

4 | 2012

Inv(i)erno 2012

Emiliano Acosta y Thiago S. Santoro (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/273>

DOI: 10.4000/ref.273

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta y Thiago S. Santoro (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 4 | 2012, « Inv(i)erno 2012 » [En línea], Publicado el 06 junio 2012, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/273> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.273>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

Temos o prazer de anunciar a publicação de mais um número da Revista bilíngue *Revista de Estud(i)os sobre Fichte (REsF)*, uma iniciativa organizada pela *Associação Latino-americana de Estudos sobre Fichte/Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF)*. Ao final de 2011, mais precisamente em novembro, tivemos a felicidade de ver concretizado o primeiro passo de um importante projeto mais amplo: através da realização do *1º Congresso Latino-americano sobre o Pensamento de Fichte*, sediado na Universidade Federal de Goiás, surgiu finalmente a oportunidade de inaugurar de modo marcante a recém criada rede de pesquisa e intercâmbio acadêmico ALEF. Essa ocasião nos deu não só a dimensão real do crescente interesse pela filosofia de Fichte na América Latina, mas também mostrou às demais redes internacionais dedicadas ao autor um pouco da alta qualidade acadêmica que pauta a produção atual de nossa região. O presente volume publicado, na medida em que mantém o espírito de pluralidade e diversidade com relação às discussões filosóficas das edições anteriores, traz seis contribuições de artigos inéditos, bem como duas resenhas de monografias recentemente editadas. Dos seis artigos, selecionamos duas contribuições, sem dúvida bastante originais, de professores convidados ao último congresso já mencionado, realizado em novembro. O ensaio do prof. Goddard traz uma reflexão anti-ideológica acerca da relação entre os conceitos de *Urvolk* e *Ausland*, sugerindo uma via de interpretação bastante original para a ideia de povo aborígene ou nativo, sem deixar de esclarecer com isto também a própria natureza da *Wissenschaftslehre*. Já o texto do prof. Girndt, que sem dúvida defende uma tese considerada muitas vezes controversa, apresenta

algumas considerações sobre uma possível aproximação entre a filosofia fichtiana e correntes do pensamento oriental.

O leitor encontrará nesse mesmo número também quatro excelentes contribuições que fizeram parte das apresentações do mesmo congresso em Goiânia. Analisando os textos fichtianos do período de Jena, Francisco Gaspar nos traz um esclarecimento sobre os modos fático e genético do conhecimento, tentando indicar qual deles deve constituir o legítimo ponto de vista da Doutrina-da-Ciência. Fábio Nolasco, por sua vez, investiga de que forma a intuição intelectual e o procedimento matemático, ambos elementos metodológicos centrais da Doutrina-da-Ciência, inserem-se na crítica de Hegel à filosofia de Fichte. Felipe Saugier traz à presente seção desse volume o único texto em espanhol, e sua contribuição pretende elucidar a posição fichtiana sobre o problema da propriedade, na medida em que sua teoria política não pode pressupor nem uma ocupação, nem uma comunidade originária de bens. Por fim, a partir do conceito de “esquecimento de si”, Vasco de Jesus investiga a relação do sujeito com o mundo tal como exposta por Fichte no *Sonnenklarer Bericht*. Além disso, contamos com duas resenhas ao final do volume, uma que avalia o livro recentemente publicado de Emiliano Acosta, intitulado *Schiller versus Fichte: Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, outra que analisa em detalhe o livro catalão de Salvi Turró, cujo título é *Fichte. De la Consciència a L’Absolut*. Assim, apresentamos ao leitor um volume contendo contribuições sobre temas os mais variados, sem que tal variedade temática, muitas vezes inevitável, interfira minimamente no padrão de excelência acadêmica que rege o teor de revista *EsF*.

ÍNDICE

Artículos/Artigos

A Reflexão como termo-médio entre more geometrico e Dialética

Fábio Mascarenhas Nolasco

O “esquecimento de si” no Sonnenklarer Bericht de Fichte

Vasco de Jesus

Nota sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência

Francisco Prata Gaspar

Fichte, o la revolución aborígen permanente

Jean-Christophe Goddard

Transzendentalphilosophie in der globalisierten Welt

Helmut Girndt

Reseñas/Recensões

ACOSTA, E., Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit.

Ulisses Razzante Vaccari

TURRÓ, S., Fichte. De la Consciència a l’Absolut

Edgar Maragat

Artículos/Artigos

A Reflexão como termo-médio entre more geometrico e Dialética

Fábio Mascarenhas Nolasco

Introdução

- 1 Gostaríamos aqui de chamar a atenção para um aspecto da crítica de Hegel a Fichte que diz respeito à questão da influência da metodologia matemática no procedimento filosófico. Este lado da questão, se observarmos dois momentos importantes da tentativa de Hegel de apresentar e criticar o pensamento de Fichte, o *Differenzschrift* (1801) e o *Glauben und Wissen* (julho de 1803), parece talvez um viés que não aparenta tocar o núcleo da crítica de Hegel a Fichte; mas se observarmos logo as primeiras linhas do *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* (novembro de 1803), talvez vejamos que não seriam assim tão marginais os questionamentos sobre como a forma geral da matemática se faz presente nas ciências em geral; o que, na opinião de Hegel, impede à Filosofia a possibilidade de alcançar sua verdade.
- 2 Esta questão se apresenta de maneira acabada na *Ciência da Lógica* (WdL) de Hegel. Pode-se dizer que, do primeiro tomo desta obra, a *Doutrina do Ser*, toda a segunda e terceira partes, referentes às subdivisões *Quantidade* e *Medida*, são uma tentativa de apresentação

crítica da forma matemática da ciência em geral. A respeito do segundo tomo da referida obra, intitulado a *Doutrina da Essência*, pode-se dizer que se trata da tentativa final de Hegel de apresentar uma *refutação imanente* ¹ do ponto de vista da *Filosofia da Reflexão da Subjetividade*, e, portanto, na opinião de Hegel, do fundamento do sistema filosófico de Fichte. Mas, em nossa opinião, a passagem entre essas duas partes mencionadas da WdL parece ter sido pouco explorada, e com isso parece-nos que pouco se disse sobre o que levaria a crítica à matemática das subdivisões finais da *Doutrina do Ser* desembocar na crítica à filosofia da reflexão, e portanto na crítica a Fichte, da *Doutrina da Essência*.

- 3 Nosso objetivo nesta apresentação, portanto, é trazer à tona algumas observações gerais e introdutórias que possibilitariam apresentar a opinião de que, talvez, a crítica de Hegel a Fichte possa ser mais uma vez abordada interessantemente se estivermos atentos a essa questão geral da relação entre método matemático e método filosófico. Com esse objetivo de retomar a crítica de Hegel a Fichte não se pretende, de forma nenhuma, negar a importância dos diversos estudos que, desde a década de 1970, nos permitiram retomar o estudo da filosofia de Fichte contra as críticas nem sempre tão compreensivas de Hegel. Acreditamos que esse trabalho de “libertar” a filosofia de Fichte das críticas de Hegel foi levado a cabo com mérito louvável. A presente apresentação não visa, portanto, de maneira alguma, recolocar a questão do acerto ou do erro da crítica, mas apenas trazer simplesmente à tona um aspecto da crítica ao qual, até onde sabemos, ainda não tenha sido dada a merecida atenção.
- 4 Para trazer à tona algumas questões a respeito desse aspecto pretensamente pouco observado da crítica de Hegel a Fichte, em um primeiro momento buscaremos indicar algumas questões a respeito

da caracterização hegeliana da Reflexão, e sua diferença em relação ao Conceito. Em seguida buscaremos trazer à tona uma possível raiz histórica para essa especificidade da reflexão, relacionando-a ao procedimento matemático do Cálculo Infinitesimal. Em último lugar, buscaremos indicar algumas questões sobre o posicionamento hegeliano frente essa pretensa analogia metodológica entre filosofia e ciências subordinadas levada a cabo por Kant e Fichte. ²

Reflexão e Conceito (aparente identificação entre reflexão e conceito)

- 5 Hegel caracteriza, em *Glauben und Wissen*, o pensamento de Fichte como uma totalização da perspectiva filosófica inaugurada por Kant e levada adiante por Jacobi. Essa ideia de que a filosofia fichteana tenha alcançado uma totalização implicará que a crítica hegeliana não poderia, em tese, advir exteriormente ao pensamento de Fichte. Para tentar observar alguns aspectos do que seria essa crítica imanente, buscaremos observar alguns momentos-chave da *Doutrina da Essência*. No último parágrafo de sua introdução ao último capítulo desta parte da WdL, no qual aparentemente se encontra algo como um resumo de todo o percurso da Lógica da Reflexão, Hegel diz o seguinte:

A relação em seu conceito imediato é a relação da *Substância* e dos *Acidentes*, o desvanecer e vir-a-ser imediato da Aparência absoluta em si mesma. Na medida em que a substância se determina como *ser-para-si* contra um *outro*, ou que a relação absoluta é determinada como real, a relação se torna a *relação de causalidade*. Finalmente, na medida em que essa avança enquanto se relacionando consigo mesma, na *ação-recíproca*, então com isso a relação absoluta se torna de acordo com as determinações que ela contém, e como *posta*; essa sua *unidade posta* em suas *determinações*, que são postas enquanto o todo ele mesmo e, por isso, *postas* o mesmo tanto enquanto *determinações*, é, portanto, o Conceito. ³

- 6 Fichte inaugurou uma utilização filosófica importante do conceito de *Wechselwirkung*,. ⁴ Essa afirmação não parece inovadora, pois,

justamente como nos indica Hegel, a ação-recíproca é o conceito que fundamenta essa absoluta relação de si consigo mesmo característica do Idealismo fichteano; isto é, este conceito parece ser o que fundamenta a tentativa fichteana de radicalização do Idealismo kantiano, na medida em que a coisa em si, o outro do eu, é determinada por Fichte não como coisa, mas como não-eu, pura oposição ao eu que é posta no eu pelo próprio eu. Sob o olhar de Hegel, apesar de lidar com as determinações desta unidade posta pela ação-recíproca, Fichte estabelece-as, entretanto, como determinações-da-reflexão, passíveis apenas de alcance por um proceder no limite intuitivo, e não ainda puramente enquanto conceito. Ou seja, Fichte faz todo o movimento contido na argumentação hegeliana que termina a Lógica da Essência, o estabelecimento da ação-recíproca como fundamento da liberdade do sujeito, mas não apresenta isso como um processo do conceito, mas do eu; ou, pelo menos, fundamenta esse conceito a partir de uma reflexão a respeito do Eu. O conceito da ação recíproca é posto como o fundamento da relação absoluta, constituinte da posição idealista, mas esse ato de pôr é um ato reflexivo do Eu que se pretende enquanto a apresentação de um conceito, mas não a apresentação de um conceito que determina algo a respeito da subjetividade.

- 7 Num outro momento em que os pensamentos de Fichte e Hegel parecem quase se identificar, a última frase da Lógica da Essência, encontramos o seguinte:

Essas três totalidades [universalidade, individualidade e particularidade] são pois uma e mesma reflexão, que enquanto referência negativa consigo se diferencia naquelas duas, mas [se diferencia] enquanto uma diferença completamente translúcida, a saber, na simplicidade determinada ou na simples determinidade, que é sua única e mesma identidade. – Isto é o Conceito, o reino da subjetividade ou da liberdade. (WdL, TW6, p. 240)

- 8 Não custaria muito comparar essas três totalidades mencionadas por Hegel com os três princípios da Doutrina da Ciência de 1794, e dizer

que universalidade, individualidade e particularidade são a forma hegeliana de apresentar de modo transformado, enquanto conceitos, o que, enquanto reflexão, Fichte não podia não apresentar senão enquanto a posição do eu, a sua negação pela confrontação com a finitude simples do eu, e a síntese entre infinito e finito apresentada pela limitação do eu finito pelo eu absoluto. Na apresentação transformada de Hegel, o resultado de todo o percurso da reflexão, a contragosto da própria reflexão, mostra-se como algo que a suspende; isto é, o resultado da reflexão não poderia mais ser apenas uma reflexão, mas precisa ser uma *diferença completamente translúcida* frente à própria reflexão, i.e. Conceito ⁵. O procedimento por reflexão apresenta já praticamente toda a forma exterior da argumentação, e indica corretamente, na opinião de Hegel, o resultado efetivo de todo o processo de pensamento - o reino da subjetividade e da liberdade -, mas toda essa apresentação, na medida em que depende da reflexão e pretende permanecer nela, estará fadada à ininteligibilidade, ao esotérico ⁶, e apesar de indicar o reino da subjetividade e da liberdade, indica-o apenas dentro do limite do subjetivo enquanto subjetivo, e não alcança a apresentação verdadeira do subjetivo, isto é, do conceito.

Reflexão, Grandezas Negativas, Negação (raiz matemática da diferença entre reflexão e conceito)

- ⁹ Esse procedimento da filosofia da reflexão, de acordo com o qual ela alcança, a despeito de suas próprias auto-impostas limitações, elementos concretos da verdade, i.e., a qualidade da reflexão caracterizada por Hegel como sendo a situação em que o saber já está para além dos limites que ele próprio se impõe – esse procedimento

de se auto-impor limites radica possivelmente, ao nosso ver, numa apropriação filosófica de um procedimento metodológico desenvolvido primeiramente na matemática. Trata-se da questão das “grandezas negativas”, utilizadas com sucesso primariamente por Leibniz e Newton na invenção do Cálculo Infinitesimal, sob a forma dos “infinitamente pequenos” que se opõem às quantidades imediatamente definíveis e permitem operacionalizar o cálculo dos limites. As “grandezas negativas” têm, por isso, também aplicação importantíssima para a mecânica newtoniana na análise das forças contrastantes que compõem o movimento, ou o repouso, de um determinado corpo.

- 10 Kant – em vista da revolução causada tanto nas matemáticas quanto na física em decorrência da invenção do Cálculo Infinitesimal e da aplicação newtoniana dos princípios de tal cálculo na mecânica – escreve em 1763 um texto pequeno intitulado *Tentativa de introduzir o conceito de grandeza negativa na sabedoria em geral* ⁷. Tal texto, como já diz o título, procura fornecer a passagem da utilização especificamente matemática e física do conceito das grandezas negativas para sua utilização filosófica, ou, visto de outra maneira, busca *fornecer um conceito* daquilo que talvez pudesse ser visto como a última moda da mais alta ciência de seu tempo. Pensamos talvez não ser exagerado dizer que se poderia observar nisso, na utilização das grandezas negativas, talvez a raiz daquilo que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant irá estabelecer como o fato de a matemática e a física terem alcançado a via correta da ciência, e talvez isso explique sua motivação já antiga em introduzir na filosofia um tal procedimento.
- 11 Tal como as grandezas infinitamente pequenas, i.e., as grandezas que, no limite, deixam de ser grandezas, ou tal como as forças que, tanto numa situação de repouso ou de movimento uniforme, se

anulam e constituem paradoxalmente uma situação determinada do corpo, a coisa-em-si kantiana muito bem poderia ser vista, então, simplesmente como a “grandeza negativa” do fenômeno, trazida à baila, tal como os infinitesimais para a integração, para permitir o estabelecimento do horizonte da experiência possível.

- 12 Fichte, ele mesmo, de certa forma confirmaria essa maneira de observar a coisa: “Oposto ao eu absoluto (...) o não-eu é nada, simplesmente; oposto ao eu limitável, ele é uma grandeza negativa.”

8

- 13 Ou seja, a utilização do não-eu, a coisa-em-si, como aquilo que permite a limitação do eu apenas é possível porque o não-eu não é posto como coisa frente ao eu, mas é posto no eu enquanto oposição, i.e., é utilizado apenas enquanto grandeza negativa (e um nada frente ao eu absoluto), tornando-o limitável, determinável.

- 14 A utilização desse procedimento, inspirado na metodologia matemática leibniziano-newtoniana, que permite lidar com um certo “outro”, posto como que para além do eu, que entretanto não está para além dele, mas nele mesmo porque posto por ele mesmo, tal procedimento é caracterizado por Hegel como sendo a especificidade da reflexão enquanto tal: “O ir-além em Outro é reflexão em si mesma; a negação (...) é seu positivo ir-em-conjunto consigo mesmo”. (WdL, TW6, p. 239)

- 15 A reflexão seria, em termos hegelianos, a verdade da utilização das grandezas negativas. Dito de outra maneira, a reflexão seria a observação da categoria da negação a partir da determinidade da reflexão. Ou ainda, a reflexão seria apenas a roupagem filosófica da negação abstrata presente no procedimento matemático que utiliza as grandezas negativas. Elevar a reflexão ao *status* de negação em si e trazer com isso a possibilidade de uma “diferença completamente

translúcida”, isto seria a superação da esfera da essência e o início da Lógica do Conceito.

- 16 Sendo assim, a tentativa hegeliana de superação da reflexão também poderia ser vista como uma tentativa de superação definitiva da tentativa kantiano-fichteana de superação meramente reflexiva, e não efetivamente negativa, da metodologia matemática; i.e., a elevação da reflexão ao *status* de negação efetiva seria a superação definitiva da utilização filosófica de procedimentos metodológicos tomados de préstimo às matemáticas, e, para Hegel, a única possibilidade da absoluta liberdade autodeterminante da filosofia perante as outras ciências, tal como encontramos no §7 do Prefácio de 1812 da *WdL*:

O ponto de vista essencial é que se trata universalmente de um novo conceito de procedimento científico. A Filosofia, na medida em que ela deve ser ciência, não pode mais, como relembrei noutra lugar, pegar emprestado o seu método de uma ciência subordinada, tal como é a Matemática. (*WdL*, TW5, p. 16)

Intuição Pura, Intuição intelectual, Conceito.

- 17 Observar a coisa por esse ponto de vista nos permite questionar a respeito do tipo de relação entre filosofia e matemática, defendida por Kant, Fichte e Hegel. Com o auxílio do estudo de W. Csech ⁹, somos lembrados de que uma das questões centrais da Crítica da Razão Pura é responder: “como a matemática pura é possível? como a ciência da natureza pura é possível?” (B 20). Já isso nos permite observar como a filosofia transcendental pretende elevar-se acima da matemática e da ciência da natureza através de um procedimento reflexivo a respeito dessas ciências, que já as toma como seguramente de posse completa a respeito de seu procedimento e do estabelecimento de seus princípios, e indaga apenas a respeito das estruturas que constituem essa possibilidade: não se pergunta se são

possíveis, mas como o são, pois o fato de que já estejam constituídas por si mesmas não é questionado. ¹⁰

18 A filosofia da reflexão, de acordo com essa opinião, não se coloca como um efetivo outro, uma efetiva negação, da matemática, mas, utilizando-nos dos termos de Hegel, tal filosofia seria apenas o outro através do qual a estrutura de pensamento matemático pretende ir além de si, reflexivamente, mas permanecendo em si mesma. Nas palavras de Csech, “nesse sentido, Fichte não fala de uma suspensão (*Aufhebung*), mas muito mais de uma penetração (*Durchdringung*) da facticidade das ciências particulares.” ¹¹

19 Haveria, portanto, uma certa analogia metodológica ¹² entre filosofia e as ciências que já encontraram seu reto caminho, para Kant e Fichte. Essa noção de uma analogia metodológica, de uma universalização por analogia, por reflexão e não por negação, de uma revolução copernicana na filosofia, em nossa opinião poderia ser abordada a partir da comparação entre a intuição intelectual do filósofo e a intuição pura do geômetra, a partir do pensamento de Fichte. A intuição intelectual do filósofo seria, de acordo com a perspectiva que estamos elaborando, apenas a universalização por reflexão da intuição pura do geômetra. Ou seja, aquilo que teria que ocupar a posição de procedimento universal é lançado a tais alturas a partir do solo de sua determinidade particular enquanto procedimento geométrico, e acaba por não perder suas características originárias, seu caráter intuitivo, e não se torna conceito. Na opinião de Hegel, trata-se de uma passagem imediata do particular da intuição pura do geômetra para o universal da intuição intelectual, uma passagem que, porque imediata, não consegue se colocar também como negação e, por isso, mesmo havendo de ser vista como uma tentativa efetiva de universalização, precisa ser

observada, no limite, enquanto uma afirmação retroativa do proceder geométrico.

- 20 Em nossa opinião, a crítica hegeliana ao procedimento por intuição intelectual se coloca como a última etapa de sua crítica à predeterminação do método filosófico pelo método matemático, e, portanto, como o pressuposto negativo essencial para a possibilidade do conceito da dialética especulativa como método da filosofia. Ou seja, na opinião de Hegel, seria apenas a tomada de consciência a respeito da necessidade de uma passagem entre método geométrico e método filosófico que se colocasse como uma passagem efetivamente negativa, efetivamente crítica – efetivamente *Aufhebung* e não apenas uma *Durchdringung* –; seria apenas a consciência a esse respeito o que permitiria tornar os resultados da intuição intelectual de Fichte (e também os de Schelling) apresentáveis conceitualmente, e elevar a Filosofia ao *status* de Ciência. A inconsciência a respeito da relação negativa entre método filosófico e método matemático se coloca, para Hegel, como o último obstáculo para a apresentação completa de si do procedimento dialético especulativo. Portanto, em nossa opinião, a partir dessa tomada de consciência específica é que Hegel pretenderá depurar e apresentar conceitualmente toda a riqueza filosófica presente enquanto “intensidade não-desenvolvida” nas filosofias de Fichte e Schelling, e apresentar, portanto, na *WdL*, o conceito completo da Dialética enquanto método essencialmente filosófico.
- 21 Tomar consciência a esse respeito nos permite observar com maior profundidade a necessidade da sequência entre os capítulos da Quantidade e da Medida, da Doutrina do Ser, e a Doutrina da Essência. Isto é, isso nos permite observar como Hegel determina a Filosofia da Reflexão (Kant, Jacobi, Fichte) como o primeiro momento da crítica à identificação entre filosofia e matemática operante nos

pensamentos de Descartes e Spinoza, sob o preceito do *more geometrico*. Mas a reflexão, na opinião de Hegel, se colocaria como uma tentativa de primeira negação do vínculo dogmático entre filosofia e matemática do séc. XVII, uma negação, como dizemos, que não alcança considerar a si mesma como negação, pois ela mesma radica num procedimento matemático: a utilização das grandezas negativas. A crítica completa desse vínculo entre filosofia e matemática seria apenas possível quando a reflexão, se completando, superasse a si mesma, observando-se como apenas termo-médio dessa passagem entre a medida (*Maß*) e o Conceito: com o que, portanto, se alcançaria a possibilidade de dar forma inteiramente conceitual para aquilo apenas intuído intelectualmente. Nesse sentido, poderíamos observar o Conceito como o efetivo pôr (*setzen*) ou o efetivo apresentar (*darstellen*) da intuição intelectual.

NOTAS

1. Hegel, na introdução à *Lógica Subjetiva* (Doutrina do Conceito), tece longos comentários sobre o que constituiria uma crítica imanente, de forma a justificar a asserção de que apenas a respeito da Ciência da Lógica, e especificamente apenas naquele momento do texto, o da passagem entre a Lógica da Reflexão para a do Conceito, se poderia dizer com justiça de que se trata de uma refutação do sistema de Spinoza. Essa asserção de Hegel, e todo o seu esforço em justificá-la, advém de que Fichte ele mesmo já havia dito, na *Grundlage* de 1794, que a Doutrina da Ciência seria a refutação do espinosismo, tal como Schelling diversas vezes apresentava o seu sistema como a efetiva refutação (ou afirmação completa) de Spinoza. As primeiras páginas da *Lógica do Conceito* precisavam, assim, apresentar o que seria o conceito hegeliano de uma verdadeira refutação filosófica, justamente porque uma tal refutação havia acabado de ser empreendida na Lógica da Reflexão – a tentativa hegeliana de refutação imanente da Filosofia da Reflexão –; e apenas depois de executada alcançar-se-ia então a possibilidade de se apresentar o conceito do que havia sido então

feito: trata, portanto, a Lógica do Conceito, de apresentar o que seria a refutação do sistema de Spinoza, isto é dizer que, na opinião de Hegel, apenas o conceito apresenta a refutação a Spinoza, e não a reflexão em si de Fichte, tampouco a intuição intelectual absoluta de Schelling; ambas, a reflexão e a intuição intelectual, devem ser apenas momentos da refutação, mas não o seu fim e resultado, que seria apenas o conceito.

2. Teria sido certamente necessário que o presente texto fosse aumentado em larga medida para que pudesse apresentar com maior profundidade boa parte das posições aqui dispostas. Mas uma tal tarefa ultrapassaria o escopo do presente trabalho.

3. G.W.F. HEGEL , *Werke in 20 Bänden* , Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, vol. 6, p. 218. (doravante TW, seguido do volume da edição)

4. As raízes de seu uso já se apresentam, em nossa opinião, no pensamento kantiano pelo menos desde 1762. Cf. o texto pré-crítico *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* , e o uso do conceito ‘ *Gegenverhältnis* ’.

5. Essas três totalidades são uma e mesma reflexão, mas enquanto uma diferença completamente translúcida, isto é, o conceito.

6. Hegel pretende, com a crítica à filosofia da Reflexão de Fichte e à filosofia da Identidade de Schelling, e com a opinião de que a ciência se fundamenta na apresentação do conceito apenas, superar a inacessibilidade da qual os escritos de Fichte e Schelling eram acusados: “embora a primeira aparição de um mundo novo seja somente o todo envolto em sua simplicidade, ou seu fundamento universal, no entanto, para a consciência, a riqueza do ser-ai anterior ainda está presente na rememoração. Na figura que acaba de aparecer, a consciência sente a falta da expansão e da particularização do conteúdo; ainda mais: falta-lhe aquele aprimoramento da forma, mediante o qual as diferenças são determinadas com segurança e ordenadas segundo suas sólidas relações. Sem tal aprimoramento, carece a ciência da inteligibilidade universal; e tem a aparência de ser uma posse esotérica de uns tantos indivíduos. Digo “posse esotérica” porque só é dada no seu conceito, ou só no seu interior; e “uns tantos indivíduos”, pois seu aparecimento, sem difusão, torna singular seu ser-ai. Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar a ciência.” (*Phänomenologie des Geistes* , TW3, p. 19; a partir da tradução de P. Meneses: *Fenomenologia do Espírito* , Petrópolis: Vozes, 2002, p. 32)

7. I. KANT , *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (Kant, *Werke* , II, p. 777 sq.)

8. J. G. FICHTE , *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa* , trad. D. Ferrer, Ed. Colibri, Lisboa, 1997. p. 39.

9. W. V. CSECH , *Die Raumlehre Johann Gottlieb Fichtes, mit Berücksichtigung philosophiegeschichtlicher Konstellationen* . Bern: Peter Lang, 1999.

10. Em 'CSECH , op.cit. p. 71' encontramos a seguinte citação de Fichte: “a geometria tem necessariamente, de acordo com a sua essência e sua determinação, apenas evidência factual a respeito de seu princípio; pois ela é um fragmento da região do saber; não pode perceber, enquanto fragmento, sua própria possibilidade dentro desse reino, mas descobre essa sua possibilidade apenas factualmente. Na medida que digo isso e que quero prová-lo, preciso estar acima e além dela mesma: na filosofia. (GA II/9, 125, 3-8)”. Quanto a isso, seria muito mais possível traçar uma analogia entre a maneira kantiana de hierarquização das ciências e o modelo aristotélico da relação entre a ciência do ente enquanto ente e as ciências subordinadas, do que a maneira platônica. Não se trata, pretensamente para Aristóteles e Kant, de negar a metodologia das ciências subordinadas, ou a verdade de seus princípios, mas deve tratar a filosofia apenas de prover a reflexividade a respeito de seu próprio posicionamento no todo do saber, reflexividade essa que não caberia às ciências subordinadas, cujo princípio e procedimento deve, por si e para si, “fazer fé”, i.e. bastar por si mesmos. (Cf. PORCHAT , *Ciência e Dialética em Aristóteles* , São Paulo: Ed. Unesp, 2001, pp. 255-259.) O que está em questão a respeito disso seria a diferença entre a doutrina aristotélica e a platônica referente ao papel da dialética frente às ciências particulares, a dialética platônica negando os princípios dessas ciências, ao passo que a dialética aristotélica não poderia ser dita elevar-se a tanto.

11. Csech, op.cit. p. 72.

12. Csech, op.cit., p. 69: “alcançar e legitimamente captar as limitações *particulares*, isto separa a geometria da doutrina da ciência. A tarefa da doutrina da ciência condiz muito mais com o tomar em consideração a limitabilidade do limitável *enquanto tal*. Com isso, mostra-se, entretanto, também uma analogia metodológica. A doutrina da ciência completa exaure o sistema total das limitações possíveis da razão, e ilumina com isso num dado local também a forma específica da limitabilidade do espaço, certamente sem diminuir os resultados da geometria. “Como, p. ex., a geometria abraça todo o sistema de nossas limitações do espaço, então ela abraça o sistema total da razão.” (GA I/7, 160, 9-11)”.

RESUMOS

This text is an attempt to present some of the questions dealing with Hegel's critique of the intellectual intuition and of the form of the mathematical deduction, which had lead us to

approach a few aspects of the philosophies of Kant and Fichte. We have tried, departing from Hegel's Science of Logic, to observe the possible mathematical inspiration for what Hegel names *Reflexionsphilosophie* (Kant, Jacobi, Fichte), and, with it, to observe how, in Hegel's opinion, only a severe criticism of the mathematical procedure would be able to change *reflection* up into *effective negation*.

ÍNDICE

Keywords: reflection, negativity, Hegel, Kant, Fichte, method

AUTOR

FÁBIO MASCARENHAS NOLASCO

Universidade Estadual de Campinas

O “esquecimento de si” no *Sonnenklarer Bericht* de Fichte

Vasco de Jesus

- ¹ O ponto de partida do *Sonnenklarer Bericht* é o reconhecimento explícito de que, de um modo geral, podemos, sabemos e de facto não fazemos outra coisa senão distinguir o que é real de o que não é real. Porém, sucede que apesar de estarmos continuamente a emitir juízos sobre esta matéria, o mais das vezes não estamos cientes do seu fundamento. A pergunta que Fichte faz ao seu interlocutor está, pois, orientada para a identificação do que está na base de um tal juízo e para o estabelecimento do critério usado na respectiva distinção ¹. Pois se o meu juízo sobre a realidade e não realidade não deve ser infundado, sou obrigado a concluir que ou num dos casos está em falta aquilo que no outro está presente como fundamento, ou que de todo o modo haja um fundamento oposto em cada um dos casos. Só assim se compreende que o meu juízo seja assaz diferente. Ora, eu não poderia pronunciar-me sobre o que é real se não estivesse na posse do que me permite fazê-lo. E ainda que, por hipótese, eu não tenha clara consciência do que funda e possibilita esse juízo, se eu me pronuncio sobre o que não é real, aquilo que me permite tem que me ser necessariamente presente (o modo como isso está presente é que pode ser variável) ². Em última análise, a possibilidade é que eu mesmo esteja, por assim dizer, a

jusante da minha actividade judicativa e na ignorância do modo como essa minha actividade está implicada na constituição do real. No estar ido à periferia e à orla da minha vida, eu posso estar perdido do seu centro (i.e., de mim mesmo e da função que desempenho), posto no que é já sempre o produto ou o resultado de uma actividade que eu nem acompanho nem reconheço enquanto tal. Esta possibilidade é aparentemente legitimada pelo facto de Fichte solicitar ao interlocutor que se volte para si mesmo e preste atenção ao que sucede consigo e ao modo como procede ao julgar – requerimento que seria de estranhar, não fosse por possuímos em nós mesmos o que funda o nosso juízo sobre a realidade ou não realidade de um certo acontecimento enquanto objecto de uma experiência possível ³.

- 2 Segundo Fichte, ao agirmos em conformidade com esta recomendação, apercebemo-nos de que quando vemos, ouvimos, etc. (i.e., quando estamos envolvidos num acto perceptivo), não pensamos no que estamos a fazer, não prestamos atenção ao facto de que o estamos a fazer – em suma, não somos imediatamente conscientes de nós mesmos nem tampouco daquela nossa actividade que está na origem do que temos apresentação. Aquilo de que temos consciência e que efectivamente é objecto da nossa experiência é o visto, o ouvido, etc. (não o ver nem o ouvir enquanto tais, i.e., não os actos propriamente ditos). Quando vemos, ouvimos, etc., de facto não pensamos em nós mesmos (i.e., em quem está a ver e a ouvir) – não é a nós mesmos que estamos voltados ou dirigidos. Pelo contrário: *estamos de tal modo absorvidos no (e tomados pelo) que nos invade que nos esquecemos por completo. De algum modo, tudo aquilo de que se é consciente submerge-nos. E é a completa imersão no (e imediata adesão ao) que aparece que justamente faz que nos esqueçamos de nós mesmos – e que nos esqueçamos de nós mesmos nisso que se nos apresenta e*

em que a consciência de si se perde 4 . De sorte que a consciência tende a não se viver a si mesma na sua dimensão fundamentalmente activa e constitutiva – mas tão-só enquanto testemunha do acontecimento que é o próprio aparecer enquanto tal. Poder-se-ia, aliás, dizer que, em vez de o viver, a consciência é vivida pelo que lhe acontece; e que naquilo que se acende por (e para) ela, a consciência eclipsa-se e como que se apaga para si mesma em virtude do modo como se entrega e abandona ao espectáculo que se lhe oferece. De tal modo que, em certa medida, a consciência resulta passiva: o objecto como que se lhe impõe e ela submete-se-lhe 5 .

- 3 Mas, pergunta Fichte, e o que sucede quando representamos algo que, nesse mesmo instante, julgamos ser irreal? Pois se isso não está imediatamente presente, se não há nenhuma doação, se não há nada que possa ser percebido, se não acontece que nos possamos deter e fixar nisso – que é que nesse momento constitui o verdadeiro acontecimento da nossa vida, que é que preenche esse instante e nos prende, o que é isso que é vivido e experienciado, que é que constitui nesse caso o conteúdo da consciência? Haverá porventura alguma coisa em que nos possamos esquecer, algo em que nos deixemos absorver ou pelo qual sejamos tomados? Sim, mas com uma diferença. Enquanto no primeiro caso eu esquecia-me de mim mesmo diante do objecto percebido, aquilo em que eu estou absorvido é, neste caso, na representação de um determinado conteúdo (é nela que eu me esqueço e me perco) – não na sua presença. Justamente, eu evoco o conteúdo desde a sua ausência (pelo que não se trata mais de um conteúdo perceptivo, disponível enquanto tal). E é o acto mediante o qual o presentifico que, na ausência do objecto propriamente dito, determina para mim o conteúdo que nesse momento preenche a minha vida e constitui a minha experiência a título de acontecimento efectivamente real. O que para mim é real

na representação do objecto é a representação ela mesma ⁶. O representado é apenas uma especificação da primeira (pois a minha representação é, também neste caso, a representação de algo determinado, não é uma representação em geral). Ou seja, o representado é aquilo que, relativamente ao acontecimento fundamental (que é o próprio acto de representar), constitui a sua determinação ⁷. A diferença consiste, pois, no seguinte: ao contrário do que sucedia antes, o que agora passa a ser considerado efectivamente real é a reflexão sobre o objecto, mas de tal forma que esse objecto é reflectido enquanto conteúdo ou determinação da própria consciência e não como algo que porventura exista em si mesmo (independentemente de estar ou não estar constituído em apresentação). Aquilo em que (e por que) a consciência se perde não é, neste caso, algo que se lhe recuse ou que se lhe manifeste desde o “exterior”. Aquilo em que (e por que) a consciência se esquece é, neste caso, produzido por ela mesma – *a consciência esquece-se a si mesma na sua própria actividade reflexiva*, i.e., em virtude de algo que tem lugar no (e que irradia a partir do) seu “interior”.

- 4 Assim, ao passo que, no primeiro caso, o que estava na origem do esquecimento de si era o abandono e a entrega ao conteúdo perceptivo, no segundo caso a realidade não é mais aquilo que a invade e que subtrai a consciência a si mesma: *a realidade consiste, para ela, na própria actividade reflexiva – é nesta (e por esta) actividade que a consciência simultaneamente se perde e encontra o que a determina, de tal forma que o estar imerso em algo e o estar esquecido de si, de algum modo, coincidem*. Ou seja, a consciência que se entrega e que se abandona e aquilo que capta ou prende a sua atenção (aquilo em que a consciência se fixa) são um e o mesmo. Esta não-indiferença a si e aos seus conteúdos – que é o que está na base de tudo quanto seja experienciado no modo de ser e saber de si enquanto tal – é, a par do

esquecimento de si na sua própria actividade, uma dupla condição de possibilidade da consciência finita. De facto, diz-nos Fichte, *o que funda o nosso juízo sobre a realidade ou não realidade é o esquecimento de si. O esquecimento de si é o critério do real* (é o que determina para a consciência o teor e o estatuto de realidade do que vem à consideração). Aquilo em que eu me esqueço, em que estou absorto ou imerso é o que faz para mim a realidade da minha experiência na medida em que isso efectivamente preenche e determina um certo momento da minha vida ⁸. Mas quer isso dizer que aquilo de que eu sou efectivamente consciente esgota por completo todo o domínio da realidade e que, portanto, não exista nada para além do que é objecto da minha consciência?

- 5 Enquanto estou aqui nesta sala a ler esta conferência, eu tenho por certo que – para usar o exemplo de Fichte – os ponteiros do meu relógio avançam (ou que de todo o modo terão avançado desde o início da sessão até este momento). Ora, como é que eu me posso pronunciar sobre isto se não experienciei esse acontecimento ⁹? Seguramente, só me é lícito fazê-lo porque estou familiarizado com o seu mecanismo e porque observo que, desde a última vez que olhei para o relógio, os ponteiros mudaram realmente de posição. É em virtude da minha última percepção que eu concluo que os ponteiros se moveram. Eu estou, aliás, convencido de que se tivesse prestado atenção ao relógio durante os últimos minutos os teria visto avançar (i.e., eu teria sido capaz de acompanhado o seu movimento). Portanto, ainda que efectivamente não o tenha observado, ainda que esse movimento não tenha sido realidade para mim no sentido estrito do termo (i.e., no sentido em que o tenha realmente experienciado), concluo que ele teve necessariamente lugar enquanto estive ocupado com a leitura deste texto ¹⁰. Assim, há aparentemente dois tipos de realidade – e bem diferentes (se bem

que não menos reais apesar do que os distingue): uma realidade que se faz a si mesma e uma realidade que só emerge enquanto tal ao ser constituída por (e para) aquele que a faz ¹¹, de tal modo que enquanto o primeiro tipo de realidade é, dir-se-ia, em e por si mesma, o segundo tipo de realidade tem que ser posta ou, por assim dizer, feita pela consciência ¹². Isto é, sem dúvida, significativo. Por um lado, permite-nos compreender que o primeiro tipo de realidade (aquela que aparentemente se faz por si mesma e independentemente de estar estabelecida por relação a uma qualquer consciência) só é passível de ser reconhecida enquanto tal na medida em que já tenha sido percebida (ou, pelo menos, objecto de consideração). Ou seja, na medida em que eu já me tenha deixado absorver nela e em que me tenha esquecido nela, mesmo que num determinado momento da minha vida eu não a tenha constituída em apresentação. Por outro lado, que eu tenha inferido a realidade do movimento dos ponteiros do relógio entre duas percepções díspares – ou seja, que eu tenha reconhecido como real algo a que de facto não tive acesso (e que nesse sentido poderia ser considerado um acontecimento independente da minha consciência) – significa que eu como que preencho ou completo o intervalo perceptivo (i.e., o intervalo entre as duas percepções) com um conteúdo que antecipo poder ser objecto de uma experiência possível ¹³. Assim, este tipo de realidade que é tida por ser em e por si mesma só pode ser realidade para nós na medida em que nos seja possível perdermo-nos e esquecermo-nos nela – neste caso, por via de um processo de actos de pensamento, i.e., por inferência, de tal modo que ela só devém real por meio desta actividade, i.e., ao ser posta por e para uma consciência. E tanto quer dizer, não como algo que existe independentemente dela mas tão-só enquanto for uma determinação da consciência ela mesma ¹⁴.

- 6 Por conseguinte, reais são – para nós e antes do mais – aquelas determinações da consciência em que ficamos completamente imersos e sem sabermos de nós mesmos. De um modo geral, é o abandonar-se imediata ou reflexivamente a essas determinações que caracteriza o estado em que se está perdido de si mesmo. Por um lado, a entrega irreflectida a estas determinações e o precipitar-se desprevenida, irrecusável e destravadamente nelas é o que faz que nos esqueçamos de nós mesmos – são essas mesmas determinações que constituem para nós o conteúdo da nossa vida, que a suportam e que lhe dão realidade ¹⁵. Por outro lado, é o esquecimento de si na actividade reflexiva que confere a essas mesmas determinações a capacidade de nos porem fora de nós, de nos arrancarem a nós mesmos, de nos prenderem e captarem nelas ¹⁶.
- 7 Ora, de acordo com (e na sequência de) o que acabou de ser visto, poderia parecer que, em tudo isto, a consciência fosse manifestamente passiva. Porém, não é assim. A consciência é fundamentalmente extrovertida. Como nos diz Fichte, *estas determinações fundamentais não têm a capacidade de nos prender irresistivelmente a elas* – elas não nos têm irremediavelmente sob o seu poder. Não é verdade que estejamos irreversivelmente na sua alçada, nem tampouco encerrados ou aprisionados por elas sem que possamos fazer nada a esse respeito e sem que tenhamos uma palavra a dizer. Pelo contrário. Se por um lado é verdade que nos abandonamos a elas, que nos submetemos a elas, que nos esquecemos nelas, que ficamos imersos e absortos nelas, por outro lado, tudo isso é susceptível de nos ser imputado. De tal modo que, não obstante o que se disse a respeito do carácter passivo e da entrega desprevenida ao que se nos apresenta e se nos sugere imediatamente como uma evidência, é facto que não deixamos de ser responsáveis ¹⁷. Na verdade, a entrega e o abandono a estas

determinações (o deixar-se levar ou tomar por elas) revela – e releva de – uma componente intrinsecamente activa. Mas isto, por sua vez, não é tudo. Nisso a que se entrega e ao que se abandona, etc., a consciência não se relaciona senão consigo mesma – se bem que de uma forma confusa e distraída. De tal modo que é ainda nesse e por esse relacionar-se que a consciência constitui isso mesmo em que se perde e em que se esquece – em que se perde e em que se esquece, tanto de si mesma como da sua actividade intrinsecamente constitutiva ¹⁸. No limite, a consciência desconhece-se por completo – e é isso que lhe permite viver a si mesma (e aos seus conteúdos) como se de facto não fosse uma forma do saber defectiva. Contudo, segundo Fichte, *a consciência é capaz de se subtrair ao condicionamento que a distrai de si mesma e, por sua vez, subtrair-se ela mesma ao repouso nas determinações objectivas* (determinações que não são mais do que a objectivação da actividade da consciência ela mesma) ¹⁹. Ora isto significa que a despeito do que se passa na 1ª Potência, a consciência não está completamente limitada e diminuída. A consciência pode libertar-se, adquirir por si mesma a folga necessária para se elevar à 2ª Potência e reflectir sobre (o modo como se relaciona consigo mesma e com) a própria vida ²⁰.

- 8 Segundo Fichte, a 1ª Potência corresponde à esfera das determinações fundamentais da experiência. Isto significa que é a potência base de toda e qualquer outra potência. E que enquanto é possível descer até ela desde uma outra que lhe seja superior, a 1ª Potência constitui um limite da própria consciência – tanto no sentido em que não se vê nem se apreende para além dela quanto no sentido de se tratar de uma consciência superlativamente finita ²¹. Mas que assim seja não é sem consequências de monta – uma das quais consiste no facto de *as determinações fundamentais serem determinações da própria consciência* (e não supostas coisas em si, algo

a que, por definição, não teria acesso ou que estaria fora do seu alcance, fora ou para lá do âmbito da experiência) 22 . A 1ª Potência corresponde, segundo Fichte, à esfera que compreende toda a multiplicidade de formações possível no espaço e no tempo. Ora, se a relação da consciência com o apresentado é uma relação com algo que tem lugar na sua imanência, percebe-se que a imersão no que aparece reflecta uma componente de esquecimento colossal. Por um lado, a falta de um fundamento para o juízo sobre a realidade não belisca o *modo natural de pensar* 23 . Por outro lado, é esta mesma componente de esquecimento que permite embarcar naquilo a que Kant também chamou *ilusão transcendental*. Mas a consciência pode superar e vencer o condicionamento de que está refém na 1ª Potência. É esta possibilidade que está na base do mecanismo de *elevação de perspectiva: tornar-se activo em relação aos conteúdos perceptivos e, no limite, desvelá-los como determinações (dedutíveis a partir) da consciência ela mesma*. Nas potências intermédias, a consciência não está mais imersa nas determinações enquanto determinações de uma realidade com existência independente, mas sim nas determinações enquanto determinações da própria consciência 24 . Como é óbvio, não deixa ainda assim de resvalar para uma compreensão (fáctica) que as objectiva. Todavia, terá superado a sua primeira prisão, ter-se-á elevado acima do primeiro esquecimento e reduzido a componente de finitude que a implica. Não obstante, esta redução é tão-só o primeiro passo no curso de várias etapas de desconfinamento. Para além do que, em última análise, todas e cada uma das potências intermédias comportam (e enfermam de) uma componente de esquecimento in anulável e irredutível.

NOTAS

1. Assim, por exemplo, que eu esteja aqui sentado a ler este artigo é, para mim, aquilo que neste preciso momento preenche e determina a minha vida a título de acontecimento real (é isto que eu julgo ser real). Mas enquanto aqui estou sentado, com estas folhas na mão, nada me impede de recordar a conversa que tive com um amigo à entrada do aeroporto, antes de apanhar o avião para o Brasil. À partida, quer a leitura desta conferência quer a recordação daquela conversa poderiam igualmente preencher este momento da minha vida. Mas é a conversa (que eu tive há dois dias) tão real para mim como o facto de eu estar diante de vós, aqui e agora, a ter esta discussão? Se bem que tenha sido um conteúdo da minha experiência, se bem que tenha feito parte da minha vivência, a conversa com o meu amigo pertence já ao domínio do passado: ela não é mais – ela foi – um acontecimento real. Não obstante, posso reproduzi-la, posso reportar-me a ela, posso evocar o que se passou naquele instante e reinscrevê-lo no momento actual. Se o fizer, é nisso que passa a consistir a minha experiência; não, portanto, na conversa ela mesma mas sim no facto de que eu recordo o que foi dito e presentifico o meu amigo desde a sua ausência. O conteúdo da minha experiência seria, neste caso, a presentificação ou rememoração de um conteúdo já antes experienciado, mas que no imediato não se constitui na base de nenhuma doação. Ao empregar assim o meu tempo, é isso que efectivamente preenche esse instante da minha vida, é isso que é verdadeiramente real para mim nesse momento: a actividade que consiste em recordar – e não o que é recordado, o que é objecto ou matéria de recordação. Há, pois, para mim, uma clara diferença quanto ao estatuto de realidade entre o que eu vi e fiz há dois dias e aquilo com que eu me ocupo no curso desta meia hora. Há algo que me faz dizer que apesar de terem tido lugar enquanto acontecimentos que se inscreveram na minha vida, todos esses conteúdos perceptivos deixaram já de ser considerados reais, de tal modo que a realidade é, para mim, aquilo em que eu estou investido aqui e agora. Por outro lado, tem de haver algo comum à minha representação do que se passou há dois dias e ao facto de vos ter diante de mim nesta sala – algo que justamente me permite afirmar que tanto a representação do já decorrido quanto aquilo que agora mesmo experiencio fazem igualmente parte da minha vida. Consideremos o primeiro caso. A presença efectiva do meu amigo e a minha conversa com ele foram, na altura, acontecimentos que moldaram e preencheram a minha vida. E é como tal que, ainda hoje, volvidos dois dias, eu os compreendo como tendo sido reais. Mas se tiver que me referir ao seu estatuto de realidade a partir deste (e em relação a este) preciso momento direi que, no presente, eles não o são mais. O meu juízo é, por conseguinte, o oposto daquele que então formulei. Como é que isto se explica? De algum modo, diz-nos Fichte, ou eles devem possuir hoje algo oposto ao que então possuíam (de modo que é em função disso que agora os julgo irrealis) ou deve faltar-

lhes neste preciso momento aquilo que, então, me fez reconhecê-los como realidades (caso contrário, eu continuaria ainda hoje a julgá-los reais). Com efeito, eu recuso-lhes hoje o que então lhes concedi; eu nego-lhes hoje o estatuto de realidade que então lhes atribuí; eu afirmo hoje o contrário do que então afirmei. Aquilo sobre o que me pronuncio é, aparentemente, neutro em relação ao estatuto de realidade que eu de cada vez lhe confiro. Pelo que, se isso admite indiferentemente tanto o primeiro como o segundo, os meus juízos dizem mais sobre mim e sobre a minha relação com isso do que propriamente a seu respeito.

2. O juízo sobre a realidade ou não realidade de X é, antes do mais, relativo a um mesmo X. Mas na medida em que eu me pronuncio sobre a realidade ou não realidade de X, eu distingo sempre uma da outra. Portanto, a diferença no modo como eu julgo reporta-se ao facto desse mesmo X ser (ou não ser) algo que num dado momento se inscreve (ou não) como factor determinante na minha vida. Se é para mim que algo ou é ou não é real – assunção que, segundo Fichte, enferma de uma peculiar forma de dogmatismo –, a realidade ou não realidade seja do que for tem essencialmente que ver comigo: *a realidade ou não realidade de X é posta pelo meu juízo; o estatuto de X depende e decorre do modo como eu julgo*. O que pode suceder é que, por um lado, eu posso não ser consciente de qual seja o respectivo fundamento – com efeito, na sua maior parte os meus juízos são tácitos e inexplícitos –; por outro lado, que eu não saiba como e onde procurar o que funda o meu juízo sobre a realidade de um determinado acontecimento.

3. GA I/7, 196-198 SKB.

4. GA I/7, 198 SKB .

5. Em certa medida porque a entrega e o abandono de si comportam ainda assim um elemento tenso inanalável e irreduzível que responde por uma componente intrínseca e constitutivamente activa – a saber, o *interesse*. No limite, a consciência pode até não decidir o que lhe aparece, mas tampouco está aquém do envolvimento (ainda que espontâneo, involuntário, não deliberado) com o que se lhe apresenta. A consciência está, inclusive, tão longe de lhe ser indiferente que, pelo contrário, o *esquecimento de si num determinado conteúdo anda sempre a par do interesse* – algo de que a consciência nunca está desprovida. Em última análise, o esquecimento de si num determinado conteúdo é sempre correlativo da atenção que isso nos merece e do maior ou menor interesse que isso nos suscita (que mais não seja, pelo significado que isso tem para nós e pelo modo como isso interfere na organização e na condução da nossa vida). Pelo que o fenómeno do esquecimento de si não significa apenas que se esteja necessária e invariavelmente distraído ou alheado; pode também reflectir o estado em que se está totalmente imbuído por algo ou completamente absorto num determinado conteúdo da nossa experiência (Cf. GA I/7, 198 SKB). E ainda que a respectiva tensão de não-indiferença possa, no essencial, permanecer incompreendida, a evidência de que algo é real tende, para além do mais, a ser tão mais viva quanto mais isso

nos atrai e nos prende, nos arranca e nos subtrai a nós mesmos – tanto mais quanto mais isso capta a nossa atenção e a fixa. De tal forma que a consciência que se tem do objecto é aparentemente tão mais plena e profunda quanto mais se estiver absorvido pelo que nos determina. Ou seja, quanto menos o que se nos manifesta nos faz hesitar, quanto menor for a nossa capacidade de recusa, quanto menor for a resistência que pudermos oferecer ao que, por assim dizer, nos invade, nos toma de assalto ou se nos inculca. O esquecimento de si pode não ser mais do que dispersão e alienação, mas pode também reflectir um traço característico de uma forma de acontecimento fundamentalmente determinada por uma componente tensiva.

6. GA I/7, 198-199 SKB.

7. E o mesmo se passa se, por exemplo, considerarmos o que sucede ao representarmos a representação de um conteúdo previamente dado. O que então é real e preenche esse momento da minha vida – aquilo em que eu me perco, aquilo em que estou completamente imerso e em que me esqueço – é o acto de representar a representação daquele conteúdo perceptivo; é nisso que eu estou ancorado. Neste caso, a representação representada é a determinação primeira da minha actividade e o que nela se representa é, por assim dizer, uma determinação secundária (ou seja, a determinação da representação que é, por sua vez, representada). Tanto no caso da primeira representação como no caso da representação dessa representação, é verdadeiramente real apenas aquilo em que eu inevitavelmente me esqueço. Todavia, apesar de não ser nisso que estou imerso, nem o que é representado na primeira representação nem a representação representada são determinações meramente inventadas – antes, são determinações da actividade em que a consciência está posta enquanto tal. (Cf. GA I/7, 199 SKB)

8. GA I/7, 198-199 SKB .

9. Se entretanto não olhei para o relógio, porque aquilo em que estou imerso (e em virtude do qual me esqueço) é a leitura deste artigo; se, por outro lado, é nisso que agora tenho posta a minha atenção e se é esta minha actividade que, ao estar a ser reflectida, constitui para mim o que efectivamente preenche este momento da minha vida – como é que eu sei (como é que eu posso afirmar) que, ao mesmo tempo, algo a que eu de todo não estive atento teve ainda assim lugar, a título de acontecimento real, para além da minha consciência?

10. Esta conclusão pode, eventualmente, carecer de fundamento; mas há uma coisa que eu julgo ser certa. Esta conferência não estaria a ter lugar sem que eu a lesse, ao passo que os ponteiros do relógio teriam avançado sem qualquer contributo ou interferência da minha parte. A conferência não se faria por ela mesma: sou eu que tenho que a apresentar; mas os ponteiros do relógio teriam avançado independentemente de mim e sem que eu tivesse ou precisasse ter feito fosse o que fosse.

11. GA I/7, 200-201 SKB .

12. Porém, há algo que não pode deixar de ser referido e que é o seguinte: se eu pude inferir a realidade do movimento dos ponteiros do relógio sem que de facto o tenha acompanhado, tal só foi possível em virtude de (pelo menos) duas percepções – e tanto quer dizer, em virtude de eu ter feito uma primeira observação e, passado algum tempo, ter de novo prestado atenção aos ponteiros do relógio – e de as ter comparado. Uma única observação ter-me-ia apenas revelado a posição em que o ponteiro se encontrava nesse instante. Ou seja, não teria sido suficiente para eu concluir o seu movimento. Sem uma segunda percepção, eu não me teria apercebido de nenhuma mudança de posição em relação ao primeiro momento. É com base nessa diferença que eu concluo que os ponteiros avançaram: a partir do confronto (i.e., da comparação e distinção) entre o que observo no presente e o que antes havia observado. (Cf. GA I/7, 200-201 SKB).

13. Dito de outro modo. A partir da observação de algo efectivamente dado, eu concluo que se porventura tivesse prestado atenção ao que se passou durante esse intervalo de tempo, teria podido observá-lo. Ou seja, eu só me posso pronunciar sobre o que tem lugar independentemente de mim e à margem da minha consciência na medida em que o considere um objecto possível da minha experiência. Só me é lícito falar sobre uma realidade deste género se de algum modo a considerar como uma determinação de que me poderia tornar consciente a despeito da sua não efectividade. (Cf. GA I/7, 201-202 SKB).

14. GA I/7, 202 SKB.

15. GA I/7, 203 SKB.

16. Para Fichte, estas determinações são *determinações fundamentais: determinações que estão na origem (e que, por assim dizer, são a raiz) da nossa experiência* – aquilo que sustém a nossa vida e que lhe dá um conteúdo, aquilo de que ela se faz e de que se alimenta. Estas determinações, diz-nos Fichte, fazem-se elas mesmas. Quer dizer, não são inventadas nem carecem de ser produzidas. Assim que são descobertas ou desveladas pela consciência, estão sempre já constituídas e disponíveis. Pelo que, aparentemente, não temos senão que nos deixar prender e levar por elas; não temos senão que nos entregar e abandonar a elas para que se nos façam determinações da nossa própria vida. De algum modo, é para nós como se estas determinações se nos oferecessem ou impusessem e não tivéssemos senão que as acolher em nós mesmos – de tal forma que a consciência não parece senão recebê-las e repousar nelas de forma inteiramente passiva. É como se estas determinações fossem aquilo em que damos sempre já connosco – como se fosse nelas que a consciência estivesse sempre já caída. (Cf. GA I/7, 203 SKB).

17. O que foi dito a esse respeito não significa que, em última análise, não sejamos nós mesmos que nos deixamos ir, que nos deixamos subtrair a nós mesmos e que nos deixamos prender. Se prestarmos atenção ao modo como Fichte descreve esses fenómenos, o que aí está posto a descoberto é já um indício suficiente para nos pôr na pista da relação que a consciência estabelece com o seu objecto e da peculiaridade desse modo de ser. Pela forma como a consciência aparentemente se relaciona com estas determinações, poderia de facto

parecer condicionada e determinada por algo a que é alheia (i.e., por algo que tem origem no – e que chega até ela desde o – exterior). Mas quando se disse que nos entregamos, que nos abandonamos, que nos submetemos, que nos sujeitamos, etc., seria um erro compreender estas expressões na sua dimensão estritamente passiva.

18. Com efeito, a consciência possui na sua actividade o fundamento do modo como se relaciona com o que lhe aparece. Simplesmente, tampouco o reconhece. Na verdade, é o facto de estar imersa e absorpta no seu objecto que a impede de ter uma noção clara de si mesma. No modo de ser da entrega, do abandono, etc., a consciência não só perde de vista as determinações em que se entretence como também perde a si mesma enquanto essencialmente activa. Apesar da função que desempenha na constituição do acontecimento da apresentação, a origem do que se lhe manifesta tende a permanecer-lhe velada, escondida. É porque não acompanha a si mesma e ao que faz as determinações objectivas que a consciência tampouco se reconhece implicada e envolvida nesse processo. A consciência está, por assim dizer, imediatamente instalada nessas determinações – e é por isso que não as compreende como produto ou resultado a não ser que reflecta sobre aquela sua actividade que está na base disso mesmo em que se fixa.

19. GA I/7, 203 SKB.

20. GA I/7, 203 SKB.

21. GA I/7, 204 SKB.

22. Ibidem.

23. De tal maneira que essa falta ou não é sequer sentida ou não chega a ser agressiva o suficiente para afectar decisivamente o modo como o ponto de vista vive a si mesmo na posse de uma pseudo-evidência. Em última análise, é o esquecimento de si que está na base da tese sobre o teor, o estatuto e a qualidade do acesso – e tanto quer dizer, sobre a sua adequação, i.e., sobre a sua transparência. Por outro lado, a consciência não questiona aquilo a que tem acesso; adere imediata e espontaneamente ao que lhe aparece. No que concerne o tecido da apresentação e a constituição da esfera da objectividade (i.e., a esfera da realidade objectiva), a consciência é o mais das vezes ingénua e acrítica – não se interroga, não os problematiza. Mas se é na aparência de inteligibilidade que o ponto de vista se espalha, é no esquecimento de si que a consciência se perde e se afunda.

24. Segundo Fichte, a diferença fundamental entre a primeira e todas as outras potências consiste no facto de, em todas as demais, a consciência saber de si mesma enquanto activa (seja na relação consigo mesma, seja na constituição da esfera da realidade objectiva). Ao passo que o que é característico da 1ª Potência é que a consciência se relacione de forma superlativamente confusa com o seu objecto e se compreenda como essencialmente passiva – que não o distinga e não se distinga.

RESUMOS

This paper will focus on the key role played by the concept of forgetfulness on Fichte's *Sonnenklarer Bericht* while trying to come to terms both with the phenomenon itself and its structure, as well as with what is implied by the philosopher arguing for forgetfulness as the touchstone of reality. We will try to understand how forgetfulness conditions and determines both the way in which consciousness immediately relates to the world and the understanding it has of its own self-relation. We will also address the phenomenon of forgetfulness both as a defective way of being of consciousness and as a condition for this same self-consciousness by showing it to be present in all of its fundamental determinations. Last but not least, we will have the opportunity to unveil the fact that forgetfulness is at the center of the "Hingabe" and "Einsenken" phenomena, as well as its relation to the "Aufgehen".

ÍNDICE

Keywords: consciousness, oblivion, judgement, reality, effectiveness

AUTOR

VASCO DE JESUS

Universidade Nova de Lisboa

Nota sobre o ponto de vista da doutrina-da-ciência

Francisco Prata Gaspar

1

1.

2

Sobre o conceito da doutrina-da-ciência

Segunda Introdução à doutrina-da-ciência

1

3

Atheismusstreit

2

Lebensweisheit 3

“*exposição*”

reprodução “*descrição*”

4

4

Erklärungsart

5

Zuschauer

Beobachter

apatia

6

5

Fundação de toda a doutrina-da-ciência

2.

6

Crítica

7

8

7

Anstoß

real

ideal

Streben

real
ideal

a razão é prática 9

8

sentimento

cego

10

11

9

10

neutralizar

desinteresados

13

especulativo *prático*
14

11

fenômeno

dado prático

Era um dado prático, e não teórico, como se parecia acreditar, que impelia (*hinaustrieb*) o dogmático a ultrapassar o eu; a saber, o *sentimento da dependência* de nosso eu, na medida em que é prático, em relação a um não-eu que, pura e simplesmente, não está sob nossa legislação e é, nessa medida, livre; mas um dado prático o obrigava, inversamente, a deter-se onde quer que fosse; a saber, o *sentimento de uma subordinação necessária e unidade de todo não-eu, sob as leis práticas do eu*; a qual, porém, não é de modo nenhum, como objeto de um conceito, algo que está aí, e sim, como o objeto de uma ideia, algo que *deve* estar aí e ser por nós produzido. ¹⁵

12

fissurado

Wärme

praktische

16

fissuração

13

O que o impeliu [*Trieb*] a seu sistema, pode-se bem indicar: a saber, o esforço necessário para produzir a suprema unidade no conhecimento humano. Há essa unidade em seu sistema; e o erro está meramente nisso: que ele acreditava concluir fundado em argumentos teóricos, onde era impelido meramente por uma *carência prática*; que ele acreditava estabelecer algo efetivamente dado, ao estabelecer meramente um ideal proposto, mas nunca alcançável ¹⁹.

14

*deve**unidade sistemática*

fissuração

15

fissuração

carência da

*filosofia
tarefa*

interesse da própria especulação

o único interesse da especulação 20

21

NOTAS

1. GA I/4, 210 ZE.
2. “Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, in: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, Hildesheim: Georg Olms, 1967, vol II, carta n.º 356, p. 79.
3. Ibidem.
4. “Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, en: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, vol II, p. 81.
5. Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, en: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, vol II, p. 87.
6. Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, en: J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, vol II, p. 80.
- 7.

KANT *Crítica da Razão Prática*

MORÃO

8. GA I/2, 399 GWL (da trad. Brasileira de R. R. TORRES FILHO [=DCp] , São Paulo: Abril, 1972, p. 142).
9. GA I/2, 65 Rez. Ae.
10. GA I/2, 413 GWL (DCp 151).
11. GA I/4, 440 (DCp 169).
12. No ensaio sobre a origem da linguagem, Fichte diz que “o que está fora de mim eu posso meramente sentir e, desta perspectiva, apenas crer. Que existam coisas fora de mim é, portanto, mero artigo de fé” (GA I/3, 112 n. US).
13. Aqui, não podemos deixar de fazer referência a dois textos importantes. O primeiro é de Torres Filho e mostra que essa neutralização é operada pela própria imaginação, o que não discordamos, pois a imaginação é o órgão da filosofia, e apenas acrescentamos que essa neutralização se dá sobre a faculdade prática: “a reflexão, capaz de circunscrever e permear a representação, não é jamais transformada em uma coisa em si: essa suspensão artificial da objetivação é apenas uma neutralização da imaginação, tornada sempre possível graças à radicalidade da própria imaginação”. (R. R. TORRES FO ., *O espírito e a Letra* , São Paulo: Abril, 1975, p. 124) O segundo texto é de Lebrun e mostra o que significa essa neutralização no caso do juízo reflexionante kantiano e o seu parentesco com a filosofia: “A liberdade moral só aparecia graças a um distanciamento face aos *desejos sensíveis* ; a liberdade estética, ela, impõe uma abstenção em relação ao *existente em geral* . Uma é privação; a outra, uma modificação de “atitude”, se compreendemos por “atitude” o comportamento comum ao conhecer e ao querer. Em seu esforço para liberar o prazer do domínio das duas outras faculdades, Kant orienta-se assim para a noção fenomenológica de “neutralização”, da qual, aliás, a percepção estética é em Husserl o exemplo mais freqüente” (G. LEBRUN , *Kant e o fim da metafísica* , São Paulo: Martins Fontes, 2006, tr. C. A. R. DE MOURA, p. 433).
14. “Fichte a Jacobi, 30 de agosto de 1795” in: J. G. FICHTE , *Briefwechsel* , p. 501-2.
15. GA I/2, 281 (61) (*grifo nosso*) .
16. “Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799”, in: J. G. FICHTE , *Briefwechsel* , p. 81.
17. GA I/3, 169 EWL.
18. Assim, toda a problemática que a metafísica clássica pensava tratar pelo conhecimento dos supostos objetos da metafísica especial é reconduzida, na doutrina-da-ciência, ao seu lugar de origem – precisamente, ao conflito entre o eu inteligente e o eu absoluto, inscrito no próprio esforço do eu, em sua faculdade prática, no qual tem-se, de um lado, a exigência de uma causalidade infinita sobre o não-eu e, de outro, a impossibilidade dessa causalidade; conflito que, na medida em que é um conflito real entre o esforço e o travo, é expresso através de dois sentimentos: o sentimento de limitação, provindo do travo, e o sentimento de força inscrito no esforço pelo qual o eu é impelido a realizar essa causalidade infinita.

19. GA I/2, 263 GWL (DCp 49, grifo nosso) .

20. G. W. F. HEGEL , *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* , Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, tr. C. MORUJÃO , p. 67.

21. Quanto a essa carência da filosofia e a esse interesse que está no fundamento da crítica de Hegel a Fichte, R. Lauth escreve o seguinte: “Hegel reconduz a supressão da cisão pela filosofia não por razões de princípio filosófico puramente imanentes, mas na transferência – que se pode bem constatar de maneira somente empírica – pela qual a tarefa foi transferida da religião à filosofia no curso de um desenvolvimento histórico. Ora, isso significa que Hegel, aqui ainda, determina *empiricamente* a filosofia e, portanto, nessa medida, se pôs bem aquém do conceito da filosofia ou da doutrina-da-ciência de Fichte”. (R. LAUTH, “La position speculative de Hegel dans son écrit ‘Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie’ à la lumière de la theorie de la science” in: *Hegel critique de la doctrine de la science*, Paris: Vrin, 1987, p. 24 – nota. Algo próximo escreve também E. Kiss: “Comumente, não se vê nele [Hegel], mas, antes, justamente em Fichte, um decisionismo filosófico. Na sua atividade estratégica de reconstruir o processo filosófico e assim determiná-lo, é precisamente Hegel, porém, que, na maior parte, procede decisionisticamente”. E mais adiante: “A reabilitação da razão não resulta de razões [Gründen] imanentes ou objetivas. Ela resulta, em grande medida, de razões externas. [...]. Para nós, ela [essa estratégia] expõe um indício com o qual Hegel quer sinalizar: sua nova definição do processo filosófico não acontece [...]a partir de razões filosóficas imanentes, ela resulta em função de uma análise da realidade histórica e do mundo-da-vida de uma nova etapa histórico-mundial”. E. Kiss, “Zur Fichte-Darstellung in Hegels ‘Differenzschrift’” in: *Fichte-Studien*, Band 12, p. 250-4.

RESUMOS

From the distinction drawn by Fichte between the two views of thought, namely the natural and ordinary thinking, that is, the factual point of view, in which objects are thought immediately and in which the world and thought are given thoughtlessly, and artificial and transcendental thinking, that is, the genetic point of view, in which thought reflects on itself, questions the presuppositions of knowledge and, therefore, makes itself as a *Wissenschaftslehre*, it is therefore to understand here which is the way to proceed that grounds the transcendental point of view of the *Wissenschaftslehre*, at least in the writings of Fichte relating to his stay in Jena.

ÍNDICE

Keywords: perspectivism, science of knowledge, primacy of practical reason

AUTOR

FRANCISCO PRATA GASPAR

Universidade de São Paulo

Fichte, o la revolución aborigen permanente

Jean-Christophe Goddard

Traducción : Francisco Antuña

NOTA DEL EDITOR

Traducción: Francisco Antuña. Sobre esta traducción, debe tenerse en consideración técnica que, si bien se ha procurado la mayor literalidad para no traicionarlo o retorcer demasiado el texto original, a) dentro del cuerpo del texto se incluye -en ciertas ocasiones- alguno que otro conector o término entre corchetes [], y b) que las notas referidas al pie -con signos numéricos arábigos- pertenecen al autor, mientras que las notas al final del texto -signadas dentro del cuerpo por i, ii, etc.,- pertenecen al traductor, en virtud de aclarar ciertas dificultades para la lengua castellana. A propósito del esclarecimiento de esas dificultades con el francés, quiero agradecer particularmente a Frédéric Bartholin. También quiero agradecer a Emiliano Acosta por la lectura previa y atenta a la publicación de este texto.

- 1 Al comienzo del séptimo discurso a la nación alemana, Fichte expresa algo muy singular, que a condición de que se lo tome por serio -¿y por qué no se lo tomaría por serio?- arroja una nueva

iluminación acerca de su obra conjunta. Se trata, una vez más, de la diferencia ontológica que sostiene los dos puntos de vista científicos del dogmatismo y del trascendentalismo. Dos puntos de vista, propuestos por libre elección, que no son de ningún modo dos maneras posibles de ver respecto de un mismo ser, sino dos vías separadas, dos ópticas correspondientes a dos seres -por así decir- específicamente distintos. Dos perspectivas, no en el sentido perspectivista y relativista de una variedad de observaciones [*vues*] sobre lo mismo, sino en el sentido de dos ideas [*visions*], dos producciones de saber o conciencia, que entablan una diferencia sobre las cosas, considerándolas en sí mismas: de tal modo, que no se podría cambiar de perspectiva; ver lo que el otro ve más que a condición de transformarse en el otro, de devenir propiamente otro ser. No otro ser, en el sentido de una misma humanidad, sino el ser de otra humanidad. Es así que hay que comprender el: «*Solltest du anders sehen, so müsstest du erst anders werden*» ¹ («para ver de otra manera, debes primeramente devenir otro») del séptimo discurso; vinculándolo a la cadena de enunciados que, por medio de la obra, oponen dos humanidades, antigua y moderna, prioritaria y no prioritaria, etc., no como división histórica o como división social, sino como diferencia de ser.

- 2 El problema que se establece y que debe resolver la *Wissenschaftslehre*, en cuanto que práctica de iniciación (*Anweisung*) de una nueva vida (de la filosofía trascendental) es, pues, un problema de transformación, de devenir; el del paso de un ver a otro ver, como al ver de otra especie, de otro ser. La dificultad que se asigna el *Wissenschaftslehrer* ⁱ, en la medida en la que él tiene que conducir esta iniciación, será pues: la de encontrar la vía de una continuidad real entre los dos términos polarizados y no homólogos -que no son sino las dos humanidades-, la de des-polarizar

prácticamente su polaridad ontológica. La filosofía trascendental no es en absoluto -como se ha creído y se cree siempre de una u otra manera- una doctrina cuyo valor se mediría según el rasero de las esperanzas de la razón especulativa; ella es indisociable de aquella experiencia de des-polarización y transformación, que nada tiene que ver con la especulación y responde a otras fuerzas.

- 3 Al inicio del séptimo discurso a la nación alemana, la diferencia atropo-ontológica opone el ser íntimo del *Ausland* a aquel del *Urvolk*. Dos términos que es preciso traducir literalmente si se quiere evitar toda complicación ideológica inútil. El *Ausland* designa lo que está situado fuera del país; el *Urvolk* designa el pueblo nativo, aborigen. La misma polaridad se estructura en el acontecimiento que constituye la invasión del territorio mediante una potencia exterior y la sujeción de los nativos, por parte de los invasores. Ella es originariamente la expresión de una relación de dominación.
- 4 Pero adquiere también una dimensión esencial -como prueba de que la invasión no sólo reviste el carácter de un acontecimiento contingente, sino que entabla una diferencia más radical, el pensamiento implicado por el acontecimiento flotante e indeciso, entre contingencia histórica y determinaciones inmutables, acontecimiento y estructura, de modo equidistante-: el invasor, el *Ausland*, puesto que viene del exterior del *Land* para conquistar, es también la *Nichtursprunglichkeit*, la negación del principio aborigen. Es, por su esencia, no-nativo, no en el sentido en que vendría de otra parte, ⁱⁱ o tendría un origen geográfico diferente, sino porque es ontológicamente extranjero a toda génesis, a toda mediación; es - para utilizar un lexema fichteano- sin «*Durch*». ⁱⁱⁱ El invasor jamás proviene de algún lado. Por el hecho brutal de su acto de invasión anula toda proveniencia, toda primitividad o querencia [*nativité*]; no posee otra existencia más que la factual.

- 5 Por lo contrario, el *Urvolk* designa el pueblo, todo pueblo, en la medida en que para ser un pueblo debe ser necesariamente nativo, originario, primitivo, en cuanto ^{iv} que en su ser no es solamente «factual» o «histórico», como lo es aquel de una armada colonial o imperial de conquista, o de una administración estatal, etc., sino «genético». Esto es, está integralmente constituido por las mediaciones simbólicas a través de las cuales se imagina y se forma (*sich bildet*) él por él mismo (la noción fichteana de génesis, vaciada de toda significación genealógica).
- 6 Pues, los términos polares no son simétricos: si el *Ausland* se constituye a partir del traspaso de una frontera exterior mediante un ejército imperial, el *Urvolk*, el aborigen no se comprende relativamente por una frontera exterior, sino «interior». Si el aborigen es el primer habitante, no lo es en el sentido en que sus ancestros serían los primeros ocupantes del lugar circunscrito por sus fronteras naturales. «Primer» califica más bien la manera del que habita el lugar -y «habitar» no es «ocupar». La habitación [*habitation*] ^v es lo primero, y el *Urvolk* es un primer pueblo, en el sentido de que el lugar, el territorio que forma su nación, propiamente se engendra por su habitación. Esta habitación, contrariamente a la ocupación militar estatal que se apropia una extensión natural violando la frontera exterior, no es extensiva, sino intensiva. No basta con decir que la frontera interior es lingüística, espiritual y moral; también es preciso añadir, como lo ha percibido notablemente Etienne Balibar, que la vida original del pueblo -su vida lingüística, espiritual y moral- es esencialmente «el movimiento de una formación continuada (*Bildung*), de una actividad práctica (*Tätigkeit*), de una superación de todo aquello que es dado, y determinado como dado (*Etwas*)»: «una revolución interior permanente».

- 7 De este modo, no basta con decir que la noción de *Urvolk* está vaciada de todo contenido naturalista; hay que señalar aún, y más radicalmente, que ella rompe pura y simplemente con la ontología naturalista moderna en la medida en que se definiría por la oposición de la exterioridad física común y de la pluralidad de interioridades psíquicas: la polaridad de la frontera exterior y de la frontera interior no tiene propiamente nada que ver con cierto corte [*coupure*] de lo físico y de lo psíquico. La interioridad del pueblo aborigen no es una intimidad inviolable por la fuerza armada de los conquistadores, porque ella se situaría, más allá de la existencia física, sobre un plano de ser en que la violencia material no tiene efecto [*est sans prise*]. Su interioridad, su «*in sich*», no se comprende como retrato en sí o superación de la existencia mundana, sino al contrario, como compromiso práctico, como afirmación del primado de la existencia práctica en este mundo. La interioridad del pueblo aborigen es auto-formación continua de sí; ella se hace uno [*fait une avec*] con su ser integralmente primitivo, genético. Y esta autoafirmación es indisociable de su actividad práctica, es decir, de sus prácticas, que se pueden llamar «inmateriales» solamente en la medida en que ellas constituyen lo que se denomina «un patrimonio inmaterial», o igualmente, una cultura simbólica viviente en perpetua transformación, que no se deja petrificar [*figer*] ni transmitir bajo ningún decreto. Como conjunto de prácticas inmateriales y simbólicas, la interioridad aborigen realiza, en cada uno de sus actos, la unidad inmediata de lo físico y de lo psíquico.
- 8 Desde este punto de vista, es notable y perfectamente coherente que la *Wissenschaftlehre*, la enseñanza de la vida, dispensada por Fichte a los filósofos, se niegue explícitamente a convertirse en un «libro», siendo que su transmisión oral -así como la escucha del tiempo que dura la lección- es la misma condición *sine qua non* de su

comprensión y de su eficacia. Amigos o enemigos, si los escritores-filósofos que han escrito sobre la *Wissenschaftlehre* no han podido elevarse hasta el concepto que hay en Fichte, es precisamente porque son escritores y han escrito sobre ella. ² Sólo los oyentes de la *Wissenschaftlehre*, en la medida en que no han escrito («*die aber nicht geschrieben*»), son susceptibles, según Fichte, de acceder no solamente al concepto que tiene él mismo, sino a un concepto de la *Wissenschaftlehre* más elevado que el suyo. Hay una declaración que merecería ser reflexionada con seriedad por los estudios fichteanos, puesto que obliga a reconsiderar el estatuto del texto sobre el cual se apoya el sabio comentario de la *Wissenschaftlehre*: [se trata] del trazo escrito de un resultado [*performance*] oral, necesariamente oral, que no sobrevive en ningún texto, sino más bien en su repetición oral, [sea] por el *Wissenschaftlehrer* o [sea] por sus oyentes. ^{vi}

- 9 Es esto lo que explica la serie de las repeticiones incesantes de la exposición fichteana; de año en año, en ocasiones hasta varias veces en un mismo año, pero no tanto como una re-estructuración incesante de lo mismo, o de aproximaciones sucesivas más o menos acabadas de una misma realización, sino más bien como práctica continua de una obra oral, esencialmente inestable, imperfecta, inacabada. Porque ella rechaza la estabilidad y el acabamiento esperados por la ciencia doctrinal que, en beneficio de las instituciones académicas, se preocupa por proporcionar una representación histórica, integralmente comunicable por escrito (*schriftlich*) del acontecimiento del pensamiento que es el pensamiento filosófico.
- 10 De un modo general, para hablar correctamente de Fichte convendría abandonar todos los falsos problemas artificialmente contruidos por la crítica erudita, que dan a la obra una dimensión histórico-factual: el de la unidad o no unidad de la doctrina -de su

evolución o de sus recambios a través de las diferentes secuencias de su producción (período de Jena, período intermediario, período tardío)-; el de su filiación al trascendentalismo kantiano o a la mística renana; el de su pertenencia al campo revolucionario o al campo reaccionario, etc. La *Wissenschaftslehre* es sin historia. Reducida a su dimensión práctico inmaterial -es decir a lo que hemos identificado como su dimensión aborigen- la *Wissenschaftslehre*, o más bien las múltiples *Wissenschaftslehre* en que ella consiste, se trata de recorridos únicos, inconmensurables, integralmente generados a partir de problemas que proporcionan sus impulsos para las experimentaciones activas, dinámicas y colectivas.

- 11 La *Wissenschaftslehre* no se deja reducir a los esquemas o estructuras finitas. Obviamente que no deja de recurrir a diagramas, pero sus esquemas (del tipo ³ xyz . ^A SD, B-L-S, etc.) no son las formas estáticas que organizan los contenidos de una doctrina para facilitar su interpretación. Como formas fluyentes, intuitivas, engendradas en el pasaje tras-específico de un ver a otro ver, los diagramas no subsisten más allá del momento en que, en el curso de la lección, exigen una visión colectiva de auto-afirmación continua. Su significado debe permanecer vago, indeciso, y la atención que lo dirige debe ser como aquella que se da en los esbozos [*ébauches*], abierta a su metamorfosis futura, portadora de una visión diferente; lo esencial permanece aquí como la transformación de un ver, que es indisociable de devenir otra cosa. Los esquemas, las imágenes y los diagramas movilizadas por la *Wissenschaftslehre* son, en realidad, más bien acontecimientos que estructuras; engendrados por la experiencia de transformación antro-po-ontológica en que consiste la *Wissenschaftslehre*, expresan la relación de fuerzas que están presentes en esa experiencia -la tensión de lo vital y de lo letal, de lo centrípeto y de lo centrífugo, etc.-, y revisten inmediatamente una

dimensión dramática. Son los acontecimientos con los cuales se construye la estructura inestable, genética, del relato por el cual la *Wissenschaftslehre* trata de mantener su promesa, que consiste en hacer ver cosas aún jamás vistas.

- 12 Movimiento de una formación continuada; palabra viva esencialmente itinerante, que crea [*fait*] una historia y no tiene historia, que debe ser comprendida en el momento que ella la crea; conversión del espacio constituido (de la escritura y de la institución académica de los saberes) en un tiempo constituyente, es decir que, a futuro -y a tal punto que, comprenderla consista pura y simplemente en practicarla a través de la repetición de un proceso ambulante, de una nueva itineración colectiva- la *Wissenschaftslehre* presenta los caracteres del pensamiento aborígen. Difícilmente se ha comprendido el sentido del *Soll* («debe») ^{vii} que condiciona el conjunto de su marcha; significa su carácter experimental, su modo exclusivamente problemático, la imposibilidad de reducir sus enunciados a una axiomática o aparato categórico, a partir de los cuales podrían ser reiterados independientemente los problemas singulares a los que responden y que surgen al hilo de la misma experimentación.
- 13 Desde este punto de vista es notable que el comentario académico de la *Wissenschaftslehre* se afane en formalizar la exploración mediante la evolución [*cheminement*]. El flujo de imágenes por medio del cual se practica esta exploración, sometiéndolas a su modelo de inteligibilidad de esencia estática, formalizándolas, recortándolas en secuencias sucesivas y forjando con esos fragmentos el falso problema-pantalla [*problème-écran*] se convirtió en la cruz de los intérpretes, y en el número exacto de secuencias identificables. Para semejante captura [*capture*] académica no hay otra vía más que la de invertir el modelo aborígen y substituirlo por el remiendo [*bricolaje*]

experimental que consiste en fabricar de la estructura (anexacta) y del acontecimiento la construcción de una estructura (exacta) susceptible de hacer historia. Es decir, no de hacer una historia (la de un grupo, de una subjetividad colectiva inestable, de una tribu (*Stamm*) o de una minoría), sino de hacer acontecimiento en la historia universal de la filosofía. Felizmente, tal tentativa ha fracasado siempre, más o menos siempre y la *Wissenschaftslehre*, pasaje obligado para todos los historiadores y antologistas del idealismo alemán, permanece, pese a todos los esfuerzos academicistas, como una contribución marginal, difícilmente asimilable a la historia del pensamiento.

- 14 La antropología del Discurso a la nación alemana permite comprender mejor en qué medida la *Wissenschaftslehre* es embarazosa para la historiografía universitaria de la filosofía. En el momento que se funda la historia intelectual de Europa contemporánea (en el momento de uno de sus más potentes movimientos de universalización) la *Wissenschaftslehre* es testigo de una forma de pensamiento híbrido que, en el cuadro de una producción universitaria y en el contexto de un amplio programa de reorganización de las formas de racionalidad occidental, realiza los caracteres de un pensamiento primitivo o salvaje: la pluralidad de las humanidades y la perspectiva inter-específica, la potencia genética de la imagen no representacional y colectiva, el remiendo de estructuras inestables por medio de los acontecimientos. Estos caracteres fueron identificados por la etnología contemporánea como distintivos de ciertas operaciones -respectivamente: del sacrificio (Viveiros de Castro), de la tecnología del sueño (Glowczewski), de la mitogénesis (Levi-Strauss)- que además han sido observados sobretodo en ciertos pueblos indígenas, amerindios o australianos. Pero, de manera general, no es sorprendente que tales

procesos -que por otra parte han adquirido en estos pueblos la forma de prácticas tan complejas y sutiles como aquella de la *Wissenschaftslehre*- puedan prosperar en nuestros entornos templados, en los que la modernidad jamás ha sido otra cosa que una constitución (Latour) destinada a combatir nuestras propias hibridaciones y notablemente todas aquellas que no han podido estar ausentes [*manquer de résulter*] en la aventura colonial. Para nosotros, sólo cuenta aquí la reivindicación singular de la obra-Fichte, de las operaciones tanto similares como susceptibles de liberar el pensamiento de la dominación del modelo ontológico (dogmático) adoptado, casi sin excepción, por toda la filosofía occidental.

*

- 15 En la descripción de la filosofía del *Ausland*, que ofrece el séptimo discurso a la nación alemana, se distinguen efectivamente los principales caracteres de la filosofía occidental. En ese discurso, la noción de *Ausland* ya está íntimamente conectada a un principio de territorialidad: su esencia (*Wessen*) es, dice Fichte, la de creer en la existencia de una frontera infranqueable, que separa cualquier término último, fijo y cerrado, del libre juego fluyente [*fluent*] de la vida, hasta el punto de no poder creer ni pensar [absolutamente] nada sin presuponer esa frontera. En sentido contrario a la frontera interior que define la identidad exclusivamente genética -en devenir- del pueblo aborigen, la frontera ontológica presupuesta por el *Ausland* está ahí, ante todo, para preservar lo inmutable del desbordamiento, del derrame [*écoulement*] de la vida en [pueblo aborigen] -para preservarla del contagio de muerte (del anquilosamiento original) a favor de la vida.

16 Es desde esa frontera que se autoriza la violencia napoleónica que pasa por encima [*en foulant au pied*] de la sociabilidad inmanente de los pueblos en nombre de principios universales e inmutables de la Revolución. También la violencia del *Ausland*, manifiesta en la ocupación militar, se ejerce ante todo sobre los espíritus a través de la divulgación de una *doxa*, es decir, como ideología. Esta ideología mortífera, de esencia paranoica, que opone la identidad intangible de un objeto total y estático («*ein Stehendes*», «*ein festes Sein*») al libre flujo de las diferencias, se expresa igualmente, e independientemente de la empresa militar napoleónica, en la mejor producción filosófica alemana contemporánea de los *Discursos a la nación alemana*: bajo la influencia del *Ausland*, sometida al atractivo de lo Inmóvil -aspirante a la inercia-, aquella [producción], nota Fichte, «quiere» (*will*) la forma científica, el fundamento inmóvil (*Grundlage*) sobre el cual reposa. Bajo todos estos puntos, [como] fuerte de esta voluntad de inmovilidad, y sacando provecho de los progresos ya cumplidos por el *Ausland*, la filosofía alemana gana razón (*hat recht*) ^{viii} y supera con mucho a la filosofía dominante del *Ausland*, siendo más profunda y consecuente en materia de *Ausländerei*, llevando la sujeción lejos de la que se da en un contexto colonial, donde, habiendo abandonado sus propias prácticas, lo colonizado sobresale a las prácticas del colonizador. La vida no se sostiene más por sí misma, como lo hace en su propia dimensión aborigen. De este modo, sujeta por la misma sujeción, de la que por otra parte se sujeta el colonizador, se preocupa sobre todo en asignar a la vida un «portador» (*Träger*) y un «sostén» (*Stütze*). La filosofía, alienada por la necesidad de ser portada, impone autoritariamente, a quien se baste de la vida, la necesidad de tal portaje (*portage*). ^{ix}

- 17 A ella se opone la filosofía verdadera que, advenediza hasta el extremo de sí misma, ha penetrado el «núcleo» (*Kern*) del fenómeno y procede de la vida divina «una y pura». Es decir, no de la vida unificada bajo un principio -la vida contenida más acá de la frontera, que retiene su flujo amenazador de infiltrar su propio sustrato inmóvil-, sino de la vida en cuanto que simple vida (*als Leben schlechtweg*), que permanece siempre una, es decir «una vida», sin ser la vida de tal o cual individuo -la vida de un sujeto formado, estable- y [que] consiste en el latido rítmico constante de una apertura y cierre, de una *arsis* y una *thesis*, de una determinación y de una indeterminación, para que se ejerza la actividad formadora continua; el infinito *sich bilden* del pueblo aborígen.
- 18 La filosofía alemana, que estamos habituados a considerar como la filosofía alemana y a la que vemos como ejemplar de la emergencia de una filosofía nacional a principios del siglo XIX, es en realidad lo que hay de menos alemán: un pensamiento extranjero enteramente subordinado al prestigio de lo Inmóvil y a lo que este ídolo exige de ella, lo que en el cuarto capítulo de la *Evolución Creadora*, Bergson identifica como un síndrome griego-; un pensamiento negador de toda vida nacional propiamente dicha, es decir, de la vida de una nación sin Estado, idéntica a la invención simbólica permanente del pueblo por sí mismo.
- 19 Pero ¿cómo comprender, entonces, que la *Wissenschaftslehre*, que pretende ser esta filosofía verdaderamente nacional-aborígen, satisfaga, por otra parte, a tal punto las exigencias impuestas por el *Ausland* (la forma científica, la realización de la unidad, la fundación inmutable de lo mutable, la determinación del ser portador de toda realidad) que ha podido consagrar seriamente obras enteras, al modo en que las completa?

- 20 Aquí no basta con inculpar la captura de la *Wissenschaftslehre* por la institución académica. La *Wissenschaftslehre* comienza siempre por tratar cuestiones que interesan a los filósofos. Su meta es la de iniciarlos a la vida, y para ella no existe otro medio, ni otra pedagogía que retome desde el principio el proyecto filosófico en los términos que le son propios, para conducirlo hasta el fin de sí mismo. No se des-coloniza el pensamiento sin habitar las estructuras mismas del pensamiento colonizado. La descolonización no reconduce a la existencia aborígen como a la pureza de un estado primitivo accesible por la simple sustracción de todo lo que ha venido a sobreañadirse. Ella es necesariamente un proceso de hibridación. Lo alemán-aborígen [*allemand-aborigène*] que se destaca en la investigación académica de la unidad es ya, en un sentido, un ser mixto. Esta mixtura [*mixité*] debe hacerse manifiesta, y es a partir de ella que debe ser construida la hibridación descolonial: cumplir, a contrapelo con la excelencia académica, una práctica auténticamente aborígen y no ya *ausländisch* de la filosofía del *Ausland*. Y la *Wissenschaftslehre* es esa práctica, en tanto aplica a las categorías del pensamiento del *Ausland* un modo a la vez genético, problemático y dramático.
- 21 La filosofía alienada a la figura trascendente, real, de lo Uno sin vida, encuentra en la *Wissenschaftslehre* algo que parece a su propia creencia, pero que sin embargo no llega completamente a identificarse con ella. Es que el *Wissenschaftslehrer* ya no imita a la ciencia real del *Ausland*, al igual que sus contemporáneos alemanes. Él la ejecuta como se ejecuta un rol, convocando alternativamente las categorías de esa ciencia al modo teatral del «*als*» (del «como»), a fin de hacerlas entrar en un trance, donde sus pretensiones teoremáticas puestas en jaque [*mises en échec*] no lleguen ya a formar ningún aparato conceptual durable y cedan frente a la unidad

inmanente del fenómeno. La descolonización consiste aquí en tomar los elementos mismos de la ciencia *ausländisch* como soportes de la transformación del ver y de la experimentación del devenir otro. Al igual que pasa con los personajes del *cinéma-vérité* de Rouch, el *Wissenschaftslehrer* no dispone de otra cosa más que de los elementos que le suministra el orden colonial para inventarse una identidad simbólica diferente a aquella que le es asignada por este orden; [y] es precisamente con esos [elementos] que él lo tiene que remendar, deambular, experimentar. ^x La hibridación activa, practicada por el *Wissenschaftslehrer*, se aplica a estos únicos elementos. Ella consiste en hibridar al *Ausland*, en subvertirlo bajo el modelo aborigen -es decir hacerle contribuir con aquello a lo que se opone con todo su ser: la liberación de la simple vida, de la vida salvaje, sin apoyo y que se sostiene por sí.

NOTAS

1. *Reden an die deutsche Nation*, Meiner, 2008, p. 109.
 2. Cf. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, Meiner, 1986, p. 135.
 3. Expresados en la segunda versión de la *Wissenschaftslehre 1804*.
-

NOTAS FINALES

i. Es usual entre los comentaristas de la obra de Fichte hacer uso del término *Wissenschaftslehrer* para referirse al mismo Fichte. No obstante, es poco usual traducirlo. Así, para el lector de habla hispana sería importante que lo entienda como “el hacedor de la

Doctrina de la Ciencia” y que no lo confunda con el “maestro o educador de la *Doctrina de la Ciencia*”. Esto se ajusta más al pensamiento de Fichte y queda aún más claro si seguimos la lectura que Goddard hace de Fichte. A este respecto, en especial, y siguiendo la *Doctrina de la Ciencia* de 1804^{II}, cabe considerar dos cuestiones 1). La importancia de los conceptos que refieren a la esfera de una actividad y construcción permanentes, «*Thun*» (hacer) y «*Thätigkeit*» (actividad), a los que recurre continuamente Fichte y a fuerza de los cuales se explica que *cada uno entenderá y hará* la DC -en la medida en que la re-construya como oyente-activo. Y -ligado obviamente a eso-, 2). valdría recordar al filo de esto aquello que Fichte escribe en el marco de una exposición oral, a saber: “*Ich, E.V., will mit diesem Worte als ein Verstummt und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten*” (GA II/8, 5) (“Yo, estimada asamblea, quiero con esta palabra ser considerado como alguien mudo y desaparecido, y ustedes mismos tienen que ocupar ahora mi lugar”). Toda esta cuestión debería dejar en claro, entonces, que el *Wissenschaftslehrer* no sólo es Fichte, sino *cada uno* -en la medida en que lo consiga por sí mismo; de ahí que Goddard sostenga aquí que: “si los escritores-filósofos que han escrito sobre la *Wissenschaftlehre* no han podido elevarse hasta el concepto que hay en Fichte, es precisamente porque son escritores -y han escrito sobre ella- y no oyentes”.

ii. En el siguiente pasaje notamos una posible errata del autor: « *... il est par essence no natif, non pas au sens ou il viendrait d'ailleurs, aurait une autre origine géographique...* que corregimos: « *... il est par essence no natif, non pas au sens où il viendrait d'ailleurs, aurait une autre origine géographique.* »

iii. Preferimos mantener la literalidad “*est... sans «Durch»*” con la que el autor expresa esta carencia de mediación del extranjero, que constituye su “*ser*”.

iv. Variamos la proposición con : “*en cuanto que*”, aunque Goddard usa, en la misma frase, dos veces «*dans la mesure où*».

v. Guardamos el término que usa Goddard y que antes de ser identificado con “domicilio”, “vivienda”, debe tenérselo como “*fait de résider*”, como el acto mismo de *habitar*.

vi. A esta última proposición le hemos añadido ciertos conectores para hacerla más comprensible. La original dice: [...] *trace écrite d'une performance orale, nécessairement orale, qui ne survit dans aucun texte, mais dans sa seule reprise orale par le Wissenschaftslehrer ou par ses auditeurs.*

vii. Goddard traduce « *Soll* » por « *il faut* »

viii. Aunque la partícula germana “*hat recht*” se traduzca por “*tiene razón*” (*Recht haben; im Recht sein* = tener razón) Goddard escribe “*obtient raison*”; de ahí nuestra traducción.

ix. La traducción se ajusta, sin traicionar demasiado el texto original, al juego intencional de palabras, o a una variación terminológica del mismo vocablo que ejecuta el mismo Goddard: 1) “porteur” (portador, mensajero); 2) “porté” (participio pasado del verbo “porter” = llevar, sostener), y luego 3) “portage” (portaje) -en el siguiente pasaje original:

porteur » (Träger) et un « soutien » (Stütze). La philosophie, aliénée au besoin d’être porté, imposant autoritairement à qui se suffit de la vie la nécessité d’un tel portage.

Tomando en cuenta el concepto alemán *Stütze* (propio de los *Discursos...* de Fichte) que antecede e implica a esta proposición, también podría traducirse -pero ciertamente perdiendo la secuencia terminológico-francesa-:

... La filosofía, alienada por la necesidad de ser sostenida, impone autoritariamente a quien se baste de la vida, la necesidad de tal sostén.

x. El original dice: « *C’est avec eux qu’il lui faut bricoler, ambuler, expérimenter* ».

RESÚMENES

In this article the author proposes a new reading of Fichte’s *Addresses to the German Nation* (1808) , by means of which he tries to give a new meaning to some of the key concepts of this work such as "Urvolk". This reading, which is as original as subversive, serves the author as starting point for a series of reflections on the spirit of the doctrine of science aimed at recovering the particular potential of Fichte’s philosophy, which is usually ignored in the traditional studies of this philosopher.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Doctrine of Science, Addresses to the German Nation (1808)

AUTORES

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD

Université de Toulouse le Mirail, ERRAPHIS/EuroPhilosophie

Transzendentalphilosophie in der globalisierten Welt

Helmut Girndt

1 Einleitung

- 1 Für den Vorgang weltweiter Verflochtenheit aller Bereiche menschlichen Daseins in Wirtschaft, Technik, Politik, Kultur und Umwelt hat sich die Bezeichnung Globalisierung durchgesetzt. Globalisierung bezeichnet nicht nur die allpräsenten wechselseitigen Beziehungen und Beeinflussung aller Kulturen, ihrer Lebensweisen und Erkenntnisse aufgrund moderner Vermittlungs-techniken über weite räumliche Distanzen, sondern charakterisiert auch den Nahraum menschlicher Begegnungen in den großen Metropolen der Gegenwart. Dort begegnen sich Nachkommen und Anhänger der bedeutenden geistigen Bewegungen der Menschheit, des Christentums, des Islams, des Buddhismus und Hinduismus nunmehr direkt und unmittelbar, gleich ob sie sich in ideeller Hinsicht weit voneinander entfernt glauben oder nicht. Über diese großen ideellen Orientierungen und das Verhältnis der Transzendentalphilosophie zu ihnen möchte ich im Folgenden sprechen, denn nicht nur das alltägliche Leben hat in der globalisierten Gegenwart eine neue Bedeutung gewonnen, sondern auch die Transzendentalphilosophie.

2 Zur Zeit ihrer Entstehung, im 18. und 19. Jahrhundert, konnte sich die Transzendentalphilosophie als Ergebnis der großen europäischen Tradition verstehen, deren Verbreitung in der alten und neuen Welt grundsätzlich nichts entgegenstand und zur Verbreitung der Fichteschen Transzendentalphilosophie hat die Internationalen Fichte Gesellschaft in den vergangenen Jahrzehnten das Ihre beigetragen. In der inzwischen globalisierten Welt unterschiedlicher kultureller Traditionen, die z.T. älter sind als die Europas, stößt die Transzendentalphilosophie nunmehr auf veränderte Bedingungen, solche, die ihre Rezeption entweder erleichtern oder behindern, entsprechend dem Welt- und Selbstverständnis der tradierten Kultur, auf welche der transzendentalphilosophische Gedanke trifft. Zwei Beispiele zur Verdeutlichung des Gelingens oder Misslingens kultureller Rezeptionen philosophischer Erkenntnisse: Der indische Buddhismus konnten sich in der fremden Kultur Chinas allein deshalb in nur dreihundert Jahren verbreiten, weil er im Taoismus Chinas Ideen begegnete, die beiden Kulturen vertraut und verwandt schienen ¹. Entsprechendes gilt für die rasche Rezeption Hegels in Japan. Doch während die Konzeption der Dialektik sogleich große Beachtung erfuhr, stieß seine spekulative Geschichtstheorie verständlicherweise auf gar keine Resonanz. Sie wurde einfach ignoriert. Diesen Erfahrungen entsprechend wird die Transzendentalphilosophie Fichtes außerhalb der westlichen Welt, so meine These, auf günstige Aufnahmebedingungen nur da stoßen, wo sich Formen des Denkens finden, die ihr verwandt sind, ihr entsprechen oder gar gleich sind.. Tatsächlich erfolgreich war die Rezeption Fichteschen Denkens außerhalb Europas bisher allein mit der Kyoto-Schule Japans und zwar aufgrund der besonderen Bedingungen der Meiji-Reform im 19. Jahrhundert.

- 3 Überlegungen über die gegenwärtigen und künftigen Bedingungen der Rezeption der Transzendentalphilosophie in einer globalisierten Welt haben mich bewegt, drei große außereuropäische Traditionen unter dem Gesichtspunkt ihrer ideellen Verwandtschaft mit der Transzendentalphilosophie zu untersuchen. Dabei habe ich mich allein an ein grundlegendes Lehrstück der Transzendentalphilosophie gehalten, das bekannteste, die Idee des absoluten Ich oder Selbst. Diese Idee, auf deren Grundlage Fichte seine Wissenstheorie entwickelte, ist aber keine Besonderheit allein seiner Lehre, wie ich zeigen möchte, sie gehört vielmehr zu den ältesten Doktrinen auch außerhalb Europas. Dass der Gedanke des absoluten Ich auch zur Vorgeschichte der Transzendentalphilosophie gehört, ist inzwischen bekannt: wir finden ihn in den Lehren Plotins und Meister Eckharts, ² außerhalb Europas aber auch im indischen Vedanta ³, im Buddhismus und im mystischen Islam. Auf die Übereinstimmung der Transzendentalphilosophie Fichtes mit diesen drei außereuropäischen Lehren aufmerksam zu machen, die in der Internationalen Fichte Gesellschaft bisher keine Beachtung gefunden hat, ist das Anliegen dieses Aufsatzes.

2 Die Lehre Fichtes

- 4 Ich beginne mit dem bekannten Grundgedanken Fichtes, der Idee des absoluten Ich und verweise auf die sich aus ihm ergebenden ethischen Konsequenz.
- 5 Wie alle große Philosophie wird die Philosophie Fichtes von der Idee der Einheit beseelt. Die Erkenntnis der Einheit bedeutet Einsicht in ihre Unbegreiflichkeit, denn als begriffene Einheit stände sie im Gegensatz zur Nichteinheit, die auf eine höhere Einheit verweist, der

wiederum eine andere entgegengesetzt werden müsste - ein unendlicher Regress. Als gegensatzlos ist die rationales Denken übersteigende Idee der Einheit unbegreiflich und weder subjektiv noch objektiv. Einheit im absoluten Sinne ist keine Setzung des Begriffs, vielmehr dessen Möglichkeitsbedingung. Und als solche lässt sie sich nur umwegig und indirekt, als Negation rationaler Setzungen, als Nichtzweiheit bezeichnen.

- 6 Der Gedanken der Nichtzweiheit lässt sich auch auf andere Weise charakterisieren: nämlich als „Ich“. Ich ist nichts, was man begrifflich objektivierend vor sich hinstellen kann, Ich ist keine Vorstellung, vielmehr das, was übrig bleibt, wenn von allem Vorstellbaren abgesehen wird. Ich liegt allen Vorstellungen voraus und zugrunde und ist deshalb kein begrenztes Seiendes, kein „Sein“, wie Fichte sich im folgenden Zitat ausdrücken wird, dem ein anderes „Sein“ entgegengesetzt werden kann. *Ich ist das, was „Sein“ und Vorstellen von „Sein“ erst möglich macht.*
- 7 Fichte hat das erste Prinzip seines philosophischen Denkens, das Ich, im Jahre 1802 auf neue Weise charakterisiert: als Sehen des geistigen Auges. Auf seiner Klarheit beruht das philosophische Erkennen.
- 8 In einem Brief aus dem Jahre 1802 schreibt er an Schelling:

Es kann [in der Philosophie] nicht von einem Seyn, [...] sondern es muss von einem Sehen ausgegangen werden; denn das „Seyn ist - sich nicht durchdringendes Sehen [...] In der *philosophia prima* geht es nicht eigentlich um die Erkenntnis der Objekte, d.i. der Wissensbestimmungen, sondern [um die] absolute Klarheit unseres Auges. Unser Auge wird [durch die Sicht der Wissenschaftslehre] verändert und vermittelt dieser Veränderung erst die Ansicht der Objekte. Wir sollen ja, von allen Objekten und Disjunktionen frei, hinauskommen zur bloßen inneren Klarheit des absoluten Sehens selber.“ ⁴
- 9 Zu innerer Klarheit gelangen wir aber nur, wenn das im Sein versunkene Sehen kraft philosophischer Reflexion zu Bewusstsein gelangt und sich als Sehen sieht.

- 10 Sich als Sehen sehen, heißt nichts anderes als des absoluten Ich inne zu werden. Und ohne innere Klarheit des Sehens wäre es nicht möglich, das Ich als Einheit des Sehens und Gesehenen inne zu werden. Das Ich ist allerdings nicht schon identisch mit dem Absoluten, wie Fichte seine Lehre von 1794 später differenziert ⁵. Denn für sich genommen sind Sehen und Sich-Sehen des Ich nur die äußere Existenzialform des Absoluten, oder der „unmittelbare Berührungspunkt Gottes und seines Existierens“ ⁶, wie es in der Wissenschaftslehre von 1805 heißt.

3 Die Lehre des Advaita-Vedanta

- 11 Advaita bedeutet „Nicht-zweiheit“ und nicht-zweiheitlich ist das Prinzip der Lehre der Inder. Vedanta bedeutet „Ende der Vedas“, das sind die heiligen Schriften der Inder und Advaita Vedanta ist der nicht-zweiheitlicher Vedanta. Diejenigen, die philosophisch Bedeutsames enthalten, werden Upanischaden ⁷ genannt. Ihr Alter reicht über den Beginn altgriechischen Philosophierens hinaus. Erstaunlich und weitgehend ignoriert von westlichen Philosophen ist die Tatsache, dass der Vedanta erstaunliche Gemeinsamkeiten mit antikem Denken aufweist, insbesondere mit den Lehren des Parmenides, Platons und Plotins.
- 12 Gleich zu Anfang sei bemerkt, worin sich die transzendente Philosophie trotz ihres identischen Prinzips mit dem indischen Vedanta signifikant unterscheidet. Es ist das philosophische Programm Fichtes einer Deduktion der Erscheinungswelt aus ersten Prinzipien und sein Ideal technischer und praktischer Umgestaltung der Welt und das damit verbundene geschichtliche Selbstverständnis der von der europäischen Aufklärung mitbestimmten Transzendentalphilosophie Fichtes, das sein Denken vom indischen

unterscheidet. Philosophische Deduktionen aus einem ersten Prinzip und Veränderung der Wirklichkeit nach Prinzipien sind Ideen, die dem indischen Lehre völlig fremd sind. Die Lehren der alten Inder interessiert allein, was nach modischer Formulierung als Selbstverwirklichung bezeichnet wird. Dabei geht allerdings nicht um die Perfektionierung der individuellen Persönlichkeit, sondern im Gegenteil, um die Erkenntnis des über-individuellen absoluten Ich im Sinne des delphischen Orakels, also um Selbsterkenntnis, deren Sinn in der Selbstaufgabe der eigenen Individualität besteht.

- 13 Im Folgenden werde ich von allem Trennenden absehend allein die Gemeinsamkeiten wiedergeben, die Fichtes Denkens mit dem indischen verbinden.

3.1 Die Katha Upanischade

- 14 Der folgende erste Text ist der Katha Upanischade entnommen. Er behandelt ein bekanntes Lehrstück auch der westlichen Philosophie: das Gleichnis vom Wagen. Doch ist die Katha Upanishade historisch vor Platons Schrift *Phaidros* entstanden und wahrscheinlich von Platon aus dem indischen übernommen worden. Im Wagengleichnis kommt nicht nur Platons, sondern auch Fichtes ethische Grundorientierung sehr schön zum Ausdruck.
- 15 Im indischen Text ist von Atman die Rede. Atman ist Ich im philosophischen Sinne. Weil ‚Atman‘ im Sanskrit und als Reflexivpronomen verwendet wird, ist ‚Atman‘ synonym mit dem Ausdruck Selbst. Der Atman – im Sinne des absoluten Ich – ist Ursprung der Erscheinungswelt. Als solcher entzieht er sich dem Zugriff begrifflichen Denkens und ist als Licht des Geistes allein intellektueller Anschauung zugänglich, ganz dem Sinne entsprechend, den Fichtes dem absolutem Ich gegeben hat. Als Licht des Geistes ist Atman allerdings nicht identisch mit Brahman, dem

Absoluten oder Gott. Er ist vielmehr, ebenso wie bei Fichte, als Ich nur dessen unmittelbare oder absolute Erscheinung, dessen Existenz, wie Fichte 1805 formulierte.

- 16 Dieser Atman, das absolute Ich, heißt es im folgenden Gleichnis der Katha Upanischade, ist der Herr, der alles regiert und an dem sich alle menschlichen Vermögen orientieren, nicht nur der Leib, die Sinne und das Gemüt, sondern auch die Vernunft, die sich als lenkendes Vermögen von Atman geleitet weiß.
- 17 Zugleich gibt das Gleichnis einen Einblick in die indische Ontologie, die sich mit Fichtes Philosophie in schöner Übereinstimmung befindet. Im indischen Wagengleichnis heißt es:

Ein Wagenfahrer ist der Atman,
der Wagen ist der Leib,
Vernunft [buddhi] ist's, die den Wagen lenkt,
manas, [das Gemüt], der Zügel ist!
Die Sinne, [indriyani], sind die Rosse,
die Sinnesdinge, [visaya], ihre Bahn;
Und das aus Atman, Sinnen und Gemüt Gefügte
wird der Genießende [bhoktar] genannt.

Wer nun besinnungslos dahinlebt,
sein Denken nie gezügelt hat,
des Sinne bleiben unfolgsam,
wie schlechte Rosse ihrem Herrn.
Hingegen wer besonnen lebt,
den Zügel des Gemüts gespannt,
des Sinne bleiben botmäßig,
wie gute Rosse ihrem Herrn.

[...]

Und wer besonnen lenkt
mit des Gemütes Kräften zügelt sein Gespann,
der Mann erreicht des Weges Ziel,
den jenseitigen Ort,
aus dem er nicht mehr wiederkehrt.

[...]

Höher als die Sinnesorgane sind die Gegebenheiten, (arthah)
höher als das Gegebene ist das Gemüt, (manas),
höher als das Gemüt ist die Vernunft, (buddhi)
höher als sie das große Selbst, (mahad atman),
höher als dies steht avyaka [das Nichtoffenbare]

höher als dies der Purusha, [die alldurchdringende Weltseele, das Absolute, jenseits von Wandel- und Unwandelbarem].

Höher als dies steht nichts mehr,

Er ist Endziel und höchster Gang [...]

- 18 Die Differenzierungen des indischen Lehrgedichts sind auch der westlichen Tradition, bis auf die letzte, bekannt, und erneut ergibt sich die hier nicht zu erörternde historische Frage, inwieweit westliches Denken und mittelbar deshalb das Fichtes, von indischem beeinflusst worden ist.
- 19 Ich führe ergänzend noch einige weitere Upanishadentexte an, verkürzt und in Auszügen, um Parallelen der indischen Lehre vom Selbst mit der entsprechenden Lehre Fichtes aufzuzeigen.

3.2 Weitere Zitate aus den Upanishaden.

- 20 Aus der Fülle von Gleichnissen der indischen Lehre vom absoluten Ich oder Selbst führe ich zur Veranschaulichung nur einige an. ⁸ Entsprechungen finden sich unübersehbar in Fichtes Ethik und seiner Lehre vom Absoluten. Alle Gleichnisse entstammen der Brihad-Aranyaka Upanishade:

Yajnavalkya kam zu Janaka, dem Fürsten der Vidha, in der Absicht, sich mit ihm zu unterreden. Janaka wählte die Erlaubnis, nach Belieben Fragen zu stellen. Da befragte ihn der Großkönig zuerst.

Yajnavalkya, was dient dem Menschen als Licht?

Die Sonne, Großkönig.

Wenn aber die Sonne untergegangen ist, was dient dann dem Menschen als Licht?

Der Mond, Großkönig.

Wenn aber die Sonne untergegangen und der Mond, was dient dem Menschen als Licht?

Das Feuer, Großkönig, dient dem Menschen als Licht.

Wenn aber die Sonne untergegangen ist, und der Mond, und wenn das Feuer erlöschen ist?

Die Stimme, Großkönig. Daher geht man, wenn man nicht einmal seine Hand erkennen kann, dorthin, wo eine Stimme ertönt.

Wenn aber die Sonne und der Mond untergegangen sind, das Feuer erloschen und die Stimmen schweigen, was dient dann dem Menschen als Licht?

Das Selbst, Großkönig, dient dem Menschen als Licht.

Was ist das für ein Selbst?

Es ist der aus Erkenntnis bestehende, inmitten des Hauches drinnen im Herzen leuchtende Purusha, [die Weltseele].“

[...]

„Darum soll ein Kundiger, müde, sanft, entsagend, geduldig, gläubig geworden, im eigenen Selbst den Atman erblicken. Er sieht einen jeden als das Selbst an, ein jeder wird für ihn zum Selbst, er wird für jeden zum Selbst. Er überwindet alles Übel, nicht überwindet ihn das Übel. Er verbrennt alles Übel, nicht verbrennt ihn das Übel; frei von Übel, Alter, Hunger, Durst wird der Brahmane, der ihn weiß.

[...]

Dieses große, ungeborene Selbst, das frei ist von Alter und Tod, frei von Furcht und unsterblich, ist Brahman [d.h. Gott]. Wer so weiß, wird das furchtlose Brahman.“⁹

[...]

„Yajnavalkya war im Begriff sich in den Einsiedlerstand zu begeben und sprach [zu seiner Frau] „Maitreyi, ich bin im Begriff, von diesem Ort in die Heimatlosigkeit zu ziehen, und will von Dir, meine Liebe, Abschied nehmen.

Da sprach Maitreyi, [der er mit dem Abschied sein Vermögen hinterließ]: „Wenn mir nun, o Ehrwürdiger, die ganze Erde voller Schätze wäre, würde ich dadurch unsterblich sein oder nicht?

Als Yajnavalkya die Frage verneinte, fragte Maitreyi: „Was soll ich mit etwas anfangen, wodurch ich nicht unsterblich werde. Sag mir, Erhabener, was Du weißt.“

Darauf Yajnavalkya: „Du bist mir lieb und hast mir Liebes erwiesen. Wohlan, höre, ich will es dir sagen, ich will es dir erklären. Du aber denke über das Wort nach, das ich dir sage!“

„Rede Ehrwürdiger!“

Da sprach Yajnavalkya. „Nicht ist um des Gatten willen ist der Gatte lieb; nicht um der Gattin willen die Gattin lieb, sondern um des Selbst willen ist die Gattin lieb; nicht sind um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbst willen“; usw. bis zur letzten Antwort:

„Nicht um der Welten willen sind die Welten lieb, sondern um des Atman willen. Nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Atman willen. Nicht um der Veden sind die Veden lieb, sondern um des Atman willen, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, [usw. ...], sondern um des Atman willen, sind sie lieb. Den Atman, fürwahr, den muss man sehen, hören, bedenken, zu erkennen suchen, Maitreyi! Hat man den Atman gesehen, gehört, bedacht, erkannt, so ist alles erkannt“.¹⁰

3.3 Zusammenfassung

- 21 Mit den Texten über den Atman, von denen ich nur einige aus der Brihad-Aranyaka Upanishade wiedergegeben habe, konnte und sollte nicht mehr vermittelt werden als ein erster Einblick in die Vedanta Lehre. Die Texte wird den Eindruck hinterlassen, die indische Lehre bringe nur intuitive Einsichten in erzählerischer und poetischer Weise zum Ausdruck. Tatsächlich aber hat die indische Tradition eine Reihe bedeutender philosophischer Interpreten der Upanishaden hervorgebracht, von denen ich hier nur die beiden großen Philosophen nenne: Gaudapada und Shankaracarya¹¹, dessen Hauptwerk, die Brahma-sutra Bhasya mehrere hundert Seiten philosophischer Interpretationen und Argumentationen umfasst. Gestützt auf die philosophischen Interpretationen dieser beiden und anderer indischen Philosophen könnten erst fundierte Erkenntnisse über die Einheit und die Differenzen zwischen der transzendental philosophischen und der vedantischen Lehre gewonnen werden. Hier sollte nur gezeigt werden, worum es der orthodoxen Tradition Indiens überhaupt geht: um Selbsterkenntnis im Sinne des Wiedererkennen unseres wahre Selbst, des Atman, oder um die Verwirklichung dessen, was wir im platonischen Sinne schon immer wussten und waren. „Das Selbst soll man suchen und das Selbst soll man lieben“, wie es in der oben zitierten Upanishade heißt, „in ihm lösen sich alle Knoten des Herzens“. -
- 22 Das folgende Kapitel 4. gibt einen Einblick in die buddhistische, d.h. die nicht orthodoxe Lehre Indiens. Trotz aller Unterschiede erstreben Buddhismus und der Vedanta jedoch das selbe Ziel: die höchste Weisheit, in der Erkenntnis und Leben vollständig vereinigt sind.

4 Der Buddhismus 12

- 23 Von vielen Kennern wird behauptet, der Buddhismus ignoriere die Lehre von Gott, er verneine die Existenz der Seele und er sei keine Religion, sondern nur eine praktische Verhaltensanweisung zur Auflösung irdischer Verhaftungen ¹³. Damit scheint er dem Vedanta gänzlich zu widersprechen. Sein vermeintlicher Atheismus mag der Grund für seine Popularität in der westlichen Welt sein, während sich die uralte Lehre der Upanishaden bis heute kaum allgemeiner Bekanntheit erfreut.
- 24 Die einfachste Formel, auf die man den Gegensatz zwischen Vedantischer Tradition und Buddhismus bringen kann, bietet folgende Erklärung: Während der Vedanta sich allein auf das richtet, was im absoluten Sinne ist, konzentriert sich der Buddhismus auf das komplementäre Verfahren: der Erkennens dessen, was im absoluten Sinne nicht ist. Seine Methode ist die der Elimination. Doch beide Lehren beruhen auf der gleichen Überzeugung, dass Freiheit im metaphysischen Sinne allein in der Erkenntnis und nicht im autoritären Glauben liegt. Dieser Unterschied wird verständlich, wenn man auf ihre Methoden achtet: Wiederholt analysiert der Buddha die menschliche Konstitution und die physischen und mentalen Faktoren, die eine Person ausmachen. Und aus jeder Analyse folgt: „Das ist nicht mein Selbst!“ Was wir Person nennen, ist nichts als ein Prozess, dauernd wird sie nach kausalen Gesetzen zerstört und erneuert, und weder gibt es bleibendes Sein noch irgendetwas von der Art eines Selbst in der Welt.
- 25 Exemplarisch für diesen Sachverhalt steht in den buddhistischen Texten das alte aus den Veden bekannte Symbol des Wagens. Der Wagen mit allen Attributen entspricht dem, was wir im alltäglichen Sinne „unser Selbst“ nennen. Aber es gibt keinen Wagen unabhängig von seinen Teilen, die sich in ständiger Veränderung befinden. Und so kommt die buddhistische Betrachtung zu dem Ergebnis: Der

Wagen ist nichts als ein Name, nicht anders als die empirische Persönlichkeit eines Menschen.

- 26 Es gibt somit nichts, was wir mit unserem wahren Selbst identifizieren können. Damit ist aber nicht gesagt, es gäbe überhaupt kein Selbst, keinen Atman. Es gibt vielmehr entscheidende Passagen, wo wir nicht die im Buddhismus sonst gewohnte Formel finden, „das ist nicht mein Selbst“, sondern die positive: „Nimm Zuflucht zum Selbst!“, so wie der Buddha von sich sagt, dass er Zuflucht im Selbst gefunden habe, ¹⁴
- 27 Deshalb gibt es auch nur Unterschiede in der Betonung der einen indischen Tradition. Und wenn man von Buddha als Reformierender der Vedischen Tradition spricht, dann gilt das nur in einem strikt etymologischen Sinne: nicht im Sinne einer neuen Ordnung, sondern der Wiederherstellung einer alten, und dementsprechend beschreibt Buddha seine eigene Lehre (Dīghanikāya I, 22): „Ich habe den alten Weg wiederentdeckt, die alte Straße, die von den früheren Allerwachten gegangen wurde. (Fragen des Milinda und Saṃyutta Nikāya, II).
- 28 Und da er an anderen Orten die Brahmanen als jene pries, die den alten Weg erinnerten, der zu Brahman führt ¹⁵, kann kein Zweifel sein, dass der Buddha auf den alten engen Pfad anspielt, auf dem die Kenner Brahmanen aufgestiegen sind, um Freiheit zu erlangen.
- 29 Buddhas ging es also darum, die Wahrheit einer alten Doktrin wieder herzustellen. Für den Buddhismus wie für die Upanishaden gilt also, dass Erkenntnis nicht als Erwerb neuer Kenntnisse verstanden wird, sondern als Wiederentdeckung einer verborgenen und unbegrenzten Allwissenheit. Seinen bevorstehenden Tod ankündigend hinterlässt der Buddha die Botschaft: „Nehmt das Selbst (Atman) zu ihrer Leuchte, das Selbst (Atman) als einzige Zuflucht, das Gesetz (dharma) als Leuchte und einzige Zuflucht“ ¹⁶.

Die buddhistische Leuchte entspricht einer Upanischad ¹⁷, in der es heißt:

- 30 „wenn der aufgrund seines Selbst gebändigte Mensch wie im Licht einer Leuchte die So-heit Brahmas wahrnimmt, ungeboren, stetig, frei von allen anderen So-heiten, und Gott erkennt, dann ist er von allem Übel befreit.“
- 31 In einer anderen Upanishade heißt es: „Der Atman ist unser Licht, wenn alle anderen Lichter erloschen sind.“(Brihadaranyaka 4.3.1)
- 32 Wie in den Büchern der brahmanischen Tradition wird auch in buddhistischen Texten gefragt: „Mit welchem Selbst (kena atmana) erlangt man die Brahma Welt?“ Und die Antwort, mit der die übliche Formel des Erlangens wiedergegeben wird, endet in der Aussage: „mit dem Selbst des Brahmawerdens“ (brahma-bhutena atmana). Ebenso heißt es in den Upanishaden: „Es ist als Brahma, dass das Selbst zu Brahman zurückkehrt. Andere buddhistische Passagen unterscheiden das große Selbst, (mahatman), vom kleinen individuellen selbst, (alpatman), und vom ersteren heißt es, dass es des letzteren Richter sei. Und für die Differenz des absoluten gegenüber dem individuellen Selbst gibt es zahlreiche Nachweise ¹⁸. In ihnen erkennt man klar die Lehre der Upanishaden, dass Atman, das absolute Selbst, das allein und wahrhaft Geliebte sei, nicht anders als in der traditionellen indischen Lehre.
- 33 Jedenfalls zwingt uns die Logik anzuerkennen, dass alle buddhistischen Schriften ohne Ausnahme Selbsterkenntnis fordern und gleichzeitig klären, was nicht unser Selbst ist; und dass der Weg, um zu werden, was wir sind, eine vollständige Umwendung und Abwendung von unserem alltäglich individuellen Bewusstsein bedeutet. Die falsche Identifikation unseres Seins mit dem, was wir nicht sind, vielmehr nur glauben zu sein, gilt es aufzulösen und diese

Auflösung durch immer erneute Analysen dessen, was wir nicht sind, zu erhärten.

5 Der Sufismus

- 34 Der Sufismus, die mystische Bewegung des Islam, ist wenig bekannt. Ich habe deshalb Auszüge aus der Schrift eines Bekenners dieser Bewegung wiedergegeben, die aus historischen Gründen von Bedeutung ist. Durch seine Vermittlung wurde nicht nur der mystische Islam im 19. Jahrhundert in Europa bekannt, sondern zum ersten Mal auch die indische Lehre des Vedanta. Der Titel der Schrift lautet, Der Zusammenfluss zweier Meere.
- 35 Autor dieses Werkes ist der Urenkel des Mogulkaisers Akbar, Prinz Dara Shokuh (1615/1659), und mit dem "Zusammenfluss" ist die Vereinigung des mystischen Islams und des Vedanta gemeint. Die in persischer Sprache geschriebene Abhandlung ist der großartige Versuch, islamisches Sufitum und die Lehren des Vedanta zu vergleichen und auf ihre Übereinstimmung zu prüfen. Das Ergebnis war, dass beide Lehren in ihrer Substanz dasselbe sagen. Ein Jahr später, 1657, vollendete Darah Shokuh mit Hilfe indischer Gelehrter eine Übersetzung der Upanishaden ins Persische. Und durch diese Übersetzung wurden sie im Westen bekannt – allerdings erst zweihundert Jahre später, zu Beginn des 19. Jahrhundert, und in lateinischer Sprache (unter dem Titel Oupneek' hat, id est secretum) ¹⁹. Aus dieser Übersetzung schöpfte Schopenhauer seine Kenntnis indischen Denkens.
- 36 Über sich selbst schreibt Prinz Darah Shokuh: „Nach dem Empfang der Wahrheit der Wahrheiten und dem Studium der Geheimnisse und Feinheiten der wahren sufischen Überlieferung, und mit diesem unermesslichen Geschenk bedacht, entschloss er sich, auch die

Lehren der Einheitsbekenner Indiens kennenzulernen. Zu wiederholten Malen führte er Gespräche und viele Unterredungen mit einigen der Weisen dieses Volkes und seinen Heiligen, die mit nicht endender Askese, mit Scharfsinn und Verstehen den Gipfel der Mystik und Gottesweisheit erreicht hatten“. Das Ergebnis seiner Studien war, dass Darah Shokuh, „abgesehen von einigen sprachlichen Verschiedenheiten im Begreifen und in der Erkenntnis der Wahrheit, keinen Unterschied [der Lehren der Inder und der Sufis] gefunden [habe]“ 20

- 37 Die Schrift des persischen Prinzen beginnt mit einem Gedicht, das den erhabenen Akosmismus der sufischen und advaita-vedantischen Lehre bekennt:

Unglaube und Glaube, beide streben auf dem Weg zu Ihm,
Rufend: er ist der Eine und ohne Genossen.
Er ist kundgegeben in allem, und alles zeigt sich aus Ihm.
Er ist der Erste und Letzte, und nichts ist, außer ihm.
Nachbar, Gefährte und Mitreisender, alles ist Er,
in den Lumpen eines Bettlers, in den Gewändern von Königen, alles ist Er.
In der Versammlung der Trennung und im geheimen Gemach der Vereinigung.
Bei Gott, alles ist Er, und wahrlich bei Gott, alles ist Er.”

- 38 Sinn der zweiundzwanzig Kapitel umfassenden Schrift 21 Dara Shokus, Zusammenfluss zweier Meere, der die zitierten Verse entstammen, ist, die Einheit der islamischen und vedantischen Lehre zu erweisen. Im vorliegenden Zusammenhang berücksichtige ich nur die Kapitel, die einen Bezug zum Thema des Atman, des absoluten Selbst deutlich erkennen lassen.

5.1 Der Atman

- 39 Im fünften Kapitel der Dara Shokus Schrift heißt es über den Atman:
40 Es gibt zwei Arten des Geistes, den Geist und den Vater des Geistes, die in der Sprache der indischen Weisen atman und paramatman, [das höchste göttliche Selbst], genannt werden. Wenn das reine Sein

bestimmt und beschränkt wird, entweder auf der feinstofflichen Ebene oder auf der grobstofflichen, wird es ²² auf der feinstofflichen Geist oder atman genannt, auf der grobstofflichen Körper vergängliche Hülle. Das Wesen, das durch die Vor-Ewigkeit bestimmt wird, ist der höchste Geist, der mit dem Wesen aller Eigenschaften die Stufe der Einheit Gottes ist. Und das Wesen, in dem alle Geister enthalten sind, wird paramatman oder Vater des Geistes genannt. Symbolisch entsprechen das Wasser und die Welle des Wassers dem Körper und dem Geist, also der vergänglichen Hülle und atman. Die Ganzheit der Wellen ähnelt aufgrund ihrer Gesamtheit dem Vater des Geistes und dem paramatman, [d.h. dem höchsten göttlichen Selbst], während das Wasser, insofern es die Gegenwart des Seins versinnlicht, dem reinen [Sein] und dem Bewusstsein ähnelt.

5.2 Die Befreiung.

- 41 Auch was den Höhepunkt ²³ menschlichen Strebens betrifft, stimmen Islam und der Vedanta überein, in der Befreiung, d.h. im Aufgehen und Auflösen aller Bestimmungen im göttlichen Sein. Der entsprechende Koran-Vers lautet: „Wohlgefallen bei Allah ist besser als (alles) dies (hier). Das ist die große Glückseligkeit.“ (Koran, Sure 9, 72). Dara Shokuh hat den Freien, oder, wie er in indischer Diktion auch heißt, den Erwachten oder Erleuchteten, auf beeindruckende Weise beschrieben:
- 42 „Ein zu vollkommener Freiheit Gelangter (jivanmukta) ist derjenige, der die Erkenntnis Gottes, des Erhabenen, zu Lebzeiten erlangt, und der, indem er erlöst wird, sich befreit und der bereits in dieser Welt alle Dinge als eins sieht und erkennt und der weder sich selbst noch anderen gute und böse Handlungen, Taten und Verhaltensweisen zuordnet, sondern der sich selbst und die Gesamtheit des Daseins als

Anblick Gottes erkennt und auf allen Ebenen Gott als Kundgebung sieht. Er betrachtet außerdem das ganze (Weltall), brahmanda, was die edelmütigen Sufis Makrokosmos nennen, und das die universelle Form Gottes darstellt, gleichsam als dessen stofflichen Leib.”

- 43 Soweit die in den vorliegenden Kontext gehörenden Auszüge aus der persischen Schrift über den Zusammenfluss der Meere, der Vereinigung des Vedanta und des mystischen Islams, durch deren Vermittlung die indische Lehre zu Beginn des 19. Jahrhunderts die europäische Moderne erreichte.

6 Die Universalität der Transzendentalphilosophie

- 44 Mit der Entdeckung gemeinsamer Erkenntnisse in den großen Geistesstraditionen außerhalb Europas, die mit der Globalisierung philosophischer Erkenntnisse gerade erst beginnt, erweist sich die Legitimität des universalen Wahrheitsanspruchs der Transzendentalphilosophie. Im Unterschied zu Fichtes eigener Auffassung hält man es im Zeitalter historischer Relativierungen zwar für selbstverständlich, dass Philosophie als Kind ihrer Zeit nur als Antwort auf Fragen eines jeweiligen historischen Selbstverständnisses verstanden werden könne. Doch Fichte hat das anders gesehen. Philosophie ist Wissenschaftslehre, d.h. Theorie des Wissens. Das Wissen, nicht das Wissen von etwas, sondern das Wissen selbst als Wissen, ist universaler Natur. Mit dessen Erkenntnis beansprucht Fichtes Wissenstheorie grundsätzlich den Rang einer Universalwissenschaft, vergleichbar mit dem Anspruch von Logik und Mathematik. Damit knüpft Fichte unmittelbar an das ursprüngliche Anliegen platonischen Philosophierens an. Der von der Philosophie Kants und Fichtes untrennbare Anspruch auf

Universalität musste daher über kurz oder lang zu einer Begegnung mit den großen asiatischen Erkenntnistraditionen und ihrer Theorien des Wissens führen und damit auch zu einer sekundären Bestätigung ihres und des eigenen Universalitätsanspruches.

- 45 Mit der Entdeckung außereuropäischen Denkens zu Beginn des 19. Jahrhunderts stehen wir noch immer am Anfang schon eines zu dieser Zeit einsetzenden Globalisierungsprozesses philosophischer Erkenntnis, der bis heute nicht abgeschlossen ist. Mit der Vertiefung der Erkenntnisse asiatischen Denkens wird die Erkenntnis der universalen Strukturen des Wissens zu einem zentralen Thema werden. Eine Renaissance der Transzendentalphilosophie steht damit noch bevor.
-

NOTAS

1.H. DUMOULIN, *The History of Zen Buddhism*, Boston: Beacon Press, 1963. „educated Chinese of the early centuries found in Buddhism, as in Taoism und Confucianism, so full an expression of their own genius that these three teachings together came to be regarded as representative of the religious mind of China. Thus for the Buddhist terms they coined Chinese equivalents. The Primal nothingness (pen-wu) of Taoism prepared the way for the understanding of the Buddhist negativism of the Non-ego, the Void, nirvana. The Middle Way of Mahayanist philosophy was prefigured in the teaching of non-acting (wu wei). In their enlightenment (sambodhi) Buddhist grasped the Absolute, which classic Chinese thinkers had conceived as the Great One (tái-yi).“

2. Zu Meister Eckhart und Fichte siehe: E. v. BRACKEN, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg: Konrad Triltsch, 1943; neuerdings: K. CEMING, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt a.M.: Lang, 1999. Zu Plotin: M. BAUMGARTNER, „Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (1980), pp. 312-342.

3. Der erste, der auf die Gemeinsamkeit Fichteschen Denkens mit dem Vedanta aufmerksam gemacht hat, ist R. OTTO, *West-östliche Mystik*, München 1929 (2. erg. Auflage). Neuerdings: H.

GIRNDT, „Der Vedanta und die Transzendentalphilosophie“, in: C. BICKMANN, M. WIRTZ & H.-J. SCHEIDGEN (eds.) *Religion und Philosophie im Widerstreit?* Nordhausen: Traugott Bautz, 2008, pp. 701-716.

4. GA III/5, 46f.

5. Siehe u.a. Einleitung in die WL 1813, Nachschrift Halle, GA IV/6, 473.

6. „Gott selber unmittelbar ist im Ich; und er ist das Ich; und das Ich ist der gesuchte und unmittelbare Berührungspunkt seiner selbst und seines Existierens.“ GA II/9, 249-50.

7. Upanishade von upa = bei, nahe bei, ni = nieder, sad = sitzen des Schülers zu Füßen des geistlichen Lehrers, guru.

8. Ich zitiere im Folgenden frei und ohne Textwiederholungen, doch ohne Veränderungen des Sinnes nach einer neuen Übersetzung: Upanishaden, Die Geheimlehren der Inder, Düsseldorf/Köln : Diederichs, 1977. , im Folgenden: S. 76 f

9. Diederichs, 87-88

10. Upanishaden, hsg. Michael Günther, Diederichs, 1977, 76-77

11. Gaudapada lebte im 8. Jahrhundert, Shankara 788 - 820

12. Der Text über den Buddhismus ist dem ausgezeichneten Kenner der Materie A. K. Coomaraswamy und seinem umfangreichen Essay entnommen, *Hinduism and Buddhism*, 1st Edition, New York: The Philosophical Library, 1975. Alle Nummerierungen entstammen dieser Schrift, deren englische Ausführungen ich hier ohne Angabe von Zitaten gekürzt und frei ins Deutsche übersetzt wiedergebe. Eigene Ausführung hätten meine sprachlichen und buddhologischen Kenntnisse überfordert.

13. W. STEPHENS, *Legends of Indian Buddhism* (1911); und M.V. BHATTACHARYA, „Buddhism“, in: *The Cultural Heritage of India*, Calcutta: Belur Math, 1937.

14. 214, S. III, 143.

15. 165, S. IV. 117; Sn 184. In Ittivutta 28, 29 diejenigen, die diesem alten von Buddha gelehrt Weg folgen, heißen die Mahatmas.

16. 187, D. II.101, Sn 501

17. Svetasvatara Upanishad II, 15

18. 198 Anguttara Nikaya I, 57, 58, 149, 249, V 88, und Sutta-Nikaya 778 u. 913.

19. Erst über A. Schopenhauer und seinen Schüler P. Deussen wurden die Upanishaden weiteren Kreisen bekannt unter dem Titel: *Upanishaden. Die Geheimlehre des Veda*, (neu aufgelegt, Wiesbaden: Marix, 2007). Deussen zitiert Max Müller: „The number of Upanishads translated by Dârâ Shukoh amounts to 50; their number, as given in the Mahâvâkyamuktâvalî and in the Muktikâ-upanishad, is 108.“

20. Zitat Dara Shokuhs in : R. PIETSCH, Über die Innere Einheit von Sufitum und Vedanta/Prinzip Mohammad Dara Shoku: *Majma' al-Bahrain* (Der Zusammenfluß zweier Meere), Eingeleitet und übersetzt aus dem Persischen. Forschungsbeiträge der Geisteswissenschaftlichen Klasse, Schriften der Sudetendeutschen Akademie der

Wissenschaften und Künste, Bd. 23, München: Verlagshaus Sudetenland, 2002, S. 159-194.
Diese und alle folgenden Zitate aus der persischen Schrift nach Pietschens Übersetzung.

21. Sie tragen die Überschriften: *Die Elemente. Die Sinne. Geistigen Übungen. Eigenschaften Gottes. Eigenschaften des Geistes. Lebensodem. Die vier Welten. Der Ton und das Licht. Die Schau. Die Namen Gottes. Prophetentum und Heiligkeit.* Weiterhin wird behandelt: *Das Universum*, zu dem einige Unterkapitel gehören. Schließlich die Kapitel: *Himmel und Erde. Zwischenwelten, Auferstehung: Erlösung, Tag und Nacht und die Endlosigkeit der Zyklen.*

22. Verbessert aus Übersetzung „er“

23. R. PIETSCH, Über die Innere Einheit von Sufitum und Vedanta, 187.

RESÚMENES

In this paper the author argues for a real globalisation in philosophy in terms of conceiving and recognising the universality of transcendental philosophical knowledge. This universality can only be grasped by recovering and integrating the legacy of Oriental Philosophy in the tradition of transcendental philosophy. This proposal is based in the thesis, according to which Oriental philosophies, especially Advaita-Vedanta, Buddhism and Sufism, constitute the origins of the knowledge and/or wisdom western transcendental philosophy, especially Fichte, provides.

ÍNDICE

Keywords: Buddhism, Advaita-Vedanta, Sufism, transcendental philosophy

AUTOR

HELMUT GIRNDT

Universität Duisburg-Essen

Reseñas/Recensões

ACOSTA, E., *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit.*

Ulisses Razzante Vaccari

REFERÊNCIA

ACOSTA, E., *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*.

Amsterdam/New York: Rodopi, 2011, 302 pp., ISBN 9789042033924

- 1 Quem lê o título do recém-publicado livro de Emiliano Acosta – *Schiller versus Fichte* – pode logo imaginar tratar-se da chamada disputa das Horas, a *Horenstreit*, ocorrida entre Schiller e Fichte por volta da metade do ano de 1795. Esse, entretanto, não é propriamente o caso, pois Acosta nem investiga as causas da disputa nem lida diretamente com a chamada *Trieblehre*, a doutrina dos impulsos, que está na base dessa disputa. Do mesmo modo, não é objeto do livro de Acosta o texto que propriamente deu origem a essa disputa, o *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, de Fichte, e tampouco a correspondência trocada por esses dois autores por ocasião da

recusa de Schiller em publicar o texto de Fichte. Procurando, pelo contrário, defender o caráter irreduzivelmente antagônico dos dois autores, aquilo que veio à tona na disputa, Acosta realiza antes uma reconstituição da sistematicidade dos pensamentos tanto de Schiller como de Fichte, oferecendo ao leitor uma interpretação alternativa à usual, que ele próprio chama de “tese da influência”, a *Einflussthese*.

- 2 Em que consiste essa tese? Defendida principalmente por Xavier Léon e H.-G. Pott, essa tese, segundo Acosta, sustenta que as *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, publicada por Schiller ao longo dos anos de 1794-5 na revista *As Horas (Die Horen)*, teriam sido fortemente influenciadas – senão mesmo causadas, no sentido forte do termo – pelo pensamento de Fichte, em especial pelo texto *Algumas preleções sobre a destinação dos sábios (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)* e pela *Fundação a toda Doutrina-da-ciência (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*. Um dos argumentos de que haveria uma forte influência de Fichte sobre Schiller nesse período é aquele que aponta não apenas para o uso que este faz em sua obra da terminologia fichtiana, mas também para uma confissão do próprio Schiller numa famosa carta a Körner de 29 de dezembro de 1794 (que Acosta faz questão de situar logo no primeiro parágrafo de seu livro). Segundo essa confissão de Schiller, em sua obra, isto é, nas *Cartas estéticas*, “tudo gira em torno do conceito de ação recíproca [*Wechselwirkung*] entre o absoluto e o finito, em torno dos conceitos de liberdade e de tempo, de força de ação e paixão” (1).
- 3 Ora, esse conceito a que Schiller se refere aqui – o conceito de ação recíproca –, que em suas palavras constituiria o núcleo de todo o seu trabalho desse período, era um conceito central da *Fundação a toda Doutrina-da-ciência* de Fichte. Na décima segunda carta de *A educação estética da humanidade*, o próprio Schiller reconhece, uma vez mais, ter tomado esse conceito justamente dessa obra de Fichte: “Esse

conceito de ação recíproca, e toda importância do mesmo, encontra-se excelentemente exposto na *Fundação a Toda Doutrina da Ciência*, de Fichte, Leipzig, 1794”¹. São nesses dados, segundo Acosta explícitos apenas aparentemente, que a chamada teoria da influência alega encontrar o material suficiente para defender a tese de que o pensamento de Schiller – segundo ela assistemático por excelência – carece de autonomia, podendo ser reduzido às linhas gerais da *Doutrina-da-ciência* de Fichte. Como procura mostrar Emiliano Acosta, esse tipo de interpretação baseia-se numa concepção causal da história da filosofia, que a toma como “um *continuum* temático” (2), isto é, como se fosse possível derivar logicamente os fatos a partir de um único princípio, que desde sempre é tomado como pressuposto. Em outros termos, não seria uma interpretação inteiramente isenta, que concedesse ao seu objeto de investigação toda a sua liberdade própria.

- 4 Pelo contrário, desde o começo de seu livro Emiliano Acosta procura deixar claro que sua interpretação pretende ser uma alternativa a essa via da causalidade. Ao invés de procurar enxergar a relação entre os dois autores pela ótica da influência – o que não deixa outra alternativa a não ser reduzir o pensamento de Schiller ao de Fichte – Acosta focaliza sua leitura no elemento deixado de lado pelas interpretações tradicionais: na *diferença* irreduzível entre ambos, que culminou na disputa das Horas. Nesse sentido, o livro em questão, segundo seu autor, procura seguir à risca o preceito platônico segundo o qual é preciso “proteger-se contra as semelhanças”, pois, como dizia o filósofo grego, esse terreno constitui “um solo particularmente escorregadio” (1).
- 5 Portanto, é o foco nas diferenças que permitirá ao autor e ao leitor compreenderem que Schiller e Fichte não podem ser reduzidos um ao outro, que eles não possuem pontos de contato comuns,

justamente porque cada qual possui um ponto de partida absolutamente diferente do outro. Enquanto Fichte baseia sua filosofia inteiramente no princípio da unidade, a marca predominante do pensamento de Schiller é a dualidade. Em meio a essa diferença irreduzível, na medida em que um procura impor seu pensamento como uma totalidade de sentido (*Sinn-Totalität*), o outro deve ser necessariamente excluído. Não existe, nesse caso, possibilidade de convivência num e mesmo terreno, de modo que aquilo que pauta a relação entre Schiller e Fichte não é mais o esquema da causalidade, mas, antes, o da antinomia, no sentido kantiano do termo. Conservando o caráter contraditório da disputa e não procurando reduzi-la a um dos lados apenas, a relação antinômica entre as duas totalidades de sentido é compreendida no sentido do termo grego ἀγών, isto é, da luta, da disputa ou conflito. Enveredando pelo mesmo caminho já trilhado por autores tais como H. Boeder, G. Deleuze, F. Guattari e K.-E. Kaehler, o livro de Acosta toma para si o preceito segundo o qual a história da filosofia não pode ser reduzida a uma história da identidade. Pelo contrário, tal como diria um desses autores, ela seria antes a história “da rivalidade dos homens livres, um atletismo generalizado: o agôn” (42). Nesse sentido, a história da filosofia não é vista como uma dedução lógica dos fatos a partir de um princípio pressuposto desde sempre, mas a partir da capacidade dos sistemas filosóficos de “se colocarem inevitavelmente em crise” (ibid.).

- 6 Com isso, o autor atinge o núcleo da tese da influência, isto é, o método causal de historiografia da filosofia. Pois, ao centrar sua leitura na capacidade que os sistemas filosóficos possuem de se porem em crise, o motor da história da filosofia deixa de ser o princípio da influência e da identidade. No mesmo sentido, as *Cartas sobre a educação estética do homem* deixam de ser vistas como *causadas*

pela filosofia de Fichte, mas em toda a sua sistematicidade e autonomia próprias: “ao invés de uma relação ‘causa-efeito’, vê-se surgir uma tensão, isto é, uma oposição entre duas constelações autônomas de sentido” (45). Não por acaso, isso é feito mostrando-se que o conceito de ação recíproca utilizado por Schiller tem um sentido próprio em sua obra; que ele não obedece às mesmas leis sob as quais está submetida a determinação recíproca na *Doutrina-da-ciência*. Nas palavras de Acosta:

Por isso, contra a tese da influência deve ser mostrado não apenas que as *Cartas estéticas* são conceitualmente autônomas, isto é, que seus conceitos podem ser compreendidos sem o recurso à GWL [*Grundlage der gesamte Wissenschaftslehre*], mas também que o conceito de ação recíproca possui um significado próprio e uma função no interior das *Cartas estéticas*, que se opõem desse modo à concepção fichtiana de ação recíproca, de modo que o reconhecimento da validade do conceito schilleriano traz consigo inevitavelmente a supressão do conceito fichteano. (50)

- 7 Em que sentido então deve ser compreendido o conceito schilleriano de ação recíproca, de modo a restaurar a independência de seu pensamento em relação à *Doutrina-da-ciência*? Entendido, no caso de Schiller, como estreitamente ligado à ideia da *Person in der Zeit*, isto é, não apenas pertencente ao elemento inteligível, mas também ao sensível, o conceito de ação recíproca é “um resultado necessário de todo o caminho [...] enveredado pela reflexão schilleriana” (52). Pois a preocupação de Schiller em sua obra é justamente pensar como o elemento estético se torna capaz de restaurar a totalidade perdida do homem, totalidade essa que pode ser compreendida como a perfeita medida ou como uma harmonia entre o racional e o sensível. Na medida em que se trata de um elemento por meio do qual o racional e o sensível se *limitam* mutuamente, a ação recíproca permitirá pensar um e outro harmônica e simultaneamente, sem incorrer no erro do intelectualismo, que cria para o homem um mundo inteligível “em que ele, como ser sensível-racional, não pode habitar” (71).

- 8 É por esse motivo que o sentido que Schiller dá à ação recíproca difere absolutamente daquele de Fichte. Enquanto para Schiller a ação recíproca não permite ao filósofo ultrapassar a dualidade ‘pessoa-estado’, essencial para sua concepção de beleza, para Fichte, pelo contrário, esse “ultrapassamento (ou dissolução) dessa dualidade (e de toda dualidade) na unidade absoluta do eu” é o “elemento fundamental na exposição dos princípios da GWL” (191). Assim, essa comparação entre os dois usos da ação recíproca pode ser definida como uma “comparação entre dois modos incompatíveis de ação recíproca: um cuja finalidade é o equilíbrio entre os opostos e no qual não há nenhuma diferença fundamental entre ambos (Schiller) e um outro cuja finalidade [...] é a superação da dualidade causada pela ação recíproca por meio da submissão teórica e prática do não-eu ao eu” (190).
- 9 O livro de Acosta, portanto, embora se baseie em uma concepção já existente da história da filosofia, apresenta a difícil relação entre Schiller e Fichte de um modo particularmente novo, não temendo afirmar justamente o contrário daquilo que se tornou costume nas interpretações tradicionais. Nesse sentido, seria ainda preciso salientar que, apesar de toda proximidade, seu trabalho se difere também do de Dorothea Wildenburg, para quem a diferença entre Schiller e Fichte baseou-se sobretudo numa falha de comunicação. Para Acosta, afinal, isso apontaria de algum modo para a possibilidade de redução do pensamento de um ao do outro, dado que as diferenças entre um e outro poderiam ser resolvidas se se resolvesse o problema da comunicação entre ambos. Para Acosta, porém, como se viu, as diferenças entre Schiller e Fichte não podem ser reduzidas de nenhum modo, justamente porque são dois sistemas completamente autônomos. Segundo sua concepção, nenhuma linguagem seria capaz de resolver as discordâncias absolutas que

reinam entre esses dois autores, pois, fazê-lo, significaria justamente interromper o funcionamento do motor da história da filosofia.

NOTAS

1. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1989, p.67-8 (trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki).

AUTORES

ULISSES RAZZANTE VACCARI

Universidade de São Paulo

TURRÓ, S., *Fichte. De la Consciència a l'Absolut*

Edgar Maragat

REFERENCIA

TURRÓ, S., *Fichte. De la Consciència a l'Absolut*, Badalona (Barcelona): Òmicron, 2011, 274 pp., ISBN 9788492544981

- 1 Ha escrito el profesor Turró una introducción a la filosofía de J. G. Fichte para iniciados y legos. No hay muchas obras, ni en catalán ni en castellano, con las que comparar la suya. Los tres elementos distintivos de su monografía, los más notables, son, primero, una atención indivisa al conjunto de la producción de Fichte (publicada o póstuma, científica o popular, tanto a la que se ocupa de la fundamentación de la conciencia y el saber como a la que trata de las costumbres, la economía, la política); segundo, la decisión de *extirpar* a Fichte del *Bildungsroman* del Idealismo Alemán; y, tercero, la tenacidad con que se le cede la palabra al filósofo para que se explique “por sí mismo”. En todo caso, ningún precedente ensombrece los logros de este intento. La erudición, ecuanimidad y elocuencia de Turró producen un texto fluido, bien armado, bien organizado, muy informativo, útil para estudiantes, para historiadores y para filósofos profesionales. Me atrevo a decir que el

desaparecido profesor Valls Plana, a quien está dedicado el libro, de grado hubiera reconocido su magisterio en este resultado.

- 2 Las tres caras de la metodología del ensayo a las que me refiero –la presentación unitaria de *toda* la obra, el desplazamiento de Schelling y Hegel, no tanto de Kant, a un borroso trasfondo del desarrollo del pensamiento de Fichte, el sinnúmero de citas– sirven a una intención apologética. Trata Turró de librar a su filósofo de la estimación de una mera figura crepuscular, “subalterna”, de transición, que ha sido habitual: como epígono de Kant o, acaso, como precursor de Hegel.
- 3 El propósito está sobradamente justificado. El panorama de estudios fichteanos con el que la obra se remata (ocurrencia ésta encomiable, servicial y digna de imitación) proporciona una justificación indirecta, pues lo componen exclusivamente referencias a estudios alemanes, italianos y franceses (excepción hecha de un libro de J. Cruz y otro de B. Navarro). La insinuación viene a ser que, entre nosotros, Fichte está aún por descubrir y aquilatar. La directa la aportan las méritos filosóficos del autor del *Basamento de toda la Doctrina de la Ciencia*: los adquiridos tratando de emancipar a la ‘filosofía crítica’ de sus ambigüedades metafísicas o dogmáticas, tratando de proporcionar el concepto adecuado de acción *in fieri* (el concepto, en fin, de causa primera, una causa cuya mera posibilidad Kant tachó en la primera *Crítica* de incomprensible), elevando la acción a *Prinzip* de la filosofía, supeditando a ella el concepto mismo de ‘ser’ (un movimiento que será determinante de la historia de la filosofía posterior, de sus muchos voluntarismos y pragmatismos), secularizando el descubrimiento de la libertad que Kant había ligado a la conciencia introspectiva de una ley moral inscrita en el corazón y, por cierto, secularizándolo a base de vincular el reconocimiento de la propia libertad al de otras libertades (dicho de otro modo, la subjetividad agente a lo que hoy es denominado ‘intersubjetividad’).

- 4 Pero aun cuando esté justificado ese deseo, ¿es la metodología, es la exposición de la filosofía de Fichte fuera de la trama que forman las discusiones sobre la filosofía trascendental con o de Schelling y Hegel, a vueltas con y a costa de Kant, un medio eficaz para la vindicación que se busca? Turró piensa que sí (las inspiraciones filosóficas del devenir de Fichte que él destaca son, sobre todo, las iniciales –Kant, Reinhold, Schulze, Schiller– y luego la ‘polémica sobre el ateísmo’ y el papel en torno a ella de Jacobi). Otros estudiosos del periodo opinan que no. ¿Por qué piensa Turró lo contrario? Dos razones se nos ofrecen en la obra. Por un lado, el entusiasmo que supuestamente tendría que despertar, entonces y ahora, un sistema que permanece dentro de los límites de una exploración de la conciencia de tenor trascendental, que parte del hecho de la conciencia, el hecho del auto-reconocimiento y el hecho del dato sensible (cf. pp. 63, 74, 82, 146, 163). Y, por otro lado, la atribución en la página 14 de una divina inmortalidad, de la inmarcesible actualidad de la *philosophia perennis*, al pensamiento de Fichte (que algún lector relacionará con la negación ‘idealista’ del tiempo; cf. pp. 108 y 217). Son estos principios interpretativos los que explican la fotografía plana, quemada, que en el texto asoma, de Schelling, el filósofo de la identidad (cf. pp. 132 s.), quien queda rebajado a divulgador o discípulo de Fichte, y Hegel, el idealista absoluto (cf. pp. 47, 162, 211).
- 5 Sin embargo, el profesor Turró piensa también que el interés de la publicación procede de que la obra de Fichte se inserta en una tradición “de la que formamos parte” y sin la cual “no se puede entender nada de lo que somos” (es más, llama la atención en una ocasión sobre la conciencia que tuvo el propio Fichte del carácter “dialéctico”, por “separación de oposiciones”, por contraposición a alternativas, de la exposición científica; p. 47). Por eso, y a la vista

del éxito al que, por pericia, conocimiento, talento y experiencia, conduce la empresa de redactar un *Fichte par lui-même*, se suscita en uno el deseo de que, algún día, él mismo se proponga sumar a esta exposición, con el objeto de una leve corrección, un proporcional *Fichte im Kontext* o, incluso, un personal *Von Kant bis Hegel* (o, mejor aún, *Von Kant bis Schelling*).

AUTORES

EDGAR MARAGUAT

Universitat de València