a key role

in transforming *Anschauung* viz. its content into a 'thing' proper.

As pointed out above, the 'Archimedean point' for this second metamorphosis is the *indispensability* of the limit ( *Grenze* ) between the pure I and the pure not-I, the *indispensability* of the pure (autonomous and self-contained) not-I, the *indispensability* of *Leiden* (of a significant degree of passivity) and the *indispensability* of the primacy of the Not-I as the root of what is intuited. For the sake of brevity, we can speak of the *primacy of the recovered not-I* . We can also speak of ' *inverted primacy* ' and thereby express the fact that it simply cannot take place without the first metamorphosis (i.e. without the *threat of the all-embracing I* viz. of the all-embracing subjective activity).

And it is hardly necessary to say that the 'recovered not-I' viz. the 'inverted primacy' we are talking about leads to a complete change of perspective. For

- a. it posits the *non-positing* – and this means it brackets the corresponding positing-and-non-positing-activity; it defies and resists its threat, imposing a limit to the allegedly unlimitable subjective activity (*unbegrenzbare Tätigkeit*) and stopping its *Fortschweben*; it prevails over it, and puts in place a *stronghold of resistance* of the pure Not-I;
- b. it sees intuition through the lens of this ‘inverted primacy’; i.e. it sees everything in terms of this *stronghold of resistance* to the primacy of the I; the new “not-I” around which it revolves is no longer the simple not-I *Anschauung* is all about from the very beginning (the one which proves unable to resist the threat of the all-embracing I – i.e. what we have termed the first metamorphosis); it is something else: a *confirmed* and *strengthened* version of the pure Not-I (a *prestressed* Not-I, as it were – namely the one which overcame the crucial test of the said first metamorphosis).

The point in all this is that the “Not I”, too, – N.B. the pure not-I (the *autonomous* and *self-contained* not-I) – turns out to be *equivocal* and indeed a ‘conceptual false friend’. On the one hand, there is the “simple” pure-Not-I (let us term it the first pure-not-I or the *first outer world* – namely the one that is *not immune* to the *threat of the all-embracing I* viz. to the said first metamorphosis). On the other hand, there is the ‘*recovered*’ not-I or the *stronghold of resistance* to the all-embracing power of subjectivity – something intrinsically rooted in the above-mentioned ‘Archimedean point’ (that is, the reflexive realization that the limit (*Grenze*) between the pure I and the pure not-I, the pure (autonomous and self-contained) not-I, etc. are absolutely indispensable. Let us term it the second pure-not-I or the second outer world – the *recovered* not-I or the *recovered* outer world.

Contrary to what may seem to be the case, the latter – not the former – is what it takes to make a ‘thing’. The *first* pure-Not-I (the *simple* pure-not-I *Anschauung* is all about from the very beginning) is *insufficient* for this purpose. It must be transformed and take the form of the second pure-Not-I (viz. of the *recovered* pure-not-I) before it can become a ‘thing’ proper.

One final remark before we close this part of our subject. According to Fichte, what we have termed the *second* pure-not-I (the *recovered* pure-not-I) and the whole new picture it stands for goes beyond *Anschauung* and adds a new rung in Fichte’s epigenetic ladder. But this does not change the fact that it, too, is riddled with forgetfulness (*Vergessenheit*) and indeed very far from providing real insight into either a) the *explanandum* (the “original fact” it is supposed to explain), b) its own composition (i.e. what the explanation itself is made of)

and c) the very components the explanation in question resorts to (and notably the key idea of the 'second pure-not-I'.<sup>59</sup> Fichte's purpose is just to grasp the underlying "original explanation" which is part and parcel of what we call 'things'. He is by no means trying to show that the said explanation is sound and consistent.

## 7. *Bild, Mittelanschauung* and *Ding*

Lastly, let us now add some remarks on a further rung of Fichte's epigenetic ladder (i.e. a further major component of what it takes to make a thing) – namely *Bild* and *Ding* (image and thing proper) – or rather *Bild*, *Mittelanschauung* and *Ding* (image, "intermediary intuition" and thing. Here, too, we are dealing with an *intrinsically complex* (more precisely: a *threefold*) *sine qua non* – and the point is that the three components in question (*Bild*, *Mittelanschauung* and *Ding*) are *reciprocally dependent* or *interdependent*, so that none of them can take place without the other.

As for *Bild* (image), it should be borne in mind that this further development has to do with a new level of reflection.<sup>60</sup> The point is that in this case the I is characterized both a) by the "original fact" (the *Anstoss*-related conflict) and the "original explanation" of the said fact, and b) by real activity (*reale Tätigkeit*)<sup>61</sup> in the sense that the I also posits itself as being able to *posit something* – namely a *not-I* – as posited by itself (i.e. as the *product of its own freedom*).<sup>62</sup> In other words, the new level of reflection differs from everything up until now in that it takes into consideration the practical power (*das praktische Vermögen*) or the practical side of the I viz its freedom: its power to *exercise causality* and to "determine the characteristics of things entirely on its own" (*die Beschaffenheit der Dinge durch sich selbst zu bestimmen*).<sup>63</sup> We cannot discuss this topic here in detail, but it is important to remember what it means: namely that, contrary to what might seem to be the case, *das praktische Vermögen* (the practical activity of the I and the fact that it posits itself as a *free I*) plays a significant role in the epigenetic ladder laid out in Fichte's *Grundriss* and is indeed a *sine qua non* for 'things' as we know them.

But one might ask: What is the connection between *Bild* (image) and *Freiheit* (freedom) viz. *das praktische Vermögen*? And what is the connection between the "prestressed not-I" (the 'recovered not-I' – the 'second not-I' or the 'second outer world' resulting from the previous rung) and *das praktische Vermögen*? Last but not least, what is the connection between *freedom* (*Freiheit*) and a 'thing' as such?

In this regard the first point is that *Anschauung* (N.B. *Anschauung* of the 'prestressed not-I') does *not* take place *uno tenore* as a *simple and immediate*

grasp of the intuitive content in question. It is rather a complex process, which takes into consideration a variety of *features* or *defining properties* viz. a *complex set of criteria*. Fichte names size, shape and colour. <sup>64</sup> – but these are, of course, intended only as examples. In other words, Fichte's point is that the *Anschauung* of a 'thing' (of any 'thing') is an *identifying or determining act* giving an answer to the question "what is this?". And, what is more, there is no automatic and immediate answer to the said question (no immediate "this is a book", "this is a table", "these are spectacles", etc.). <sup>65</sup> Here, too, everything depends on an *inconspicuous activity* – this time an underlying *ascertaining process* (or *ascertaining activity*), so quiet and inconspicuous that its result (N.B.: its *result*) appears in the guise of an *automatic and immediate self-evidence* (i. e. of an automatic and immediate *Anschauung* or *Leiden*). <sup>66</sup> Or, to be more precise, according to Fichte the specific identity of each recovered or *prestressed* not-I (of each part of what we have termed the "second outer world") is the outcome of a complex transition from a) objectivity in general <sup>67</sup> to b) a specific 'thing-content' viz. a concrete thing ('book', 'table', 'spectacles').

Put another way, Fichte's first point is that there is a complex sequence of determinations leading from the more general to the more specific, in such a way that the 'stronghold of the recovered not-I' (viz. the 'second outer world') divides itself and takes the shape of a variety of contrasting determinate units ('book', 'table', 'spectacles', etc.) – that is, of 'things' as such.

But this is not all. Secondly, Fichte stresses the fact that the identification process we are talking about presupposes a further widening of the angle, for it is intrinsically related to the realm of *possibilities*. It is, as it were, a *weighing* process – and this *weighing* process is rooted in a specific activity of the I, namely the activity of *devising possibilities*. In other words, it all depends on free imagination (*freie Einbildungskraft*). <sup>68</sup> Fichte does not elaborate on this topic, but it is easy to see what he is referring to, namely a) devising the criteria in question (the identification criteria), b) devising the spectrum of possible features for each of these criteria, and c) devising the spectrum of their possible combinations (i.e. the spectrum of possible 'thing-contents' or 'thing identities').

As Fichte point out, this identification process is characterized by the fact that initially it *sways* or *wavers* between *different possibilities*: "The intuitive faculty oscillates between various specific determinations" (*Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen*). <sup>69</sup> "As I consider each individual property of this sort, I am at first doubtful and uncertain. I base my observations upon an arbitrary schema of shape, size, and colour that approaches the shape, size, and colour of my object. I look more closely,

and only then do I determine more closely my original schema: let us say, for example, I determine that the shape is that of a cube, the size that of a fist, and the colour dark green.” (*Bei jedem einzelnen Merkmale dieser Art bin ich anfangs zweifelhaft und schwankend, lege meiner Beobachtung ein willkürliches Schema von einer Figur, einer Grösse, einer Farbe, die sich denen des Objects nähern, zum Grunde, beobachte genauer, und bestimme nun erst mein Schema der Figur etwa zu einem Würfel, das der Grösse etwa zu dem einer Faust, das der Farbe etwa zu dem der dunkelgrünen .*) <sup>70</sup>

We can also express this by saying that Fichte is referring to something along the lines of Plato’s *διάλογος* of the *ψυχή* with itself – the *interior conversation* highlighted in the *Theaetetus* , in the *Sophist* and in the *Philebus* . <sup>71</sup>

And this brings us to what Fichte terms *Bild* (image) – to wit, the *outcome* of the weighing process in question. Plato highlights the fact that the interior *διάλογος* (the discussion within the *ψυχή* ) eventually leads to what he terms a *δοξάζειν* : an act that *puts an end to the discussion and settles the matter* .

<sup>72</sup> Fichte is apparently referring to something similar: “The intuiting faculty oscillates between various specific determinations and posits only one from among all those which are possible. From this determinate act of positing, the product obtains the distinctive character of an *image* . (*Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur eine, und dadurch erhält das Product den eigentümlichen Charakter des Bildes .*“ <sup>73</sup> This is what *Bild* (image) is all about: “By means of this transition from an unspecified product of free imagination to one which is completely specified and determined in one and the same act, what appears in my consciousness becomes an image and is posited as such.” (*Durch dieses Uebergehen von einem unbestimmten Producte der freien Einbildungskraft zu der völligen Bestimmung in einem und ebendenselben Acte wird das, was in meinem Bewusstseyn vorkommt, ein Bild, und wird gesetzt als ein Bild* ). <sup>74</sup> Put another way, *Bild* (image) stands for the *conclusion* of the said weighing process: for the transition from the discussion within the I – the devising of possibilities and the wavering between various specific determinations (*das Schweben zwischen verschiedenen Möglichkeiten* ) – to the corresponding *decision* or *verdict* : the act that settles or rules the matter, establishing that the intuitive content in question is an A or B, rather than anything else. In short, *Bild* (image) stands for the whole complex process insofar as it reaches a verdict (i.e. both for the *διάλογος* and the *δοξάζειν* , both for *the wavering* and for the ensuing *decision* or *ruling* . <sup>75</sup>

According to Fichte’s *Grundriss* , this is the distinctive character of every *image* as such. To be sure, there can be no image without *Empfindung* , and there can be no image without *Anschauung* . But the point is that neither

*Empfindung* nor *Anschauung* is enough to produce an image. <sup>76</sup> As such, an image requires a) some *definite identification* of its content: it must be *determinate* – it is all about *determination* (namely the determination of the intuitive content) <sup>77</sup> ; and b) this determinate character presupposes both a *framework of possibilities* and their *contraction* (every image results from *narrowing down* the range of possibilities to a specific content). And this in turn means that, contrary to what might seem to be the case, an image is always a product of reflection – not only of the kind of reflection which is a *sine qua non* both for *Anschauung* and for the prestressed not-I), but of an *additional kind of reflection* , namely the one without which there simply is no *ascertainment of what the intuitive content is all about* .

But here it is important to emphasize that *none of this must be conscious* . Fichte's point is precisely that the reflection he is referring to (that is, both the weighing process and the *verdict or ruling* : both *Schweben* and *Bestimmung* ) can be done *in a blink of an eye* – and are *mostly done in a blink of an eye*, so that they are hardly noticeable. In other words, Fichte is referring to an *unconscious* and almost *instantaneous* version of Plato's διάλογος of the ψυχή with itself. The verdict or decision is as tacit and unconscious as the weighing process itself. Both disappear under their product. Both *forget themselves* and present their result – the ensuing 'thing-content' – as something *simply impinging itself* upon the I (as pure and immediate *Leiden* , not as the result of an activity of the I, let alone of a *twofold* activity).

The bottom-line is that both *Schweben* and *Bestimmung* (that is: *Bild* ) take place *in each and every case* , even when they remain completely *unnoticed*. And this means that the twofold process we are talking about is part and parcel of *each and every* 'thing' as such – and indeed as part and parcel of it as *Empfindung* , *Anschauung* and the twofold metamorphosis underlying the prestressed not-I (viz. the 'second outer world').

This cannot be stressed enough: both the *weighing* process and the ensuing *verdict* are a *sine qua non* for 'things' as we know them. So that, surprisingly enough, a 'thing' as such – each 'thing' – is intrinsically related both 1) to possibility (the ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν : the possibility of being otherwise – “dass es auch anders seyn könne”) <sup>78</sup> and 2) to the *contraction* of the corresponding framework of possibilities (i. e. to a *decision* of the 'contest' between rival possibilities); and this in such a manner that 3) each 'thing' results both from the *free imagination* of possible contents and from an *ascertaining* (or *determining* ) *act of the I* – and hence from one's own *spontaneity* and *free activity* (i. e from *agency* and *freedom* ). In this regard, too, 'things' turn out to be made of something completely *unsuspected* , hiding behind its result – i.e. they turn out to be something *completely different* (namely

completely different from what things are supposed to be) *in the guise of 'things'* as we know them.

But this is not all.

As noted above, Fichte draws our attention to the fact that the weighing process underlying every image deals with a complex set of properties, so that each 'thing-content' is defined not just by one, but by a *variety* of predicates. But at this point his main concern is what happens in *each case* – i. e. with regard to *each* predicate or property.<sup>79</sup> In other words, his main concern is the basic structure that repeats itself in all cases. And this is what two further basic concepts of Fichte's *Grundriss* – namely “*complete determination*” (*volle Bestimmung*) and “*intermediary intuition*” (*Mittelanschauung*) are all about.

First, Fichte highlights that in each case both the weighing process and its outcome (its *verdict* or *ruling*) are intrinsically directed to a *vollkommene Bestimmung* – that is, to the essential assumption that in each case it must be a *certain predicate or property rather than any other*.

Secondly, Fichte's point is that this intrinsic relatedness to the *vollkommene Bestimmung* is not just an “*immanent*” characteristic of the two said activities of the I. The *vollkommene Bestimmung* acts as the focal point of the two activities in question because they *revolve around the not-I*. In other words, the activities in question are intrinsically directed to a *vollkommene Bestimmung* because they are intrinsically directed to the Not-I, and the latter appears as being perforce completely determined (*vollkommen bestimmt*). In short, the *vollkommene Bestimmung* the two activities of the I are all about is seen as *having its origin in the not-I*. We can also express this by saying that the I-related activity of complete *Bestimmung* understands itself as *tracing* or *reproducing* the “*complete Bestimmung*” of the *not-I* in question – i.e. as conforming itself to a constitutive feature of *the not-I itself*, namely that it is *vollkommen bestimmt*, not because of the activity of the I, but because it *determines itself* and cannot be itself without this complete determination.

The point is that the complete *Bestimmung* is there from the very beginning of the weighing process itself (long before any ruling or verdict), and that it is there from the very beginning (or rather, that it is *set as a task* from the very beginning) *because it impinges itself as a basic feature of the Not-I* (N. B. of the prestressed *isolated - autonomous -and- self-contained - not-I*) *as such*. And this is why Fichte speaks of an “*intermediary intuition*” (*Mittelanschauung*) – that is of an intuition which presents itself as *bridging the gap* between the activity of the isolated, autonomous and self-contained I, on the one hand, and the isolated-autonomous-and-self-contained-not-I (the not-I the determining activity of the I is all about), on the other. Fichte writes: “The I copies the

actual thing. This thing must, therefore, be contained in the I and accessible to its activity; that is, there must be some demonstrable basis for relating the thing and the image of the thing (which are opposed to each other). A completely determined yet unconscious intuition of the thing provides the basis for the relationship in question. All the features of the object are completely determined in and for such an intuition. To that extent the intuition can be related to the thing, and the I remains passive within this intuition. Nevertheless, the intuition is also an action of the I and can therefore be related to the I insofar as it is actively engaged in forming images. As such, the I has access to the intuition; the image it forms is determined by the specific determinations it discovers in the intuition. (Or, if you prefer—though the meaning is the same—the I freely runs through the determinations present in the image, enumerating and taking note of them.)”

*( Das Ich bildet nach demselben; es muss demnach im Ich enthalten, seiner Thätigkeit zugänglich seyn: oder, es muss zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge, die einander entgegengesetzt werden, ein Beziehungsgrund sich aufweisen lassen. Ein solcher Beziehungsgrund nun ist eine völlig bestimmte, aber bewusstseynlose Anschauung des Dinges. Für sie und in ihr sind alle Merkmale des Objects vollkommen bestimmt, und insofern ist sie beziehbar auf das Ding, und das Ich ist in ihr leidend. Dennoch ist sie auch eine Handlung des Ich, und daher beziehbar auf das im Bilden handelnde Ich. Dasselbe hat Zugang zu ihr; es bestimmt nach der in ihr angetroffenen Bestimmung sein Bild (oder, wenn man lieber will, — denn beides ist gleichgeltend, — es durchläuft die in ihm vorhandenen Bestimmungen mit Freiheit, zählt sie auf, und prägt sie sich ein ).* <sup>80</sup>

The point is that this *Mittelanschauung* acts as the key guiding principle of the two aforementioned activities of the I. As a matter of fact, both *the wavering* of the I between rival possibilities <sup>81</sup> and the ensuing *ruling or verdict* are directed from the outset towards the not-I. They revolve around this particular kind of intuition (or relation to the prestressed isolated-autonomous-and-self-contained -not-I), namely its intuition both as something “available” (so that it does not remain utterly unknown to the I) and as something *intrinsically determined* (viz. *completely determined*, in the said sense).

This particular kind of *intuition* – the “intermediary intuition” – functions as a ‘ballast’, providing stability, as it were, to the activity of the I. It is such that

- a. it presents itself as bridging the gap between the two self-contained extremes, the self-contained I and the self-contained not-I, and providing nothing less than immediate access to the prestressed isolated-autonomous-and-self-contained -not-I,

and

- a. in the same breath it brings into force both *complete determination* and the basic *predicative thing-structure* (N.B. as something *rooted in the isolated, autonomous and self-contained not-I* and reflecting its intrinsic nature); or, to be more precise, what Fichte terms “intermediary intuition” brings into force both
  - b.1) *complete determination* of the isolated, autonomous and self-contained not-I (its intrinsic *being-so-and-not-otherwise* ) and
  - b.2) the basic *predicative thing-structure* (the basic predicative structure of the not-I) – in such a manner that these two components merge with each other: b.1) takes the form of b.2) and *vice versa*.

All in all, a ‘thing’ ( *Ding* ) results from the epigenesis and complete merging of two different kinds of reflection. It is made both of the just-mentioned *formal framework* (the unity between *complete determination* and the *predicative structure* as an essential feature of the not-I) and of the *concrete predicate(s)* viz. the *complete determination* resulting from the particular kind of reflection the said *wavering* between possibilities ( *das Schweben* ) and the said *ruling or verdict* – i.e. *Bild* or image – are all about.

And this has two main implications.

First, *Mittelanschauung* turns out to be a *sine qua non* for image ( *Bild* ) as such. It provides the focal point and structural blueprint for all images. The point is that the identification of the intuitive content without which there is no image (i. e, the identification of the intuitive content every image is all about) is in turn intrinsically related to the prestressed isolated-autonomous-and-self-contained- not-I. Or, more precisely, the identification of the intuitive content without which there is no image is intrinsically directed to *the not-I* as it bears the imprint of the aforementioned unity between *complete determination* and *the predicative structure* . In short, the identification of the intuitive content without which there is no image is intrinsically related to the ‘thing’ as such (the ‘thing’ every image as such is opposed to). So that every image is, by its nature, the image of a thing .

Secondly, what it all amounts to is that Fichte’s “intermediary intuition” , too – insofar as it is a) a *sine qua non* for image ( *Bild* ) and indeed b) what puts both the latter and the I in contact with the prestressed isolated-autonomous-and-self-contained- not-I – turns out to be a *sine qua non* for any ‘thing’ as such. And there is no exaggeration in saying that it functions as an ‘Archimedean point’ for all ‘things’. It , too, remains *unconscious* and hides, as it were, behind its product. <sup>82</sup> It is an intuition: it does full justice to the name and forgets itself in its object. But none of this changes the fact that without it there would simply be no ‘things’ as such.

Having said that, it is important to bear in mind the following points.

First, as pointed out above, Fichte’s remarks refer to five main components: the two activities giving rise to the intuitive ‘thing-content’ (namely a) the

devising and weighing activity of free imagination b) the ascertaining or ruling activity), c) the ensuing *Bild*, d) *Mittelanschauung*, e) the corresponding *Ding*. From these, all the activities of the I (i. e. both the weighing and the ruling activity without which there would be no *Bild* and the “intermediary intuition” without which there would be no *Ding*) remain completely unnoticed. To be sure, they play a decisive role and would be no doubt detected by an observer (a cognitive witness or “observing intellect”) – but not from the standpoint of the I in question. For the latter, the only two discernible components in sight are *Bild* and *Ding*.

Secondly, the connection between *Bild* and *Ding* is such that they have the very same intuitive content. And for the said “observing intellect” a) they are both the result of the “original explanation” (that is, of the “original reflection” viz. of the activity of the I) and, what is more, b) they are absolutely interdependent.<sup>83</sup> But, on the other hand, there is a world of difference between them. Taken at face value, the object of *Mittelanschauung* – das *Ding* – has nothing whatsoever to do with the activity of the I: it is the purely not-I related not-I. Whereas the image (*Bild*) betrays its origin. As Fichte puts it, it is the means whereby the I puts the not-I as a product of its activity<sup>84</sup> The activity of the I cannot be caught in *flagranti*.<sup>85</sup> It can only make its appearance indirectly, i. e. as a product: “(...) however, the I is never immediately conscious of its own acting; consequently, it can posit what is required as its product only indirectly by means of a new act of reflection.” ( *Aber das Ich wird, wie bekannt, seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst; es kann demnach das geforderte nur mittelbar durch eine neue Reflexion als sein Product setzen* ).<sup>86</sup> In short, image or *Bild* is the only way in which the I can become aware of its not-I related activity and “posit the opposed and limiting not-I as its product” ( *das entgegengesetzte, begrenzende Nicht-Ich setzen, als sein Product* ).<sup>87</sup> And the point is that it becomes aware of its own acting because the not-I in question, namely *Bild*, appears as a product of absolute freedom ( *als Product der absoluten Freiheit* )<sup>88</sup> : “The distinguishing feature of such a product is that it could also be something else and could be posited as such” ( *und das Kennzeichen eines solchen ist, dass es auch anders seyn könne, und als anders seyend gesetzt werden könne* )<sup>89</sup> . Or, as Fichte also puts it: “It becomes my product because I must posit it as absolutely determined by my own spontaneous activity ( *Es wird mein Product, weil ich es als durch absolute Selbstthätigkeit bestimmt setzen muss* ).<sup>90</sup> And that is what *Bild* is all about: it is constituted in such a way that through it “the I is regarded as positing its product as such, that is, as forming images” ( *als setzend sein Produkt als solches oder als bildend* ).<sup>91</sup>

The objective counterpart (i. e. the very same intuitive content as ‘thing’ or *Ding*) is of a wholly different nature: “Insofar as the I posits this image as a

product of its activity, it necessarily opposes it to something which is not a product of this activity, that is, to something which is no longer determinable but is instead completely determined by itself without any contribution from the I. This is the actual thing to which the creative I conforms in designing its image, and of which it must necessarily have a vague notion as it forms this image. (*Inwiefern das Ich dieses Bild setzt, als Product seiner Thätigkeit, setzt es demselben nothwendig etwas entgegen, das kein Product derselben ist; welches nicht mehr bestimmbar, sondern vollkommen bestimmt ist, und, ohne alles Zuthun des Ich, durch sich selbst bestimmt ist. Dies ist das wirkliche Ding, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muss.*) <sup>92</sup>

Finally, this brings us to two important points.

The first has to do with Fichte's insistence on what might be described as the *alternate dominance* of *Bild* and *Ding* – viz. the fact that their interdependence does not prevent them from being in a way *mutually exclusive*. <sup>93</sup> The point is that there is something of an *either/or* between a) understanding a given intuitive content as a *Ding* or 'thing' and b) understanding it as a *Bild* or 'image'. To be sure, the two sides of this *either/or* refer to each other (for they are mutually interdependent). But the fact remains that they correspond to two substantially *different ways of understanding* the same intuitive content. *Mutatis mutandis*, we can perhaps compare Fichte's *Bild* and *Ding* to the so-called "Gestalt switch" in cases of *ambiguous* or *bi-stable perception*, like Rubin's well-known *reversible figures*: images admitting two mutually exclusive interpretations, in such a way that only one of them can be experienced at a given moment. In other words, *Bild* and *Ding* are as two sides of the same coin. You can look at it (you can look at the intuitive content) either from one side or from the other. But you cannot merge the two and look *from both sides at the same time*. In other words, *Bild* and *Ding* are visible from two irretrievably separate points of observation, and there is an *irreducible parallax gap* between them. <sup>94</sup>

This in turn paves the way for the second important aspect we cannot fail to mention, namely the connection between the polarity we are talking about (the polarity between *Bild* and *Ding*) and the very idea of truth as *adequation* – that is, the whole understanding of the connection between the *subjective* (viz. the I-related) not-I and the *objective* not-I <sup>95</sup> in terms of *adequation*.

Fichte writes: "This intuition is the basis of all the harmony which we assume to exist between things and our representations of them. As we have said, we produce an image spontaneously; it is easy to explain and to justify how we are able to view this image as our product and to posit it within ourselves. But this image is also supposed to correspond to something outside of us – to

something which was neither produced nor determined by the image, to something which exists independent of the image and in accordance with its own laws. It is not easy to see what right we have to make such a claim, or even to see how we could ever come to make this claim at all – unless we have at the same time an immediate intuition of the thing. If we convince ourselves that such an immediate intuition is necessary, we will not be able to resist for very long the conviction that the thing [which is directly intuited] must lie within ourselves, since we cannot act directly upon anything except ourselves.” (*Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, den wir zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen annehmen. Wir entwerfen unserer eigenen Aussage nach durch Spontaneität ein Bild, und es lässt sich gar wohl erklären und rechtfertigen, wie wir dasselbe als unser Product ansehen, und es in uns setzen können. Nun aber soll diesem Bilde etwas ausser uns liegendes, durch das Bild gar nicht hervorgebrachtes, noch bestimmtes, sondern unabhängig von demselben nach seinen eigenen Gesetzen existirendes entsprechen; und da lässt sich denn gar nicht einsehen, nicht nur mit welchem Rechte wir so etwas behaupten, sondern sogar nicht, wie wir auch nur auf eine solche Behauptung kommen mögen, wenn wir nicht zugleich eine unmittelbare Anschauung von dem Dinge haben. Ueberzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, dass demnach das Ding in uns selbst liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können.*) <sup>96</sup>

And then he adds: “As we have just seen, the I is completely free when it is engaged in forming images. The image has the specific character that it does because the I determines the image in one way rather than another (which, of course, it could also have done). Because it is thus freely determined, the image can be related to the I and can be posited within the I as its product. But this is not supposed to be an empty image. It is supposed to correspond to a thing outside of the I. It must, therefore, be related to this thing. We have just seen how the I gains access to the thing, thus making possible the relationship between the two, namely, by means of an immediate intuition of the thing, an intuition which must be presupposed. The image is completely determined insofar as it is related to the thing: it has to be precisely this image and not some other one, because the thing is completely determined, and the image is supposed to correspond to it. This complete determinacy provides the basis for relating the image to the thing. Not the slightest difference now remains between the image and the immediate intuition of the thing. In saying this, we are obviously contradicting what was said before; for anything that must necessarily be what it is and which cannot be something else is not a product of the I, nor can it be posited in the I or related to it.” (*Im Bilden ist das Ich völlig frei, wie wir soeben gesehen haben. Das*

*Bild ist auf eine gewisse Art bestimmt, weil das Ich dasselbe so und nicht anders, welches es in dieser Rücksicht allerdings auch könnte, bestimmt; und durch diese Freiheit im Bestimmen wird das Bild beziehbar auf das Ich, und lässt sich setzen in dasselbe, und als sein Product. Aber dieses Bild soll nicht leer seyn; sondern es soll demselben ein Ding ausser dem Ich entsprechen: es muss demnach auf dieses Ding bezogen werden. Wie das Ding dem Ich für die Möglichkeit dieser Beziehung zugänglich werde, nemlich durch eine vorauszusetzende unmittelbare Anschauung des Dinges, ist soeben gesagt worden. Insofern nun das Bild bezogen wird auf das Ding, ist es völlig bestimmt, es muss gerade so seyn, und darf nicht anders seyn; denn das Ding ist vollkommen bestimmt, und das Bild soll demselben entsprechen. Die vollkommene Bestimmung ist der Beziehungsgrund zwischen dem Bilde und dem Dinge, und das Bild ist jetzt von der unmittelbaren Anschauung des Dinges nicht im geringsten verschieden. Dadurch wird dem vorhergehenden offenbar widersprochen; denn was nothwendig so seyn muss, wie es ist, und gar nicht anders seyn kann, ist kein Product des Ich, und lässt sich in dasselbe gar nicht setzen, oder darauf beziehen.*  
 ) 97

## References

- ARISTOTLE (1961) *De anima*, ed. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- AUGUSTINUS (1981) *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen (CCSL 27). Turnholti: Brepols.
- BORGES, J.-L. (1989) *Obras completas*, II 1952-1972. Barcelona: Emecé.
- BREAZEALE, D. (ed.) (1988) *Fichte. Early Philosophical Writings*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- CARVALHO, M. J. (2012) “O caso do cogito no *Filebo* de Platão”, in: CARVALHO, M. J. et al. (eds.) *Incursões no Filebo. Estudos sobre Platão*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 179-318.
- HELBIG, D. & NASSAR, D. (2016) “The Metaphor of Epigenesis: Kant, Blumenbach and Herder”, *Studies in the History and Philosophy of Science* 59, 98-107.
- KANT, I. (1900ff.), *Gesammelte Schriften*. ed. Preussische Akademie der Wissenschaften & Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: Reimer/De Gruyter.
- MENSCH, J. (2013) *Kant’s Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- PICHÉ, C. (2001) “The Precritical Use of the Metaphor of Epigenesis”, in: ROCKMORE, T. (ed.) *New Essays on the Precritical Kant*. Armherst, NY: Humanity Books, 182-200.

PLATO (1861) *The Theaetetus of Plato*, ed. L. Campbell. Oxford: University Press.  
PLATO (1897) *The Philebus of Plato*, ed. by R. G. Bury. Cambridge: University Press.  
PLATO (1867) *The Sophistes and Politicus of Plato*, ed. L. Campbell. Oxford: Clarendon Press.

---

## NOTES

1. “Las Cosas”, in: Borges 1989: 370. Cf. “Cosas”, in: Borges 1989: 483f.
2. Augustinus (1981), XI, xxii.
3. See notably *KrV*, B 167, Kant (1900ff.), III: 128. For further discussion of this metaphor and its Kantian use see notably Piché (2001), Mensch (2013), and Helbig & Nassar (2016).
4. *De anima*, Aristotle (1961): 414 b 20ff.
5. *EWL*, *FSW I*, 343-344, *GA I/3*, 1 54-155. Translations borrowed from Breazeale (1988), with slight changes.
6. *EWL*, *FSW I*, 344, *GA I/3*, 155.
7. *EWL*, *FSW I*, 344, *GA I/3*, 155.
8. A full discussion of all three claims would go far beyond the scope of this paper. We will therefore focus on the first and the second. The third aspect must be left for another occasion.
9. *EWL*, *FSW I*, 331, *GA I/3*, 143.
10. *EWL*, *FSW I*, 331, *GA I/3*, 143.
11. *EWL*, *FSW I*, 331, *GA I/3*, 143.
12. *EWL*, *FSW I*, 335, *GA I/3*, 147.
13. *EWL*, *FSW I*, 331, *GA I/3*, 143.
14. *EWL*, *FSW I*, 331, *GA I/3*, 143.
15. *EWL*, *FSW I*, 333, *GA I/3*, 145.
16. *EWL*, *FSW I*, 332, *GA I/3*, 143.
17. I. e. the process by means of which the I posits the original *Anstoss-related* fact (and the ensuing conflict: namely the “conflict between the opposing directions of the I’s activity”) within itself:
18. *EWL*, *FSW I*, 338, *GA I/3*, 149.
19. *EWL*, *FSW I*, 335, *GA I/3*, 147.
20. *EWL*, *FSW I*, 339, *GA I/3*, 150.
21. *EWL*, *FSW I*, 339, *GA I/3*, 150.
22. See notably *EWL*, *FSW I* 335f., 338f., and 344, *GA I/3*, 147f., 149f., 155.

23. EWL , FSW I, 339, GA I/3, 150.
24. EWL , FSW I 339, GA I/3, 150-151.
25. EWL , FSW I, 340, GA I/3, 151.
26. EWL , FSW I, 340, GA I/3, 151.
27. EWL , FSW I, 352, GA I/3, 161.
28. As Fichte sometimes puts it, an observing intellect would see them as part and parcel of *Empfindung* . But the point is that *Empfindung* itself does not and cannot. For *Empfindung* itself they remain, as it were, *in a blind spot* .
29. EWL , FSW I, 340, GA I/3, 152.
30. See p. 3 above.
31. EWL , FSW I, 341, GA I/3, 152.
32. EWL , FSW I, 341, GA I/3, 153.
33. EWL , FSW I, 341, GA I/3, 153 .
34. EWL , FSW I, 342, GA I/3, 153.
35. EWL , FSW I, 342, GA I/3, 153 .
36. EWL , FSW I, 342, GA I/3, 153.
37. EWL , FSW I, 342, GA I/3, 153.
38. EWL , FSW I, 342, GA I/3, 153.
39. EWL , FSW I, 342, GA I/3, 154.
40. EWL , FSW I, 342, GA I/3, 154.
41. EWL , FSW I, 342-3 43, GA I/3, 154.
42. EWL , FSW I, 349, GA I/3, 159.
43. EWL , FSW I, 343, GA I/3, 154.
44. EWL , FSW I, 346, GA I/3, 15 6.
45. EWL , FSW I, 346, GA I/3, 156.
46. Cf. EWL , FSW I, 366ff., GA I/3, 172ff.
47. EWL , FSW I, 368, GA I/3, 174.
48. EWL , FSW I, 368, GA I/3, 174.
49. EWL , FSW I, 366f., GA I/3, 172f.
50. EWL , FSW I, 351, GA I/3, 161.
51. EWL , FSW I, 347, GA I/3, 157.
52. EWL , FSW I, 357, GA I/3, 168.
53. EWL , FSW I, 357, GA I/3, 165.
54. EWL , FSW I, 355, GA I/3, 163.
55. EWL , FSW I, 352, GA I/3, 161.
56. EWL , FSW I, 353, GA I/3, 162.
57. EWL , FSW I, 359, GA I/3, 166.
58. EWL , FSW I, 360, GA I/3, 168.
59. See notably EWL , FSW I, 360ff., and 368, GA I/3, 167ff. and 174.
60. Cf. EWL , FSW I, 374, GA I/3, 178.
61. EWL , FSW I, 368, GA I/3, 174.
62. EWL , FSW I, 371, 372ff., GA I/3, 177f. .

63. EWL , FSW I, 368, GA I/3, 174.

64. Cf. EWL , FSW I, 374, GA I/3, 179: “I now reflect upon its individual properties – upon its shape, for instance, its size, its colour, etc. – and I posit them in my consciousness.” ( *Ich reflectire jetzt auf die einzelnen Merkmale desselben, z.B. auf seine Figur, Grösse, Farbe u.s.f., und setze sie in meinem Bewusstseyn .* )

65. And this means: no *immediate* ‘book’, no *immediate* ‘table’, no *immediate* ‘spectacles’, etc.

66. And therefore, as the *exact opposite* of a *result* (and a *fortiori* as the *exact opposite* of the result of a *subjective activity*).

67. The overarching “second not-I” Fichte describes in the following terms ( EWL , FSW I, 374, GA I/3,179): “However, everything in the object is still confused and intermingled; it is nothing more than an object. ( *Aber noch ist in dem Objecte alles verworren und unter einander gemischt, und es ist weiter auch nichts, denn ein Objekt .* )

68. EWL , FSW I , 374, GA I/3, 179. There is of course, a world of difference between the activity of *free imagination* ( *freie Einbildungskraft* ) we are now talking about – the activity whereby the I opens the field of various possibilities – and the above-mentioned “power to posit or not to posit” ( *das Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen* ). For the latter has nothing to do with *devising* (or for that matter *weighing* ) *possibilities* . It concerns just the *either/or* between *positing* or *not positing* an intuition.

69. EWL , FSW I, 374, GA I/3, 179.

70. EWL , FSW I, 374, GA I/3, 17 9 .

71. See notably *Sophist* , 261c6-264b8, Plato (1867): 171-179, *Theaetetus* , 189e6-190a7, Plato (1861): 153f., and *Philebus* , 37b10-39c69, Plato (1897): 77-83.

72. As opposed to *διστάζειν* ( *Theaetetus* 190a3). Plato also uses other terms, notably *κρίνειν* ( *Philebus* , 38c6) and *ὀρίζειν* ( *Theaetetus* , 190a2), which can help us realize that there is some common ground between the two approaches. See also *Sophist* 264b1 where the Stranger from Elea speaks of *δοξάζειν* as a *conclusion* or *completion* of thinking ( *διανοίας ἀποτελεύτησις* ).

73. EWL , FSW I, 374, GA I/3, 179.

74. EWL , FSW I, 374-375, GA I/3, 179.

75. Incidentally it should be noted that the affinity we are talking about is not due only to the fact that Plato and Fichte share a similar view on the said *twofold* structure, namely: a) *διάλογος* ( *διστάζειν* ) viz. *Schweben* , and b) *δοξάζειν* viz. *Bestimmung* . There is a further point of contact between them, namely the fact that Plato draws our attention to the pivotal role played by what he describes as the inner *clerk* , *scribe* or *secretary* ( *γραμματεὺς* or *γραμματιστής* ), who is constantly writing in an *inner book* – so that this clerk or secretary is closely associated both with the inner *διάλογος* (viz. *διστάζειν* ) and with *δοξάζειν* . And this means that in Plato’s view, too, 1) what appears to us depends on an *identification* process , 2) the key role in this identification

process is taken away from αἴσθησις and μνήμη (viz. from the simple registration of αἴσθησις through μνήμη) and given to something else: namely, to something intrinsically *heterogeneous* and *epigenetic* to αἴσθησις and μνήμη. For the inner clerk *collates* and *compares* the perceptual data, he *reflects* and ascertains *what they stand for*, he *construes them as lasting realities*, etc. And, what is more, his activity is as intrinsically *heterogeneous* and *epigenetic* to αἴσθησις and μνήμη as *writing* viz. *letters* are to *sounds* or *language* proper – so that this radical *transformation*, not just the idea of registration, is what Plato's inner 'clerk' or 'secretary' is all about; as a matter of fact, the inner γραμματεὺς is so fundamentally different from αἴσθησις and μνήμη that, as Plato puts it, there must be a further inner 'servant' or 'handicraftsman', namely an inner *painter* (ζωγράφος), to "retranslate" (or "retrovert") the clerk's registrations or "entries" into the original "language" of αἴσθησις and μνήμη (i. e. into something *visual* or *perceptual*). The point being that the 'inner secretary' is not a 'painter', but something *else*, upon which everything (not least the 'painter') depends. See notably Carvalho 2012: in particular 295-312.

76. So that the commonly held notion that equates images with *Empfindungen* or *Anschauungen* stems from an *insufficient* assessment of what it takes to make an image as such.

77. We can also express this by saying that what Fichte terms image is characterized by the fact that it *makes out* its intuitive content.

78. EWL, FSW I, 374, GA I/3, 179.

79. See notably EWL, FSW I, 383, GA I/3, 186: "We are not concerned here with the synthetic union of several characteristic features in a single substrate. Nor, as will become immediately evident, are we concerned with the synthetic union of the features with the substrate. We are concerned instead with the complete determinacy of the representing I when it comprehends a feature. As an example of such a feature one might imagine the shape of a body in space." (*Es ist hier nicht die Rede von der synthetischen Vereinigung mehrerer Merkmale in Einem Substrat, und ebensowenig von der synthetischen Vereinigung des Merkmals mit dem Substrate, wie sich sogleich ergeben wird; sondern von der vollkommenen Bestimmtheit des vorstellenden Ich in Auffassung eines Merkmals, wovon als Beispiel man sich indessen die Figur eines Körpers im Raume denken kann.*)

80. EWL, FSW I, 375, GA I/3, 179-180. See also EWL, FSW I, 376, GA I/3, 181, where Fichte speaks of the intuition in question as a "middle term" (*Mittelglied*) and EWL, FSW I, 383, GA I/3, 185-186.

81. Inasmuch as reaching a *ruling* or *decision* is its intrinsic aim.

82. Cf. EWL, FSW I, 376-377, GA I/3, 180-181.

**83.** See notably *EWL* , *FSW I*, 379, *GA I/3*,182-183: “The gist of the law we are seeking is as follows: An image must not be possible without a thing, and a thing must not be possible (at least in the respect we are speaking of here, i.e., for the I) without an image. Thus, both the image and the thing would be synthetically united, and neither could be posited without positing the other. / The I is supposed to relate the image to the thing. We have to show that this relationship is impossible unless the image as such (i.e., as a free product of the I) is presupposed. If the required relationship is all that makes the thing possible, then by corroborating the last assertion, we will have succeeded in proving that the thing is not possible without the image. To reverse the argument: The I is supposed to produce the image freely. We have to show that this is impossible unless the thing is presupposed. We will then have demonstrated that no image is possible without a thing (a thing for the I, as goes without saying).” (*Die Idee des aufzusuchenden Gesetzes wäre folgendes: Es müsste ein Bild gar nicht möglich seyn, ohne ein Ding; und ein Ding müsste wenigstens in der Rücksicht, in welcher hier davon die Rede seyn kann, d.i. für das Ich, nicht möglich seyn, ohne ein Bild. So würden beide, das Bild und das Ding, in synthetischer Verbindung stehen, und eins würde nicht gesetzt werden können, ohne dass auch das andere gesetzt würde. / Das Ich soll das Bild beziehen auf das Ding. Es ist zu zeigen, dass diese Beziehung nicht möglich sey, ohne Voraussetzung des Bildes, als eines solchen, d.i. als eines freien Productes des Ich. Wird durch die geforderte Beziehung das Ding überhaupt erst möglich, so wird durch Erhärtung der letzteren Behauptung bewiesen, dass das Ding nicht möglich sey, ohne das Bild. - Umgekehrt, das Ich soll mit Freiheit das Bild entwerfen. Es müsste gezeigt werden, dass dies nicht möglich sey, ohne Voraussetzung des Dinges; und es wäre dadurch dargethan, dass kein Bild möglich sey, ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich). )*

**84.** *EWL* , *FSW I*, 374, *GA I/3*, 178-179.

**85.** *EWL* , *FSW I*, 374, *GA I/3*, 178-179.

**86.** *EWL* , *FSW I*, 374 , *GA I/3*, 178-179.

**87.** *EWL* , *FSW I*, 374, *GA I/3*, 178.

**88.** *EWL* , *FSW I*, 374, *GA I/3*, 179.

**89.** *EWL* , *FSW I*, 374, *GA I/3*, 179.

**90.** *EWL* , *FSW I*, 375, *GA I/3*, 179.

**91.** *EWL* , *FSW I*, 377, *GA I/3*, 181.

**92.** *EWL*, *FSW I*, 375, *GA I/3*, 179. Cf. *EWL*, *FSW I*, 383, *GA I/3*, 185-186.

**93.** See notably *EWL* , *FSW I*, 378, *GA I/3*, 181f.

**94.** We use parallax in the sense it has in Kant, “ *Träume eines Geistersehers* ”, in Kant (1900ff.), II: 349 The word stands for the displacement (or difference in the apparent position) of an object viewed from two different points of observation – for example, the shift in position that occurs when one

alternately shuts the right and the left eye and there is a difference between the right - eye-image, the left - eye-image and the binocular image.

95. I.e. the prestressed isolated-autonomous-and-self-contained -not-I viz. the *purely non-I-related* not-I.

96. EWL , FSW I, 377, GA I/3, 181.

97. EWL , FSW I, 37 7-378, GA I/3, 181-182.

---

## ABSTRACTS

This paper focuses on Fichte's transcendental account of what it takes to make a thing, as laid out in his *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*. It tries to work out which 'ingredients' are necessary to make a 'thing' (viz. an 'object') and what their connection is with each other. The point is that a) Fichte's account of the said 'ingredients' in his *Grundriss* (notably *Anstoss*, *Empfindung*, *Anschauung*, *Vermögen zu setzen oder nicht zu setzen*, *reines Nicht-Ich*, *Bild*, *Mittelanschauung*, and *Ding* proper) differs from all others, b) his understanding of each and every one of these 'ingredients' is surprisingly ground-breaking (and proposes nothing less than a completely new approach to the 'ingredients' in question, c) pretty much the same holds true for Fichte's view on their connection with each other – so that d) the *Grundriss* gives a very singular answer to the question 'what is a thing?'

## INDEX


**Keywords:** Doctrine of Science, Outline (1795), original fact, original explanation, thing, check, sensation, intuition, image, intermediary intuition


## AUTHOR

M. JORGE DE CARVALHO

 **IDREF** : <https://idref.fr/142591432>

 **ORCID** : <https://orcid.org/0000-0002-1192-8061>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/81459336>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000080197149>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb162133828>

Lisbon

# Ser e Imagem na *Doutrina da Ciência* de 1805

Diogo Ferrer

---

- <sup>1</sup> Após alguns antecedentes nas diferentes versões da *Doutrina da Ciência*, em especial na primeira versão de 1804, <sup>1</sup> o conceito de imagem emerge pela primeira vez como um tema principal da *Doutrina da Ciência* na sua versão de 1805, exposta em Erlangen. <sup>2</sup> Esta versão é, por isso, um marco central para a compreensão desse conceito, que se tornará no conceito central da filosofia de Fichte na sua forma final, a partir de 1810 em Berlim. Qualquer abordagem histórico-filosófica do conceito de imagem ficaria incompleta sem uma referência a esta exposição da *Doutrina da Ciência* de Fichte, que se distingue principalmente por se basear numa análise transcendental dos conceitos de imagem, de existência (*Existenz* ou *Daseyn*) e de ser. Procurarei, no que se segue, expor os parâmetros fundamentais da teoria da imagem exposta por Fichte em 1805.

## 1. Duas condições para a elaboração *Doutrina da Ciência*

- <sup>2</sup> A exposição da WL de Erlangen inicia-se com a explicitação de um ato reflexivo simples, ou seja, propõe como objeto de análise a questão: “o que é o saber em si?”, onde “saber” significa, como acontece no texto de Fichte principalmente a partir de 1801, conteúdos de consciência postos como verdadeiros, ou de outro modo válidos. Conforme acontece invariavelmente a partir de 1801, a WL é entendida por Fichte como o saber do saber e tem então, evidentemente, como condição de realização que a teoria do saber se inclua também a si na sua própria exposição. Assim, para que a resposta seja correta, duas condições têm de ser preenchidas. Em primeiro lugar, é preciso garantir que o juízo inteiro em que uma resposta seja enunciada, ou seja, o conteúdo inteiro do juízo “o saber em si é isto, um A, B ou C determinado”, tem de estar incluído no predicado, pois de outro modo o saber definido no predicado excluiria justamente o saber que o define, sendo a resposta, por

consequente, falsa. <sup>3</sup>

- 3 Em segundo lugar, o saber expresso na resposta não pode ser dito num espaço lógico puramente descritivo ou referencial, mas o objeto referido na definição tem, de algum modo, de incluir o ato reflexivo que o enuncia. O saber do saber não pode, por princípio, ser exposto como um objeto, caso em que segregaria um outro sujeito desse mesmo saber do saber, numa reiteração indefinida. O modo de interromper esta reiteração é, segundo a WL, a compreensão de que o saber do saber não pode ser apreendido como objeto, mas como ato. Por isso, há necessariamente que tomar em consideração uma dimensão pragmática em todo o enunciado da Doutrina da Ciência. O objeto situado nesta dimensão pode ser dito de diversos modos, mas o domínio ilocucionário a que pertence, que tem de fazer parte da sua definição completa, é sempre diferente do domínio referencial onde ele é dito. O facto de que a WL e o seu objeto não podem ser descritos sem a inclusão do ato da sua enunciação nessa mesma descrição constitui, segundo Fichte, um elemento necessariamente integrante da doutrina, que não pode deixar de ser explicitado nela. Este elemento, que decorre diretamente do simples problema enunciado, “o que é o saber em si?” <sup>4</sup> corresponde a uma definição central e inalienável da WL, que a distingue do tratamento de qualquer outro objeto. A necessidade de levar em linha de conta este dado pragmático, do que se faz quando se tematiza o saber, é referido por Fichte na WL de 1805 principalmente sob o título de “energia”, do “pensar enérgico” ou “espírito transcendental” do pensar. <sup>5</sup>
- 4 Como iremos ver, o conceito de imagem inclui e permite explicitar este componente não objetivável e irredutivelmente pragmático, de atualidade ou agilidade. O conceito de imagem é então especialmente apropriado para a resposta à questão da Doutrina da Ciência, sobre o que é o saber em si. Em termos do desenvolvimento da WL, parece-me importante notar que esta necessidade de inclusão do ato do pensar no conteúdo semanticamente dito está presente somente de modo implícito na versão inicial da WL, a *Grundlage* de 1794/1795, e está quase ausente da *Nova methodo*. Apenas surge tratado em todo o seu alcance teórico como ato irredutível de saber na Introdução à *Exposição* de 1801/1802. <sup>6</sup> Nas versões seguintes à de 1801/1802, incluindo aquela a que dou hoje atenção, essa função deixará de ser focada numa introdução específica, crítica e propedêutica, separada do corpo da WL, como em 1801/1802, mas será doravante parte integrante da sua exposição.
- 5 Fichte apresenta o problema de referir e incluir este componente de atividade acentuando que não há como dizê-lo, isto é, representá-lo na forma de um juízo. Noutras palavras, ele não pode caber no conteúdo semântico do juízo. Fichte refere por isso que a “expressão da energia” do pensar talvez

possa, e deva ser “indicada na linguagem somente por um acento mais incisivo” da fala.<sup>7</sup> Deve, contudo, ser sublinhado que não se trata de alguma intuição privada, inefável ou incomunicável, mas de uma condição teórica argumentativamente explicitada e controlada, posta pelas próprias condições da pergunta levantada, “o que é o saber em si?” No essencial, trata-se somente de saber que este elemento tem de estar incluído na resposta ao problema posto, e que muitos dos argumentos e descrições apresentados dependem de que ele seja tomado em conta, como se verá.

## 2. A teoria fichteana da predicação

- 6 Uma resposta clara e direta à questão da WL “o que é o saber em si?” é dada logo no início da exposição, do modo mais breve: “afirmo: o saber em si é a existência do absoluto ou, o que significa o mesmo, a existência absoluta.” Ou também, “a existência é saber.”<sup>8</sup> E, logo em seguida, acrescenta: “a questão está respondida e a WL concluída. Este único pensamento, inteiramente simples é o que tenho, não de demonstrar, mas de elevar em vós até a clareza.”<sup>9</sup> A teoria do saber tem então por objeto um conjunto de condições completo e encerrado em si, dado desde o início, a que nada se irá acrescentar de fora. Todos os componentes necessários à explicação do que é o saber estão contidos no conceito de existência, existência absoluta, ou existência do absoluto. Este conjunto de condições constitui um domínio é onde, nos termos de Fichte, estamos colocados de modo inevitavelmente “fático”, o que deverá ser objeto de esclarecimento integral. À WL compete esclarecer o que é a existência que nos está unicamente dada, desde o início, como sujeitos fáticos de saber.
- 7 A explicação do que é a existência é feita no texto de dois modos, direto e indireto.<sup>10</sup> A explicação direta é feita, conforme se referiu mais acima, não por uma descrição daquilo que está contido no conceito do predicado “existência” mas, segundo o procedimento cuja necessidade comecei por referir, o esclarecimento é feito a partir do ato em que se apreende e diz a existência. Este é o ato de julgar, ou seja, da cópula lógica – o que é dito no enunciado do “é”.<sup>11</sup> A existência então, se é idêntica ao saber, não é um objeto referível como um predicado ou característica, mesmo que essencial, do saber, mas um conjunto de três outros elementos.
- 8 *Em primeiro lugar*, se a resposta é válida, o saber é a existência, e esta está implícita no ato de julgar, a existência corresponde à inerência de um predicado a um objeto, ou ao próprio domínio da predicação em geral. Isto significa que o saber se refere a um mundo de objetos constituídos a partir da forma do juízo, dotados de propriedades. Este mundo, constituído por objetos

enunciáveis em juízos, corresponde à forma da clareza acessível ao eu, à luz que dá forma ao eu. A definição a partir do *é*, significa, por conseguinte, um acesso simples e direto ao domínio transcendental, devendo-se acentuar que não se trata de descrever um determinado objeto dado, mas da análise do modo como se gera *in actu* o espaço dos objetos que podem ser dados.

- 9 Em *segundo lugar*, o que está em causa nesta análise direta da existência centrada na expressão *é*, não é apenas o facto de que os objetos situados no domínio da existência só podem ser dados à luz da consciência segundo uma função com forma predicativa. Mas a ela acresce, necessariamente, o facto de que esta estrutura consiste também na capacidade do sujeito de conhecer e enunciar afirmações objetivas. Esta capacidade afirmativa, ou posicional do seu objeto de todo o saber, ou de toda a consciência, resultará no tratamento extensivo na WL de 1805 dos conceitos de *crença*, a partir da Lição 12<sup>a</sup>, e da *objetividade*, a partir da Lição 16<sup>a</sup>. Assim, a cópula do juízo constitui a estrutura predicativa do existente, por um lado, e, por outro, o estatuto objetivo deste, de existência como posição, capaz de justificar o saber, ou também identificável diretamente como o objeto de crença.
- 10 A *terceira* função que a análise do dizer *é* permite identificar é o referido elemento pragmático, ou seja, que o juízo é um ato realizado por um sujeito, e que não se deixa pensar de outro modo. A existência, em conclusão da sua análise direta, não pode deixar de integrar um sujeito pragmático da sua enunciação, irreduzível aos outros conceitos explicitados no lugar do sujeito e do objeto lógicos do juízo. A análise de Fichte permite assim identificar na cópula lógica três elementos essenciais, nomeadamente (a) uma estrutura predicativa, (b) a afirmação objetiva como posição de uma crença e (c) um ato de referência implícita a um sujeito da enunciação.
- 11 Entretanto, a análise geral de todos estes elementos contidos implicitamente na simples afirmação “*é*” deve ser complementada por uma análise do caso particular em apreço, nomeadamente, o juízo que exprime a própria WL na sua totalidade: “o saber é a existência”. E aqui encontramos facilmente o seguinte: uma vez que é a cópula, o “*é*”, que produz todo e qualquer saber, o *sujeito lógico*, o saber, está na verdade contido no “*é*”; em segundo lugar, encontramos do mesmo modo que se a existência de um objeto é a posição objetiva capaz de justificar a atitude epistemológica da crença, o *predicado*, a existência, está igualmente contida na cópula lógica. O “*é*” concentra e exprime numa unidade tanto o saber quanto a existência, e exprime, por isso, a condição transcendental básica do saber nas suas diferentes dimensões.
- 12 O juízo explicativo da WL confirma-se então como fornecendo as condições gerais de toda a posição da existência: (1) uma estrutura conceptual predicativa; (2) a posição objetiva dos objetos inseridos nessa estrutura; e (3)

o ato de julgar que os conecta. E estes três elementos estão contidos de modo implícito em todo o dizer “é”. Ou, inversamente, a cópula de todo e qualquer juízo contém implicitamente estes elementos. Eles são, pois, a condição geral do saber e da existência, na medida em que a definição desta é o facto de se constituir em saber. São estas condições transcendentais: saber predicativamente; afirmar objetivamente; e o ato específico de enunciar isso. Finalmente, as três características do saber-existência devem ser pensadas como o todo orgânico das condições da razão humana. Os três implicam-se mutuamente e geram-se a partir da unidade da função transcendental do juízo. Isto significa somente que a nossa linguagem captura, numa das suas formas elementares, o “é”, as condições básicas sem as quais a existência não é pensável.

### 3. Imagem, existência e entropia transcendental

- 13 Fichte questiona-se então o *que “é este é na sua essência própria, na sua qualidade?”*<sup>12</sup> E a resposta introduz então o outro conceito fundamental da WL de 1805: ele é “*imagem, que se põe ou figura como imagem, em oposição à não-imagem, ao ser em si, a partir de si, por si.*” (“Bild, das sich selbst als Bild setz oder bildet, im Gegensatz des Nichtbildes, sondern Seyns an sich von sich durch sich.”)<sup>13</sup> Retomando uma breve observação acerca da evolução da WL, o conceito de imagem permite expressar de modo sintético a tese do ser como absoluta imanência apresentada na 2ª exposição de 1804, que é focado agora novamente com as mesmas propriedades de ser “em si, a partir de si e por si”.<sup>14</sup> A relação deste ser absolutamente imanente com os fenómenos é exposta agora, porém, do modo mais direto, nomeadamente pela relação de imagem. A tese geral da WL como filosofia transcendental exposta em 1805 é que a existência, na medida em que se distingue do ser em sentido simples, é imagem, aparecer, fenómeno.
- 14 A definição “direta” da existência, que consiste na análise das condições do juízo, conclui assim com a ideia de que a predicação, com tudo o que ela abrange, define um domínio de imagem, que é simultaneamente, como se viu, o domínio do eu enquanto função e faculdade de juízo. É a predicação que articula o mundo como um todo cognoscível. Se, numa primeira análise, não associamos imediatamente a condição da imagem à predicação, uma análise mais detida poderá dar razão à tese de Fichte, que implica que mesmo a imagem não predicativamente definida depende das condições da predicação, ou antes, da posição de um sujeito capaz de predicação. Fora do contexto direto das preocupações de Fichte, pode registar-se que os animais, incapazes de predicação e de objetividade, que não dispõem por isso de um eu, são também, provavelmente por isso mesmo, incapazes de compreender a

imagem enquanto tal. Tudo indica que o animal somente compreende o que é o mesmo ou o que não é o mesmo, mas não a similaridade característica da imagem <sup>15</sup> e, também, da estrutura conceptual. Mas este tema não nos pode ocupar mais longamente aqui.

- 15 Uma observação deverá ser feita aqui também à *vexata quaestio* da investigação fichteana, sobre se o Fichte tardio seria um filósofo do absoluto ontológica ou teologicamente entendido, ou se se manteria fiel à filosofia transcendental como teoria das formas humanas e condicionadas do conhecimento. Esta tese de 1805 parece confirmar, numa primeira análise, a segunda interpretação, ou seja, que também a WL é uma filosofia transcendental como teoria das formas humanas do conhecimento. No entanto, como iremos ver, será mais correto entender que esta oposição é antes recusada no seu modo simples. Encontramos nesta exposição da WL ainda um avatar da filosofia crítica, ou da tese transcendental, que se define historicamente a partir da rutura com Schelling, de que também a filosofia do absoluto introduzida por este último e por Hegel só pode ser coerentemente explicada através dos fundamentos que a filosofia transcendental confere a todo o saber em geral. Mas também, como a outra face da mesma moeda, que toda a referência ao absoluto “em si, a partir de si e por si” faz parte integrante do saber e é uma condição interna sua. A existência entendida como imagem significa, em 1805, o caráter fenoménico de todo o existente, segundo a definição kantiana, o que é acentuado pelo modo como Fichte prossegue a análise da existência, nomeadamente através da sua conexão com as faculdades kantianas da intuição, do entendimento e da razão, que também não poderia aprofundar aqui.
- 16 Entretanto, procurando definir o que é a existência, após a sua definição “direta” como imagem, Fichte prossegue com uma segunda definição, “indireta”. Este exercício indireto parte da experiência de “pensar o ser pura e simplesmente em si, como ser.” <sup>16</sup> O argumento é então que neste exercício “apresentámos [*hinstellen*], projetámos o ser” e, por conseguinte, introduzimos “um é, existência – sem o declarar. Além do interior (i.e., o ser pura e simplesmente como ser), que pretendíamos, temos também, como acréscimo, o *abranger exterior* [*äußere Umfassung*], que não pretendíamos.” <sup>17</sup> O visar do ser retira-o da sua condição em si, de absoluta imanência e situa-o num outro domínio de exposição, a saber, o domínio da “diferença entre o ser e a existência”. <sup>18</sup> Segundo Fichte, a consciência comum não atende a esta diferença, toma a existência pelo ser e o “caráter a partir de si, [por si e em si] do ser é projetado na existência.” <sup>19</sup> Trata-se, diz Fichte, de um “esquecimento [*Vergessenheit*] da reflexão” através do qual, na consciência comum, o objeto existente recebe o “caráter do ser,” em lugar da existência. <sup>20</sup> O esquecimento da diferença entre ser e existente é característica do

pensamento que não se compreende a si mesmo, como a consciência dogmática comum ou a filosofia do absoluto contemporânea de Fichte. A confusão do ser com a existência anula a condição de imagem do existente e a reflexão acerca das condições pelas quais ele aparece. A existência é, assim, a exterioridade do ser que não pode ser posta sem a referência ao próprio ser, o que corresponde à relação entre ser e imagem. Tudo o que para nós existe recebe então a característica de *imagem*, que ocupa agora o lugar do fenómeno em Kant.

- 17 Este esquecimento da reflexão que permite diferenciar entre ser e existência é comparável ainda a uma “tópica transcendental” kantiana, onde é levantada justamente a questão da existência como conjunto de relações externas, segundo os conceitos da comparação entre objetos.<sup>21</sup> São justamente estas condições das relações externas do objeto na intuição que Fichte está ainda a tratar, concluindo que são condições, em primeiro lugar, de facticidade, ou seja, a condição experiencial em que os objetos, e o próprio eu, não são dados segundo o seu conceito, ou alguma essência, mas numa facticidade existencial própria da experiência, isto é, sob a condição de uma alteração fundamental da sua essência na infinidade aberta de determinação empírica. Na exposição da WL de 1805, o tema aparecerá muito mais abaixo, já na fase conclusiva da exposição, onde o processo da auto-compreensão do entendimento por si próprio acontece através de uma infinidade sempre incompleta, ou, nos termos de Fichte, numa “infinidade do através” [Durch].

<sup>22</sup> Diga-se somente que, sem a diferença entre o ser e a existência, e a compreensão de tudo o que aparece como ser sem mais, seriam inexplicáveis a consciência humana, a sua experiência própria e, principalmente, o facto de que podemos fazer e compreender imagens – diferentemente da consciência não-predicativa, não-objetivadora e não-egóica dos animais. Afinal, a tese de Fichte é que se a existência for confundida com o ser, não será possível explicar o que é o saber.

- 18 Poderíamos também comparar o argumento da distinção entre ser e existência na WL de 1805 com o argumento inicial dos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795, onde é distinguida a pura posição de um qualquer A com a sua posição na identidade, expressa pelo juízo  $A=A$ . O juízo de identidade institui uma diferença em relação a um A simplesmente posto, nomeadamente a reflexão judicativa a seu respeito, o sinal de  $=$ , que é acrescentada ao mero A. Esta diferença é uma primeira condição justamente da sua introdução no domínio das relações judicativas, ou, como dirá Fichte a partir da primeira versão de 1804, é a sua posição sob a “luz” do que se pode pensar e dizer. O espaço aberto pelo juízo mais elementar de afirmar a simples identidade de um qualquer objeto, é a sua colocação na facticidade da existência, de modo tal que ele não mais pode ser confundido com um ser

noumérico, regido, segundo a tópica transcendental, por relações meramente internas. O sentido geral do tratamento da existência na WL de 1805 pode ser apreendido então na afirmação de uma entropia transcendental do absoluto. Ou seja: “o absoluto, através do existir, altera absolutamente a sua essência interna própria, irrecuperavelmente, e sem qualquer possibilidade de retorno a si próprio no existir, ou na existência; e esta alteração é imediatamente a objetividade.”<sup>23</sup> A referida faculdade de identificação do objeto no juízo, com a conseqüente constituição de um mundo objetivo, implica a inviabilidade de um retorno, ou acesso objetivo ao em-si absoluto.

## 4. Que é uma imagem?

- 19 Uma indicação, sem pretensão de exaustividade, de quatro das características principais do que se pode em geral considerar uma imagem servirá então de pano de fundo para retomar e prosseguir a compreensão do que são a imagem e o ser nesta versão da WL.<sup>24</sup> São essas quatro características da imagem (1) *que a imagem se caracteriza pela similaridade em relação ao objeto ou modelo*; (2) *que a relação da imagem é uma relação esvaziada de causalidade real ou natural*; (3) *que a imagem remete obrigatoriamente para um sujeito e para uma consciência reflexiva (irrepresentável na imagem) que a entende como tal*; e (4) *que a imagem só pode ser compreendida na sua diferença em relação a um modelo, tomado como um ser*.
- 20 (1) *Similaridade: a distinção entre forma e matéria*. A imagem caracteriza-se pela similaridade em relação ao objeto ou modelo. A imagem é semelhante ao seu modelo, retém algo de comum ao objeto representado, sem ser idêntica a ele. Esta similaridade não pode, porém, ser uma mera semelhança, mas deve ser entendida a partir da diferença entre forma e matéria: a forma é o que o ser e a imagem têm de comum, a matéria são os diferentes suportes. A imagem pode ser entendida como o local de origem desta distinção, pelo que justamente a exposição da WL incluirá uma doutrina da forma, “Formlehre”, onde a forma é a denominada a “forma existencial”<sup>25</sup> do absoluto, que constitui a relação de identidade e diferença, isto é, de similaridade entre a imagem e o modelo do ser absoluto. A forma existencial do absoluto é o que permite que ele transite para uma imagem sua e seja predicável nas condições da objetividade. Esta forma, que permite a passagem entre um e outra é, segundo Fichte, “a forma do *qua*, [AlsForm], [a qual] é a separação absoluta do absoluto de si mesmo.”<sup>26</sup> A forma mais clara desta separação será estabelecida na auto-compreensão da imagem como diferença do ser, auto-compreensão da imagem, ou do eu, como pura negação, ou como *nada*,<sup>27</sup> o que significa, como a forma da pura reflexão.

- 21 (2) O “teorema supremo”: *neutralização dinâmica*. A relação da imagem com o seu objeto representado é uma relação obrigatoriamente esvaziada de causalidade.<sup>28</sup> A imagem não pode ser entendida como uma consequência causal do objeto representado. A imagem permite, e exige, aliás, retirar o ser de qualquer série de causalidade ou consequência. Mesmo nos casos em que existe uma relação causal entre a imagem e o modelo, por exemplo num fóssil, este é imagem do organismo representado não em virtude da sua relação causal com o modelo, de ser um efeito do modelo, mas só é entendido como imagem pelo reconhecimento da comunidade de forma – de tipo puramente intelectual – entre os dois. No caso da compreensão da existência como imagem, Fichte deixa isso bem claro através do que denomina o “Teorema supremo” da exposição, o teorema da “Nicht-Folge”, da “não-consequência”.<sup>29</sup> Diz este teorema: “*que a existência nela mesma não se segue é a condição absoluta da sua própria existência; e se ela nela mesma se seguisse (se fosse inteligida como uma consequência), a existência seria inteiramente suprimida e anulada.*”<sup>30</sup> Na verdade, todo o modo de existir da existência só pode ser buscado no domínio da razão, *Vernunft*, ou razões, dir-se-ia em linguagem mais contemporânea, e não no domínio da sequência ou da lei causal. Não há imagem sem a posição da forma da compreensão, nomeadamente da razão, motivo pelo qual compreender uma imagem exige um domínio de idealidade, não naturalisticamente acessível, mas somente acessível a um eu dotado de razão ou razões. Como consequência, a “lei do existir do absoluto”, é que “esta consequência é *auto-criação absoluta*”, nomeadamente auto-criação do existir próprio do *Daseyn*. Para encurtar razões, a lei da existência do absoluto é a auto-posição, ou auto-criação do eu, nomeadamente a sua liberdade própria determinada pela única lei, e as únicas razões que podem determinar a liberdade: a lei moral. A imagem só é, então, acessível a um ser (a) racional e (b) dotado de uma racionalidade prática. Este é o existente, o ser caracterizável pelo *Daseyn* ou *Existenz*.
- 22 Como é frequentemente registado, a partir sobretudo da primeira exposição de 1804, e também com algumas ocorrências na versão que nos ocupa, Fichte utiliza a linguagem teológica para definir o absoluto da WL. Assim, por exemplo, “o que é o eu, em e por si, na sua essência interna? É o retorno do existir divino a si mesmo. [...] Portanto, em sentido próprio, é o *repraesentans* imediato e a representação de Deus. Mas é somente esta representação de Deus, de modo nenhum o próprio Deus.”<sup>31</sup> Sem pretender entrar na controvérsia acerca do carácter metafísico e teológico do pensamento tardio de Fichte, esta compreensão do existir do absoluto como eu prático dotado de lei moral é ainda um aprofundamento da principal tese que, paradoxalmente, conduziu à acusação de ateísmo poucos anos antes, nomeadamente que Deus é a ordem moral do mundo. Mas mesmo esta oscilação, com duas entradas,

entre lei moral e teologia, deverá ser justificada como inseparável da necessária forma existencial do absoluto, a “AlsForm”. Porque justamente, de acordo com esta forma, “o absoluto parte-se [*zerschlägt sich*] no seu próprio existir: no existir absoluto, mas então não existe *qua* absoluto; e no existir *qua* absoluto, mas então não existe absolutamente. Ambos são componentes inseparáveis da forma.”<sup>32</sup> A própria oscilação entre realismo ontológico e idealismo ético do absoluto só pode ser decidida pela crença imediata, sendo o ponto decisivo, aquele que faz cessar a oscilação, diz Fichte, o “*que e como se vive.*”<sup>33</sup>

- 23 Aqui se encontra um dos pontos centrais de todo o tratamento do existir imediato do absoluto enquanto vida, sentimento ou crença prática, e, com base nela, também a crença teórica de que uma teoria compreensiva do saber, a WL, é possível. Como consequência deste carácter livre da imagem, temos de entender a imagem como desrealizada, e logo, idealizadora do eu. Por isso, é só por a imagem ser a forma da própria existência é que se pode pôr a questão do real e do irreal, do nada e do ser, do existente e do não existente, do ideal e do real, do dever ou não dever, do crer e do descrer em algo, ou da verdade. Estes conceitos são condições de possibilidade da racionalidade.
- 24 (3) *Imagem e racionalidade.* Por não poder ser um efeito produzido por uma força ou causalidade eficiente, a imagem remete, obrigatoriamente, para uma força das razões. Ou seja, requer um sujeito ou uma consciência reflexiva que não adere absolutamente ao ser – e projeta, então, o irreal, o nada, o não-existente, o ideal, o dever ou o descrer – porque pode entender a imagem *como, enquanto* ou *qua* tal, como Fichte insiste. A imagem só não é o ser porque é sempre *como* imagem, ou *qua* imagem, *Bild als Bild*. Porque a imagem tem sempre de se apresentar “*como* imagem”, o mundo racionalmente compreendido é definido pela forma reflexiva do “*qua*”, de mostrar algo *como* algo. A imagem é, conseqüentemente, a marca necessária de um mundo intencional, expressivo e de reconhecimento, isto é, um mundo ético, contrariamente ao mundo do puro ser absoluto essencial. A forma existencial do absoluto é por isso, como se viu, a forma do *qua*, do ver *como*.
- 25 (4) *Imagem e modelo.* Como se referiu a propósito da definição da existência, também a imagem só faz sentido na sua diferença em relação ao modelo como ser. A auto-compreensão como imagem, do eu e do seu objeto, nas condições de uma objetividade categorialmente regulada – conjunto que Fichte denomina de entendimento absoluto – depende, por isso, da projeção de um absoluto em-si do qual a imagem, ou o saber fenoménico, se sabe como irremediavelmente diferente. E este de que a imagem se sabe diferente é designado por Fichte como o ser ou o absoluto.

26 Uma questão principal que se deve levantar aqui é se a imagem não poderia ser imagem de outra imagem, e assim sucessivamente, sem qualquer ser real como seu modelo – a mesma questão que Fichte coloca, no contexto da *Populärphilosophie*, na *Destinação do Homem* de 1800. Na WL de 1805, Fichte começa por argumentar pela recusa do regresso ao infinito: “se se ascendesse através de elos meramente relativos, sem jamais chegar a um absoluto, não se encontraria nenhum fundamento do ser e, então, nenhum ser e, assim nenhum existir. Resultado: a existência é necessariamente existência do absoluto.”<sup>34</sup> No entanto, o principal argumento para a definição da existência necessariamente como existência do ser, ou que só o absoluto pode existir, não deve ser entendido como a simples consideração de que o retorno ao infinito da relação de imagem é conceptualmente impossível, mas deve terminar em um ser real. O argumento principal é que o pensamento de um ser é inerente à existência, ou seja, sem essa referência e diferença em relação ao ser ela não seria existência, mas confundir-se-ia com o próprio ser, e não poderia ser imagem, com as consequências indicadas no ponto 3 acima. Ou seja, o essencial à imagem não é que ela se distinga de um *outro* em geral, de uma outra imagem simplesmente, mas que esse outro é um ser por si, a partir de si e em si. O principal argumento de Fichte é que se tudo se esgotasse nas imagens, ou na existência, a existência seria ela própria o ser, a teoria da imagem não seria possível e, sem a sua possibilidade, a própria imagem não existiria, mas somente o ser, o que não corresponde a nenhuma consciência que conheçamos. Mas então não existiria uma teoria do saber e a WL não poderia ser sequer idealizada como hipótese e não teríamos notícia dela.

## 5. Conclusão: sobre a necessidade da existência do ser

27 Ainda no contexto deste último problema, e como conclusão deste percurso pela teoria da imagem de Fichte em 1805, gostaria de remeter muito brevemente para a interpretação que Fichte apresenta do argumento ontológico, o argumento que demonstra justamente a *existência* do absoluto a partir do conceito da sua essencial realidade e perfeição. A WL, segundo Fichte, pode ser entendida a partir da forma do argumento ontológico. Diz Fichte que “os antigos metafísicos compreenderam muito corretamente a forma da intelecção suprema e absoluta.”<sup>35</sup> Ou seja, que a existência é existência do absoluto – existência que se compreende aqui sob a forma da relação de imagem. Mas, acrescenta o autor, “o seu único erro foi tentar realizá-la.” Ou seja, o argumento ontológico, que retira a existência do conceito do ser absoluto, em si por si e a partir de si, não leva em consideração o carácter ideal desse conceito e, logo, a sua diferença em

relação à existência real, que só pode ser dada como um imediato, e não como um predicado real do conceito. Mas o que Fichte demonstra é que *embora o argumento ontológico pertença necessariamente à forma do pensamento humano, também está dada nessa forma que o argumento não é válido nos termos apresentados*. Diz Fichte a propósito deste argumento que, “afinal, a possibilidade da consciência assenta na impossibilidade dessa demonstração”, i.e., da validade do argumento ontológico. O argumento ontológico para a demonstração da existência do absoluto só é válido, segundo a teoria da imagem de Fichte, no domínio de um dever-ser da razão prática, que projeta imagens como ideais, ou seja, no domínio da “liberdade como imagem do absoluto.”<sup>36</sup>

## Referências Bibliográficas

- 28 ASMUTH, Ch. (2011) *Bild über Bilder, Bild ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 29 ASMUTH, Ch. (2009) “Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit”, *FICHTE-STUDIEN* 34, 49-66.
- 30 BERTINETTO, A. (2010) *La forza dell’imagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia de J. G. Fichte*, Milano: Mimesis.
- 31 FERRER, D. (2019) “Die Entwicklung der Wissenschaftslehre und die Entstehung der Theorie des Bildes in der ersten Fassung von 1804”, *FICHTE-STUDIEN* 47, 3-18.
- 32 FERRER, D. (2014) *O Sistema da Incompletude. A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- 33 FERRER, D. (2003) “Die pragmatische Argumentation in Fichtes Wissenschaftslehre 1801/1802”, *FICHTE-STUDIEN* 20, 133-144.
- 34 JANKE, W. (1999) *Johann Gottlieb Fichtes ‘Wissenschaftslehre 1805’. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 35 JONAS, H. (2001) *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, Evanston: Northwestern University Press.
- 36 KANT, I. (1998) *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.
- 37 RAMETTA, G. (2010) “Der Begriff ‘Repräsentation’ in der WL 1805”, *FICHTE-STUDIEN* 34, 153-170.

---

## NOTAS

1. Utilizarei a abreviatura habitual para Doutrina da Ciência, ou *Wissenschaftslehre*: WL. Este artigo prossegue a análise de alguns aspectos do desenvolvimento interno da WL em direção ao conceito de imagem até 1804 que apresentei em Ferrer 2019.
2. *Wissenschaftslehre* 1805 in GA II/9, 179-311. Sobre esta versão da WL, v. Janke 1999; Rametta 2010; Bertinetto 2010: 209-244. Para o conceito de imagem v. Asmuth 2011.
3. Fichte explica esta condição em GA II/9, 182.
4. GA II/9, 180.
5. GW II/9, 184, 185.
6. Esta condição é exposta e argumentada de modo aprofundado por Fichte na *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801/1802*. Abordei essa argumentação de modo pormenorizado em Ferrer 2014: 158ss; cf. tb. Ferrer 2003.
7. GA II/9, 180.
8. GA II/9, 185.
9. GA II/9, 185.
10. Cf. GA II/9, 185.
11. Cf. GA II/9, 185.
12. GA II/9, 186.
13. GA II/9, 186. *Itálicos meus*.
14. GA II/8, 229.
15. Ver Jonas 2001: 165-166.
16. GA II/9, 186.
17. GA II/9, 186.
18. GA II/9, 187.
19. GA II/9, 187.
20. GA II/9, 187.
21. Cf. KrV B 341.
22. Cf. GA II/9, 302.
23. GA II/9, 256.
24. Estas características correspondem em parte às tematizadas por Jonas 2001: 145ss, 163.
25. GA II/9, 304.
26. GA II/9, 291.
27. Cf. GA II/9, 280.
28. A “neutralização dinâmica” é uma das principais características da visão e da imagem segundo Jonas 2001: 146.
29. Cf. Asmuth 2009.
30. GA II/9, 209.

31. GA II/9, 249.
  32. GA II/9, 271.
  33. GA II/9, 268.
  34. GA II/9, 246.
  35. GA II/9, 291.
  36. GA II/9, 308.
- 

## RESUMOS

This article studies Fichte's theory of image in his *Wissenschaftslehre* of 1805, referring also some aspects of the development of the *Wissenschaftslehre*. Having defined the *Wissenschaftslehre* as reflective knowing of knowledge, the article begins by showing (1) why this reflective knowing has an irreducible 'pragmatic' component. (2) It explains then Fichte's theory of predication, which is a condition of knowing as an image of objects recognized as such. (3) The image is explained on the basis of one of its central elements, namely the difference between image, defined by Fichte as existence, and a model, defined as being. (4) Some central elements of the image are clarified on the basis of the Fichtean theory, namely the elements of similarity, dynamic neutralization, reflectivity and rationality. (5) In conclusion, it is shown how Fichte's theory of image stands in relation to the concept of the absolute.

## ÍNDICE


**Keywords:** Fichte, Wissenschaftslehre 1805, Theory of Image, Existence

## AUTOR

DIOGO FERRER

 **IDREF** : <https://idref.fr/133451739>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/306128293>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000066839483>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb169058139>

Universidade de Coimbra