

13 | 2017

Verano/Verão 2016

Emiliano Acosta (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/693>

DOI: 10.4000/ref.693

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 13 | 2017, « Verano/Verão 2016 » [En línea], Publicado el 14 marzo 2017, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/693> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.693>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

El presente número continua la tarea iniciada en el número anterior de publicar una selección de las conferencias y ponencias del IV Congreso Internacional ALEF (Buenos Aires, septiembre de 2016). Esta selección ha resultado de la evaluación de las contribuciones. Los artículos que aquí y en el número anterior se ofrecen son una versión de las intervenciones correspondientes mejorada a partir de los comentarios de los evaluadores y del trabajo de edición. Ambos números son una parte del trabajo en conjunto de nuestra revista junto con el Grupo de Idealismo Alemán de la Universidad de Buenos Aires, el cual por su parte publicará la totalidad de las intervenciones en formato de actas.

El presente número lo inician los artículos de Thomas-Fogiel y Asmuth sobre el estatuto y la consistencia historiográfica y conceptual del así llamado nuevo materialismo, nuevo realismo o realismo especulativo a la luz de las concepciones de idealismo, materialismo y realismo de Kant y Fichte.

Tomando como base el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794/95) Thomas-Fogiel ofrece un claro análisis de los modos en que Fichte define las distintas formas que tanto idealismo como realismo adoptan en su intento de llevar la realidad de la experiencia consciente al concepto (cuantitativo, cualitativo y abstracto). Su análisis busca mostrar en qué medida el nuevo realismo (especialmente el de Meillassoux) falla en su apropiación de la filosofía kantiana y post-kantiana principalmente por querer establecer un nexo conceptual entre idealismo y subjetivismo, el cual ignora que de lo que se trata tanto en Fichte como en Kant es de la idealidad del discurso filosófico en sí. El artículo de Asmuth examina el diagnóstico y análisis de dos de las más prominentes figuras del nuevo realismo o realismo especulativo: Meillassoux y Brassier. Asmuth coincide con Thomas-Fogiel en que la crítica del nuevo realismo al idealismo trascendental se sustenta en una lectura errónea de esta filosofía. Asmuth pone en evidencia el carácter selectivo de esta lectura por medio de una comparación de las filosofías de Kant y Fichte con los argumentos esgrimidos por esta nueva corriente de la filosofía contemporánea. Asmuth muestra además que la filosofía de Fichte ofrece soluciones a los problemas que el nuevo realismo cree irresueltos.

Este grupo de artículos es seguido por otros tres focalizados en cuestiones particulares de la filosofía de Fichte y de la recepción de la misma tanto inmediata como contemporánea. Klotz explora los puntos de contacto entre la *Ciencia de la lógica* de Hegel y las lecciones de Fichte de 1812 sobre la relación entre lógica y filosofía real. Según Klotz la clave para un análisis comparativo de los proyectos de Hegel y Fichte en estos años se halla en las

concepciones que ambos filósofos ofrecen de concepto y autoconsciencia. Se trata de un estudio comparativo de carácter sistemático antes que historiográfico, dado que, como sostiene Klotz, no es posible demostrar que Fichte haya tenido en cuenta este trabajo de Hegel ni viceversa. Por su parte, Ferraguto presenta un estudio de la confrontación entre Fichte y el realismo racional de Bardili y Reinhold. Este estudio se concentra en las nociones de “fe” e “impulso en el ser” tal como son desarrolladas en las versiones de la doctrina de la ciencia de los años 1804, 1805 y 1807. Por último, Schwember Augier discute la interpretación contemporánea que ve en la teoría del derecho y en la economía política de Fichte rasgos hobbesianos. Schwember muestra de manera convincente los problemas de una integración satisfactoria de la teoría de la propiedad, la racionalidad económica y la teoría de la economía en la obra de Fichte.

Junto con estas cinco contribuciones el presente número incluye una crónica del ya mencionado IV Congreso Internacional ALEF –por la posibilidad de su publicación agradezco a la revista *Ideas*–, y dos reseñas bibliográficas: sobre el libro de Diogo Ferrer acerca de la incompletitud del sistema fichteano y sobre el recientemente publicado *Cambridge Companion to Fichte*.

Etterbeek, 13 de marzo de 2017

ÍNDICE

Artículos/Artigos

»Ich suchte, und fiel stets tiefer in das Labyrinth« Fichte und der Faden der Ariadne

Christoph Asmuth

Le labyrinthe de l'idéalisme: Scepticisme, réalisme et idéalisme dans l'élaboration de la « Doctrine de la science » de 1794

Isabelle Thomas-Fogiel

Autoconsciência e conceito no pensamento tardio de Fichte e na Lógica de Hegel

Christian Klotz

A confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili.

Perspectivas práticas

Federico Ferraguto

Valor, racionalidad y justicia conmutativa en El Estado comercial cerrado de Fichte

Felipe Schwember Augier

Reseñas/Recensões

Ferrer, Diogo, O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804

Luis Fellipe Garcia

James, David & Zöller, Günter (eds.) The Cambridge Companion to Fichte

Emiliano Acosta

IV Congreso Internacional ALEF: "Fichte en el laberinto del idealismo"

Mariano Gaudio

Artículos/Artigos

»Ich suchte, und fiel stets tiefer in das Labyrinth« Fichte und der Faden der Ariadne

Christoph Asmuth

Philosophie-Geschichte

Die Innen- und die Außenwelt,
die warn mal eine Einheit.
Das sah ein Philosoph, der drang
erregt auf Klar- und Reinheit.
Die Innenwelt,
dadurch erschreckt,
versteckte sich in dem Subjekt.
Als dies die Außenwelt entdeckte,
verkroch sie sich in dem Objekte.
Der Philosoph sah dies erfreut:
indem er diesen Zwiespalt schuf,
erwarb er sich für alle Zeit
den Daseinszweck und den Beruf.

Robert Gernhardt, Wörtersee, Frankfurt 1981

1 Der neue Realismus – verloren im Labyrinth

- ¹ In den letzten Jahren etablierte sich eine Diskussion um den sogenannten Neuen oder sogar spekulativen Realismus, eine Diskussion, die tatsächlich labyrinthische Züge aufweist. ¹ Dies ist nicht nur der schon ganz gewöhnlichen Attitüde geschuldet, der zufolge eine Theorie, wenn sie neu ist, zugleich die ganze neuere Geschichte der Philosophie von Grund auf zum Einsturz zu bringen verspricht. Zieht man diese großsprecherische Formel, die der gegenwärtigen Werbe- und Aufmerksamkeitskultur entspringt, einmal ab und ignoriert sie vorläufig, so muss allein das Adjektiv »neu« überraschen. Neu scheint immer besser als alt. Aber dafür gibt es bekanntlich

gar keine Gründe. Was kann an einem Realismus überhaupt neu sein? Als erwachsener Philosoph denkt man eigentlich, dass alle Spielarten realistischer Philosophie bekannt und hinreichend durchgekaut sein dürften. Die Karten des Realismus sind längst ausgereizt und liegen auf dem Tisch. Als Mitspieler weiß man, welche Karten der Gegner spielen kann. Verwirrenderweise ist der neue Realismus offenkundig alt.

- 2 Das bedeutet zunächst nicht, dass dessen Argumentation unzutreffend, sondern nur – dass sie längst bekannt ist. Wir sind neugierig, also gehen wir einen Schritt weiter ins Labyrinth. Im vergangenen 20. Jahrhundert ist viel über den Realismus debattiert worden. Es schien ein Privileg der analytischen Strömung zu sein – dieser Gemeinplatz sei mir erlaubt –, den Realismus in den verschiedensten Varianten für sich zu okkupieren. Auf der anderen Seite standen kontinental informierte, bisweilen analytisch transformierte oder gar sprachphilosophisch adoptierte postmoderne Konstruktivisten, welche die Rolle der Sprache bei der Erkenntnis hervorhoben und behaupteten, nicht nur formal, sondern auch inhaltlich sei die Sprache prävalent gegenüber ihren Objekten. Objekt könne nur sein, was sich in der Sprache als Objekt zeige und durch die Sprache als Objekt konstituiert werde. Das ist kein Realismus mehr, sondern postmoderner Konstruktivismus. Der Gegensatz ist mittlerweile ausgelaugt und zusammengefallen wie Soufflé. Es ist nichts geblieben als heiße Luft. Nun treten plötzlich Neue Realisten auf. Sie setzen sich polemisch von der Postmoderne ab, deren Theorien sie verachten und scharf kritisieren. Aber auch mit empirisch analytischen Tradition wollen sie brechen. Deshalb nennen sie sich oft auch »spekulative Realisten«. Ihr Ziel ist es den alten »metaphysischen« Realismus zu beerben.
- 3 Die neuen Realisten verfügen über gut ausgebildete Verdauungsorgane. In der Philosophie der Neuzeit gibt es kaum eine Position, der sie sich nicht affirmativ oder polemisch zugewendet hätten. An einer vorgerückten Stelle ihres Speiseplans stehen Kant, und bei einigen Autoren noch höher: Fichte! Plötzlich wird uns klar, dass wir unvorsichtig waren. Denn wir stehen nun mitten im Labyrinth und wissen keinen Ausweg mehr. Kant und Fichte als Vorläufer des postmodernen Konstruktivismus! Konstruktivismus als transzendentaler Idealismus? Eine Wendung zu viel im Labyrinth und wir habe die Orientierung verloren.
- 4 Ein Vordenker des Neuen Realismus ist Quentin Meillassoux, ein französischer Autor mit Wurzeln bei Bernard Bourgeois und Alain Badiou. Seine Kritik gilt zuerst dem von ihm sog. Korrelationismus. Damit bezeichnet er jene die Moderne kennzeichnende Theorie, derzufolge das Subjektive nicht ohne das Objektive, das Objektive nicht ohne das Subjektive zu denken sei. Das Verhältnis von Denken und Sein sei in ein Wechselverhältnis überführt

worden, dass es nun unmöglich mache, eine Seite des Verhältnisses als selbständig aufzufassen. Das betrifft natürlich zunächst vor allem das Objekt oder das Sein, das seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit verloren habe. Nach Kant habe die Wirklichkeit ihre Existenz außer uns eingebüßt. Das Für-uns bleibe für die Moderne die einzig mögliche Form, Erkenntnis zu rekonstruieren. Meillassoux schreibt: »Der Korrelationismus besteht in der Zurückweisung aller Versuche, die Sphären der Subjektivität und der Objektivität unabhängig voneinander zu denken. Man muss nicht nur behaupten, dass wir niemals einen Gegenstand ›an sich‹, unabhängig von seiner Beziehung zum Subjekt, begreifen können, sondern auch, dass wir niemals ein Subjekt erfassen können, das nicht immer schon in Beziehung zu einem Gegenstand steht. Wenn man das Argument ›korrelationeller Zirkel« nennen will, demzufolge man nicht den Anspruch erheben kann, das Ansich zu denken, ohne in einen *circulus vitiosus* zu geraten und ohne sich sogleich selbst zu widersprechen, dann könnte man ›korrelationeller Tanzschritt« die andere Denkfigur nennen, an die sich die Philosophen so sehr gewöhnt haben: Jene Figur, die man so häufig in zeitgenössischen Werken findet und die besagt, dass es naiv sei, das Subjekt und das Objekt wie zwei Seiende zu denken, die für sich bestehen könnten und zu denen ferner die Beziehung, die sie untereinander unterhalten, noch hinzukommt. Im Gegenteil, die Beziehung ist in gewisser Weise primär: Die Welt hat Sinn nur, weil sie mir als Welt erscheint, und das Ich hat seinen Sinn als Ich nur, weil es der Welt gegenübersteht und sich ihm die Welt enthüllt [...]«.

- 5 Meillassoux spitzt seine Kritik zu, indem er an einem Beispiel zeigen will, dass aus Kants Theorie und allen seinen Nachfolgern bis in die Postmoderne hinein absurde Konsequenzen folgen. Er bezeichnet seinen Kritikpunkt als ›Anzestralität«. Gemeint ist damit der gesamte Bereich von Phänomenen, die aus einer Zeit stammen, in der es den Menschen noch nicht gab. Meillassoux zufolge könne die Transzendentalphilosophie nicht erklären, welchen ontologischen Status diesem Objektbereich zukommt. Der Korrelationalismus führe zu der paradoxen Situation, dass die ›Archifossilien« kein Sein haben, bevor sie von uns erkannt würden. Dies ist ein altbekanntes Argument gegen den Idealismus, das bei Meillassoux mit szientifischer Emphase vorgetragen und gegen Kant gewendet wird. Es ist verwirrend, wenn man bemerkt, wie frei von jedem Zweifel eine solche Ansicht vorgetragen wird. Kant selbst hatte ja schließlich bereits 1755 seine *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* veröffentlicht. Sollte Kant vergessen haben, was er einst selbst geschrieben und was ihm große wissenschaftliche Anerkennung eingebracht hatte? Kant schreibt dort: »Ich nehme an: daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen, bestehen, im Anfange aller Dinge, in ihren elementarischen Grundstoff

aufgelöst, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildete Körper herumlaufen. Dieser Zustand der Natur, wenn man ihn auch ohne Absicht auf ein System an und für sich selbst betrachtet, scheint nur der einfachste zu sein, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte sich noch nichts gebildet. Die Zusammensetzung von einander abstehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemäßigte Entfernung, ihre Gestalt, die aus dem Gleichgewichte der versammelten Materie entspringt, sind ein späterer Zustand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung gränzte, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist.« (AA I, 263) Sollte Kant seine eigenen Beschäftigungen mit anzeustralen Gegenstandsbereichen vergessen haben, als er die Transzendentalphilosophie seiner *Kritik der reinen Vernunft* entwickelte?

- 6 Eine ähnliche Reaktion findet sich bei Paul Boghassian inbezug auf Bruno Latour: »Als französische Wissenschaftler nach einer Untersuchung der Mumie von Ramses II. (der 1213 vor Christus starb) zu dem Ergebnis kamen, Ramses sei wahrscheinlich an Tuberkulose gestorben, bestritt Latour, dass so etwas möglich sei: ›Wie konnte er an einem Bazillus sterben, der 1882 von Robert Koch entdeckt wurde?‹ Er merkte an, dass die Behauptung, Ramses sei an Tuberkulose gestorben, genauso anachronistisch wäre wie die, er sei im Maschinengewehrfeuer umgekommen. In Latours verwegenen Worten: ›Vor Koch hatte der Bazillus keine wirkliche Existenz.«. ²
- 7 Bei Meillassoux und anderen Autoren treten einige Elemente zusammen, die gerne von Realisten, seien diese neu oder alt, gegen Kant vorgebracht werden.
 1. Kant sei Subjektivist, jede Wahrheit bestehe nur in Bezug auf das Subjekt und sei folglich subjektiv.
 2. Das Subjekt der Transzendentalphilosophie sei, endlich, individuell und potentiell verkörpert.
 3. Die Kritik der reinen Vernunft sei Erkenntnistheorie, und zwar eine subjektiv-idealistische Spielart, bei der es darum gehe, das Zustandekommen menschlicher Erkenntnis zu erklären.
 4. Notgedrungen führe diese Theorie zu einem subjektiven Idealismus, der die Existenz einer erfahrungsunabhängigen Außenwelt in ontologischer Hinsicht leugnen müsse.
- 8 Bei Kant liest man aber ganz das Gegenteil:
 1. Kant wird nicht müde zu betonen, dass es ihm um objektive Erkenntnis geht. Er beschreibt die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis, um die Objektivität wissenschaftlicher Aussagen gegen die Ansprüche einer transzendenten

Metaphysik abzusichern.

2. Das Subjekt der Transzendentalphilosophie ist endlich, aber keineswegs individuell, sondern anumerisch, es ist die leerste Vorstellung, der Ein- oder Vielzahl unfähig. Darum hat der oft gebrauchte Ausdruck ›intersubjektiv‹ für die Transzendentalphilosophie gebraucht etwas Schiefes an sich. Die Idee, das transzendente Subjekt müsse zumindest der Möglichkeit nach in Raum und Körper situiert sein, folgt einer wichtigen Einsicht Merleau-Pontys. Allerdings ist sie bezogen auf das transzendente Subjekt fehl am Platze. Sie betrifft vielmehr die empirische Existenz in ihrer Beziehung zu allgemeinen wissenschaftlichen Aussagen, eine empirische Existenz, die, wenn man so will, für diese Existenz von größerem Gewicht sein mag, als die Abstraktion wissenschaftlicher Aussagen. Zwar ist es schwer, sich eine vom Körper abgetrennte Intelligenz vorzustellen, etwa einen körperlosen Engel.³ Aber tatsächlich machen wir das eigentlich – vielleicht unbewusst – ganz häufig, z. B. wenn wir von der Scientific Community reden.
 3. Es ist äußerst schwierig, von der *Kritik der reinen Vernunft* aus, Kant eine Erkenntnistheorie zuzusprechen. Es handelt sich eher um eine minimalistische methodisch gewendete Wissenschaftstheorie, die nur an ihren Grenzen Schnittmengen mit der Erkenntnistheorie hat. Darum spricht Kant in der reinen Vernunft beispielsweise nicht von dem Apparat unseres Sinnesorgane, sondern von der Sinnlichkeit.
 4. Die Etikettierung der *Kritik der reinen Vernunft* widerspricht eklatant der von Kant selbst propagierten Gleichsetzung von transzendentelem Idealismus und empirischem Realismus, die Kant in der und durch die Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* explizit als bewiesen erachtet
- 9 Bei Meillassoux führt das Programm zu einem ›postmodernen‹ Ergebnis, dass nämlich alles kontingent sei. Es existiere nur Kontingenz, eine These, die neuerdings auch Markus Gabriel aufgenommen hat. Der stößt in dasselbe Horn: »Vielleicht stehen wir hier gerade an der Schwelle zu einem Paradigmenwechsel. Es gibt eine Gruppe von Philosophen vor allem in den USA, aber auch hier zu Lande, in Italien und Frankreich, die argumentieren, dass wir notwendig einen Zugang zu den Dingen an sich haben müssen. An die Kantthese in ihrer traditionellen Form glaubt eigentlich niemand mehr. Ich denke zum Beispiel, dass es Farben an sich gibt, nicht nur in unserer Wahrnehmung. ... Man muss unterscheiden, ob es Farbwahrnehmungen gäbe, wenn niemand sie hätte (natürlich nicht!), und ob es Farben gäbe, wenn niemand sie wahrnähme (natürlich schon!)«⁴
- 10 Noch weiter führt uns Ray Brassier in das Labyrinth des Realismus. Sein Feindbild sind, stärker als bei Meillassoux, die Arbeiten von Bruno Latour, einem weithin bekannten postmodernen Wissenschaftshistoriker. Und, erstaunlicherweise, Fichte! Brassier ist ein Schüler von Francois Laruelle und Übersetzer des Paulus-Buchs von Alain Badiou ins Englische. Er verknüpft die

Transzendentalphilosophie Fichtes mit dem subjektiven Idealismus Berkeleys.⁵ Er rückt Fichte in den Mittelpunkt seiner Kritik am postmodernen Konstruktivismus: »Meillassoux«, schreibt Brassier, »hat hier eher Fichte als Kant im Sinn. Denn wie er zeigt, nicht Kant, sondern Fichte ist der eigentliche Architekt des korrelationistischen Zirkels, verstanden als Abschaffung des kantschen Dualismus von Begriff und Anschauung.«⁶

- 11 Klar und deutlich erkennt Brassier, dass Fichte ohne den Freiheitsbegriff nicht angemessen interpretiert werden kann. Allerdings nimmt die Freiheit in seiner Rekonstruktion keine herausragende Rolle ein. Es ist eben eine persönliche Entscheidung, ob wir die eigene Reflexion setzen oder nicht.⁷ Kein Wunder, dass Brassier Fichtes Freiheitsbegriff als ein subjektiver idealistischer Dogmatismus erscheint. Brassiers Fichte bleibt damit in einem subjektiven Idealismus nach Berkeley befangen. Das Argument kehrt – als Gegenargument – bei allen neuen Realisten wider: Im Korrelationalismus könne kein Objekt ohne Subjekt verstanden werden, also sei das Objekt, seiner Existenz nach, von dem es denkenden Subjekt abhängig. Anzestralsche Objekte, ja, alles geschichtlich Vergangene falle im Korrelationalismus unter diesen Vorbehalt, der doch nur ein bloßer Taschenspielertrick ist. Zu Recht hat Hegel diese Art des Idealismus mit dem Begriff »formaler Idealismus« gebrandmarkt: »Kurz, bei diesem Idealismus behält das ganze empirische Dasein, die Vereinzelung der Wirklichkeit vollkommen dieselbe Ansicht, die sie sonst hat. Die sinnliche Ansicht des Universums und die Vorstellungen sowie das System der Gedanken, der begrifflosen Urteile bleibt dasselbe nach wie vorher; es ändert sich schlechthin nichts an dem Inhalt als jene abstrakte Form, (...). Es ist von diesem Inhalt nichts sonst erkannt und begriffen; oder in diesem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigentümlichen Inhalt. Das Selbstbewußtsein bleibt, wie vorhin, ein mit Endlichkeiten Erfülltes; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weise, und er ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit. (...) Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegensatz des Bewußtseins und seines Objekts und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt.«⁸ Das ist – mit einigen Einschränkungen – dieselbe Kritik, die auch Richard Rorty an der ‚Antinomie‘ von Realismus und Idealismus übt.⁹

- 12 Im Grunde findet sich bei Brassier der gleiche Katalog von Missverständnissen, den Meillassoux gegenüber Kant vorgebracht hat. Das absolute Ich wird mit einem empirischen Ich verwechselt. Dadurch wird der Idealismus subjektiv. Der Formulierung Fichtes, die Wissenschaftslehre sei Ideal-Realismus, das Ich sei Subjekt-Objekt, wird keine Beachtung geschenkt. Die Idee der Wissenschaftslehre als eine Lehre der Freiheit kommt nur in Betracht, insofern Fichte die Entscheidungsfreiheit zugestanden wird, zu

reflektieren oder nicht. Zuallerletzt stellt sich noch heraus, dass dieser formale Idealismus gar nichts an den Inhalten ändert, sondern unser formales Verhältnis des Bewusstseins zum Begriff betrifft. Die Welt bleibt der Sache nach, was sie ist, sei sie nun ihrer Existenz nach von mir abhängig oder nicht. Ist der Urknall nur gedacht oder wirklich, ist die Entstehung der Planeten abhängig von meiner begrifflichen Konstruktion oder unabhängig von mir, ist Ramses an der Tuberkulose gestorben oder an etwas, das man anders bezeichnen muss – durch einen Wechsel von einem formalen Realismus zu einem formalen Idealismus ändert sich nichts, außer vielleicht der philosophische Stil. Wer nüchtern ist, zieht den formalen Realismus vor, wer Phantasie hat und lustvolle paradoxe Formulierungen mag, kann sich für den formalen Idealismus, hier Konstruktivismus, entscheiden.

2 Fichtes Ariadnefaden

- 13 Wie finden wir aus dem Labyrinth heraus, ohne uns in einem ewigen Zirkel zu bewegen. In einem Labyrinth ist es schwer, den Überblick zu behalten. Wer die Orientierung verliert, hat kaum eine Chance den Ausgang zu finden. Vielleicht ist es nützlich, eine hypothetische Karte zu entwerfen:
- 14 Die schroffe Entgegensetzung von Subjekt und Objekt sowie die Notwendigkeit einer Vermittlung beider gehören zum postcartesianischen Syndrom. Dabei handelt es sich um eine populäre Fiktion oder besser um einen Popanz, eine Strohpuppe für Voodoo-Magie. Folgt man nämlich den einschlägigen Re- und Dekonstruktionen der neueren und neuesten Zeit, dann soll Descartes Schöpfer eines merkwürdigen philosophischen Programms gewesen. Er soll einen Dualismus entworfen haben, demzufolge der Mensch aus zwei Komponenten bestehe: einem unkörperlichen geistigen Wesen und einem körperlichen ausgedehnten Wesen. Diese Theorie sei enorm erfolgreich gewesen und habe zahlreiche, vor allem kontinentale Philosophen dazu animiert, ihm zu folgen und gleichfalls einen Dualismus zu behaupten, nämlich den von Subjekt und Objekt, Denken und Sein. Der Blick auf die Tradition zeige nur zu deutlich die verheerenden Folgen: Immerfort sei diese philosophische Auffassung entweder bekämpft oder verteidigt worden. ¹⁰

Ich bin nicht der Auffassung, dass sich das post-cartesianische Syndrom zu Recht auf Descartes berufen kann. Im Hintergrund dieser Ansätze liegen nämlich einige Voraussetzungen. Sie seien hier nur aufgezählt: die Annahme eines methodischen Individualismus, eine psychologische Auffassung vom Subjekt sowie eine Auffassung, nach der Descartes eine metaphysische Behauptung über das Wesen des Menschen aufstellen wollte. Zu diesen Vorannahmen hat Descartes gewissermaßen selbst beigetragen, indem er

sein erfolgreichstes Buch, die *Meditationen*, in eine Erzählung kleidete, in der ein Ich-Erzähler über ein geistiges Experiment berichtet, das er an sich selbst durchgeführt hat. Vielfach scheinen gegenwärtige Interpretationen kaum aus dieser Perspektive ausscheren zu wollen. Die propädeutische Perspektive der *Meditationen* wird zu einer naiv dualistischen, metaphysischen Auffassung stilisiert. Die Vermittlung oder Bestreitung der Subjekt-Objektspaltung daher zur perennierenden Aufgabe. ¹¹

- 15 Vor diesem Hintergrund erscheint bereits die erste Wissenschaftslehre Fichtes grundsätzlich jenseits des postcartesianischen Syndroms zu operieren. Und ich würde auch dafür plädieren, Kants kritische Philosophie jenseits dieser Theorieoption anzusiedeln. Die philosophischen Bemühungen von Spinoza, Leibniz und auch Berkeley, dessen Gedanken eine gewisse Ähnlichkeit zu denen Leibniz' aufweisen, zeigen bereits deutlich in diese Richtung. Fichte geht dieses Problem nach Kant *grundsätzlich* an, mit der Konsequenz, dass die lästigen Dichotomien von Innen und Außen, Subjekt und Objekt, ideal und real grundsätzlich aufgelöst werden, d.h., nicht völlig verschwinden, sondern nur noch von lokaler Gültigkeit sind.
- 16 Für den Jenaer Fichte lässt sich zunächst herausstellen, dass die vielfach als argumentativer Bombast gescholtene Rede vom Absoluten, ¹² vom absoluten Ich, exakt dies anzeigt: In einer bestimmten Betrachtungsweise erscheint die Differenz von Subjekt und Objekt sinnlos und vor allem völlig abstrakt. Das Kunststück besteht nämlich weniger darin, die Abhängigkeit einer woher auch immer gegeben Außenwelt nunmehr aus einer Innenwelt her zu konstruieren. Das hatte bereits Berkeley mehr oder weniger erfolgreich getan. Es geht vielmehr um den Charakter der Notwendigkeit, der unseren Vorstellungen zukommt, seien diese nun in einem Außerhalb gegründet und in uns eingedrungen, oder nur in uns selbst als Empfindung. Die Antwort liefert Fichtes Wissenschaftslehre.
- 17 *Was ist der Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre?* Wirkliches Wissen! $A = A$, ¹³ Winkelsummen im Dreieck, ¹⁴ das Sein als ein in sich geschlossenes Singulum. ¹⁵
- 18 *Was macht die Wissenschaftslehre?* Sie ist der Prozess, jene Möglichkeitsbedingungen auszuweisen und in einen Bedingungs Zusammenhang zu bringen, die implizit im wirklichen Wissen liegen.
- 19 *Wie verfährt die Wissenschaftslehre dabei?* Sie erzeugt einen maximalen Gegensatz, der sich nicht beseitigen lässt, solange man reflexiv denkt. Sie erzeugt einen performanten Widerspruch mit maximaler Differenz, dessen Überwindung angestrebt wird durch Einschleiben von Mittelgliedern. Das ist Nach-Konstruktion einer ursprünglichen Konstruktion.

- 20 *Was ist das Ziel der Wissenschaftslehre?* Die Evidenz der entfesselten Dynamik über die Wissenschaftslehre hinaus in das Leben münden zu lassen! Dabei ist das Leben nicht die biologische oder geistige Einzelexistenz, sondern in eminenter Weise die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit, deren notwendige Gestaltung und Umgestaltung durch die Wissenschaftslehre eine absolut gewisse Grundlage gegeben werden soll.
- 21 In diesem Zusammenhang mit der Wissenschaftslehre stehen Fichtes Ausführungen zu Idealismus und Realismus, Ausführung, die ihr Autor immer in propädeutischen Kontexten anführt. Das scheint auch der Sache nach ganz richtig zu sein. Die Philosophie oder die Wissenschaftslehre beginnt erst mit der Einsicht in die philosophische Überwindung des Gegensatzes von Realismus und Idealismus, die beide nur defiziente oder historische Durchgangsformen der Philosophie ausmachen. Ich möchte hier nur kurz die Wissenschaftslehre 1804/II erwähnen, in der Fichte Idealismus und Realismus in einer Art Überbietungsdiagnostik gegeneinander auftreten und einander übertrumpfen lässt.
- 22 Die Elemente dieser Korrelation sind performativ-gegensätzlich miteinander verschränkt. Die dadurch befeuerte Dynamik lässt jedes Element als selbständiges frei, insofern es an seiner Stelle im Prozess betrachtet wird. Idealismus und Realismus stehen sich aber *nicht* symmetrisch einander gegenüber. Das Ideale enthält stets das Reale, der Idealismus stets einen Realismus – eine Folge der performativ-gegensätzlichen Verklammerung. ¹⁶ Der dynamische Prozess gestaltet sich bei Fichte daher oft in zwei Reihen mit charakteristischen Wendepunkten, zwei Reihen, die unauflösbar ineinander verwoben, untrennbar ineinander verschlungen sind. ¹⁷
- 23 Der Sinn dieser Operation ist nicht das Austilgen aller Differenz im Übersteigen aller endlichen Gegensätze, nicht die Idee von einem mystischen Einswerden mit dem Einen (Neuplatonismus) oder von einem Freilegen und Existenzialisieren ursprünglichen und unvordenklichen Seins (Schelling, Heidegger), sondern die Gewinnung eines sicheren, eines völlig gewissen Ausgangspunktes, der es verunmöglicht, erneut in einen fruchtlosen Zirkel, in das langweilige Labyrinth eines schlecht-unendlichen Wechsels von ideal-real, Idealismus-Realismus zurückzufallen.
- 24 Das Argument scheint mir schlüssig: Bewusstsein, Wissen, Repräsentation – in völliger transzendentaler Allgemeinheit genommen – ist immer zugleich beides: Subjekt-Objekt, ideal-real. Das Bewusstsein ist daher projektiv, das Wissen genetisch, die Repräsentation Präsentation. In einer systematischen Verdichtung, in inhaltlicher Verbreiterung bei gleichzeitiger Abstraktion sagt Fichte das gleiche wie Kant: Der transzendente Idealismus ist empirischer Realismus. ¹⁸ Diese Einsicht verlässt Fichte, verlässt die

klassische deutsche Philosophie insgesamt, nicht wieder. Diese Denker haben das Labyrinth am Ariadnefaden Fichtes für immer verlassen. Er könnte deswegen Fichtefaden heißen.

- 25 Wenn man Lust daran hat, polemisch zu formulieren – ich bekenne mich schuldig – wird man Fichte als den radikalsten aller Konstruktivisten bezeichnen müssen. Er hat bereits alle konstruktivistischen Relativisten aus dem Feld geschlagen, bevor sie überhaupt aufgetreten sind. Denn Fichte zeigt, dass nicht nur die Welt ein bloßes Konstrukt ist – da würde der ein oder andere Neue Realist sogar noch gerne mitgehen, sondern auch der Gegebenheitscharakter des Gegebenen, damit dessen Objektivität und Anzestralität. Fichtes *prima philosophia* ist weit davon entfernt, wegen unüberwindlicher Probleme mit der Anzestralität vom Feld gewiesen zu werden. Im Gegenteil: Seine Grundgedanken stellen klar, dass bei seinen neuen realistischen Widersachern, metaphysische, d. h., verschwiegene, nicht ausgewiesene und nicht ausweisbare Voraussetzungen im Spiel sind. Möglicherweise treten diese darum auch gerne als *spekulative* Realisten auf. Allerdings hat diese Spekulation – im Gegensatz zu derjenigen Hegels – einen schlechten Beigeschmack philosophischer Erschleichung.
- 26 Zu diesem Bereich der konstruierten Unhintergebarkeit gehört auch die Leib- oder Körperlichkeit. Anders als etwa Meillasoux mit Merleau-Ponty zu folgern können glaubt, liegt dem Wissen des ‚Idealisten‘ Fichte eine unhintergebare Leib- oder Körperlichkeit zugrunde. Es ist ein ineinandergreifender Prozess der transzendental betrachteten Personenkonstitution, in der sowohl das Leiblich-Sinnliche, wie das Intellektuell-Abstrakte ungeschieden Platz findet.¹⁹ Das folgt dem Geist einer neuen Auffassung des Menschen und seiner Fähigkeiten, wie Fichte ihn etwa bei Pestalozzi vorgelebt und vorgedacht finden konnte. Die Idee einer *Verleiblichung* wäre ihm sicher nicht gekommen, schon deshalb nicht, weil *Verleiblichung* bereits eine unausgewiesene Trennung und damit eine argumentativ nicht begründete Abstraktion verdeckt mit sich bringt.
- 27 Ähnliches ließe sich für das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen feststellen. Während der Neue Realist, das Ich nicht anders denken kann, denn als seines oder irgendeines anderen, also als ein Einzelnes, besteht Fichte darauf, dass das ursprüngliche Ich ein mögliches Wir ist. Der Einzelne als Einzelner hat eine entscheidende Funktion in die Einsicht in das Wir, das in seiner Wurzel Ich ist, Ich *anumerisch*. Anstatt das einzelne Ich in einen Gegensatz gegen das Allgemeine, den Bürger in Gegensatz zur Gesellschaft zu bringen, geht es Fichte um die Konstruktion des Ganzen aus seinem ichhaften Prinzip.

- 28 Schließlich wird man auch in der Frage nach der Kontingenz mit Fichte eine andere Antwort finden können. Fichte ist vielleicht der erste Denker, der in aller Radikalität, eine Welt ohne Gott denkt. Die Welt ist kontingent, allerdings ist sie, folgt man Fichte, notwendig kontingent. Die Transzendentalphilosophie zeigt also, warum die Welt nichts ist: Sie ist nicht nur nichts, weil sie aus lauter inkongruenten Sinnfeldern besteht und daher niemals ganz und als ganze in ihrer Existenz erkannt werden kann, wie Gabriel argumentiert. Sie ist bei Fichte nichts, weil sie an sich keinen Sinn hat. Sie ist nach Fichte, was Meillassoux für den neuen Realismus als letzte Einsicht behauptet: zutiefst kontingent. Anders allerdings bei Fichte als bei den Neuen Realisten – mit Notwendigkeit.

3 Schluss mit dem Labyrinth

- 29 Die Diskussion mit den neuen Realisten offenbart eine offene Flanke. Ohne Zweifel wird die gesamte Diskussion aus einer einseitig theoretischen Perspektive gespeist. Darum gelingt den Neuen Realisten auch nur eine formale Klassifikation: Die Alternative heißt formaler Idealismus oder formaler Realismus. Hegel hat hier recht. Dieser formale Unterschied ist leer. Er führt zu einer leeren langweiligen Welt, die bloß *ist*, sei sie nun gedacht oder in Wirklichkeit. Diese Welt ist kontingent, sie macht es uns unmöglich, sie in ihrer Kontingenz zu verstehen, und wir haben dafür im Gegenzug – quasi als ausgleichende Gerechtigkeit – auch kein Interesse an ihr. Aus welchem Grund sollten wir auch eine an sich kontingente Welt, und damit auch uns selbst in unserer langweiligen Kontingenz, als Kontingenz studieren? Es ist eine Welt mit nur kontingenten und empirischen Unterschieden, wie schon Hegel feststellt.
- 30 Die Neuen Realisten zeigen sich trotz einer unverkennbaren Leidenschaft für den Nihilismus ungebrochen positivistisch. Negativität ist ihnen fremd. Ihnen ist selbst das Nichts positiv, nicht gesetzt, sondern gegeben. Fichtes Nichts ist – anders als bei Hegel, der das zeitlebens scharf kritisierte – das Nichts, das Nichts jedoch als Sollen. ²⁰ Erst das Sollen als das Überschreiten des bloß faktischen Seins, also erst das Nichts stiftet Sinn. Dies ist der Primat des Praktischen, der die Welt zum Material der Pflicht macht. Wir erfüllen die Welt mit Zwecken, die nicht schon vorher in ihr liegen. Dadurch wird sie *unsere* Welt. Wenn etwas werden soll, soll es anders werden, als es ist. Hier ist das Negative sinnstiftend und kontingenzvernichtend zugleich. Alles Sollen ist Projektion eines Sinns in eine an sich unsinnige Welt, eine Sinngebung des Sinnlosen, wie einmal Theodor Lessing, freilich mit umgekehrten Vorzeichen, titelte. Was Nicht-Ich ist, soll Ich werden. Darein fügt sich auch der moderne Gott Fichtes: nicht als transmundane Realität, sondern als „inwendiger“,

säkularisierter Gott, als moralische Weltordnung.

- 31 Die Kritik der Neuen Realisten bleibt weit hinter der Radikalität der Grundannahmen Fichtes – und wie ich gern hinzufüge – der ganzen Klassischen deutschen Philosophie zurück. Für Fichte entstand das Labyrinth nicht im Idealismus, sondern im Realismus und Dogmatismus. Das Labyrinth war ihm auch nicht ein intellektualistisch konstruierter formeller Gegensatz, sondern der zwischen einer Weltanschauung – Realismus – und dem Bedürfnis des Herzens, des Gefühls der Freiheit – Idealismus. In der „Bestimmung des Menschen“ führt Fichte beide Positionen vor: den formalen Realismus und den formalen Idealismus, die beide weder intellektuell überzeugen noch das Gefühl befriedigen können. Der formale Idealismus, den Fichte in dieser Schrift entwirft, ist ein Spiegelbild der Vorwürfe Jacobis, ein polemischer Zerrspiegel. Insofern kennt Fichte die Vorwürfe der Neuen Realisten. Sie haben die Wissenschaftslehre nämlich nicht besser verstanden als Jacobi!
-

NOTAS

1. Die Texte der Neuen Realisten finden sich in einigen Büchern und Sammelbänden. Vgl.: A VENASSIAN, A., *Realismus Jetzt*, Berlin: Merve, 2013; BENOIST, J., *Éléments de philosophie réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, Paris: Vrin, 2011; BRYANT, L.; SRNICEK, N. & GRAHAM, H. (Hg.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 2011; FERRARI, M., *Manifesto del nuovo realismo*. Rom: Laterza, 2012; GABRIEL, M., (Hg.), *Der neue Realismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2014; ders. (Hg.): *Neutraler Realismus*, Jahrbuch-Kontroversen 2, Freiburg: Alber, 2016; GRATTON P., *Speculative Realism: Problems and Prospects*, London/New York: Bloomsbury, 2014; HARMAN, G., *Towards Speculative Realism. Essays and Lectures*, Winchester/Washington: Zero Books, 2010; MEILLASSOUX, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006. Zugehörig zu dieser Gruppe fühlt sich auch Markus Gabriel. Allerdings laufen seine Ausführungen auf einen postmodernen Perspektivismus heraus. Vgl. GABRIEL, M., *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein, 2013.

2. BOGHOSIAN, P., *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013, S. 33.

3. Vgl.: ASMUTH, Chr., „Vernünftige Engel – Intelligenzen. Naturphilosophie und praktische Vernunft“, in: RÖTTGERS, K. & SCHMITZ-EMANS, M. (Hg.), *Engel in der Literatur-, Philosophie- und Kulturgeschichte*. (Philosophisch-literarische Reflexionen; 6), Essen: Die blaue Eule, 2004, S. 74-88.

4. MARKUS, G., „Wir haben Zugang zu den Dingen an sich“, *Gehirn und Geist* Nr. 3/2014, S. 43. Das ist ein enttäuschendes Kantbild, das den Sinn dafür verloren hat, dass Kants transzendentaler Idealismus nichts anderes denn empirischer Realismus sein soll.
5. Vgl. BRASSIER, R., „Begriffe und Gegenstände“, in: AVANESSIAN, A. (Hg.), *Realismus Jetzt..* Berlin, Merve, 2013, S. 175.
6. Brassier, R., *Begriffe und Gegenstände*, S. 169.
7. Vgl. MEILLASSOUX, Q.; BRASSIER, R.; HAMILTON GRANT, I. & HARMAN, G.; *Spekulative Realism*, in: *Collapse: Philosophical Research and Development*, Nr. 3 (November 2007), S. 409.
8. HEGEL, G.W.F., *Werke in 29 Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, B. 20, S. 273f.
9. Vgl.: RORTY, R. „Die glücklich abhanden gekommene Welt“, in: WILLASCHEK, M. (Hg.), *Realismus*, Paderborn/München/Wien/Zürich: F. Schöningh, 2000, S. 67–86. – Ferner: ASMUTH, Chr., „Realismus und Idealismus oder: Werden philosophische Probleme entschieden?“, in: *Prolegomena* (Zagreb) 7 (2007), H. 2, S. 203–221; ZÖLLER G., „Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein“, in: BAUMANN, U. (Hg.), *Fichte in Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*. Hannover: Werhahn, 2006, 93–110.
10. ASMUTH, Ch. „Die Seele ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet. Leib und Seele bei Hegel“, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72,2-3 (2016), S. 281–298
11. Vgl. zu Descartes: POSER, H., *René Descartes. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 2003; SCHÄFER, R., *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewußtseins in Descartes' cogito*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006; ASMUTH, CH., „Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst“, in: Asmuth, Ch. & Ehrmann, W. (Hg.), *Zirkel – Widerspruch – Paradoxon. Das Denken de s Selbst in der klassischen deutschen Philosophie und in der Gegenwart*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, S. 175–194.
12. Vgl. ASMUTH, Ch., „Fichte und das Absolute. Ein grundlegendes Missverständnis der späten Wissenschaftslehren J. G. Fichtes“, in: FICARA, E. (Hg.) *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, Würzburg: 2011, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 315–327.
13. Vgl.: GWL, GA I/2, 256.
14. Vgl.: WL-1801/02, GA II/6, 139.
15. Vgl.: WL-1804-II, GA II/8, 242.
16. Vgl. ASMUTH, Ch. „Tun, Hören, Sagen. Performanz und Diskursivität bei J. G. Fichte“, in: Bowman, B. (Hg.) *Literarische Darstellungsformen der Philosophie im Umfeld von Romantik und Deutschem Idealismus..* Paderborn: Mentis, 2007, S. 77–93
17. Vgl. ASMUTH, Ch., „Horizontale Reihe – vertikale Reihe. Die 11. Vorlesung der Wissenschaftslehre 1804/2 und die beiden Denkfiguren der Fichteschen Wissenschaftslehre“, in: GODDARD, J.- Ch. & SCHNELL, A., *L'être et le phénomène. Sein und Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre (1804)*, Paris: Vrin, 2009, S. 53–71.

18. Vgl. ASMUTH, Ch., „Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie“, in: *Fichte-Studien*; Bd. 33, (2009), S. 221-249.

19. Vgl.: BISOL, B., *Körper, Freiheit und Wille: Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, Würzburg: Ergon, 2011; STACHE, A., *Der Körper als Mitte, Zur Dynamisierung des Körperbegriffs unter praktischem Anspruch*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

20. Vgl. ASMUTH, Ch., „Nichts – Sein – Nichts. Überbietung und Kritik“, in: BINKELMANN, Ch. & BERTINETTO, A. (Hg.), *Nichts – Negation – Nihilismus. Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*, Frankfurt a. M.: P. Lang, 2010, S. 19-30.

RESÚMENES

This paper offers a critical examination of two of the most representative figures of current *new or speculative realism*, namely Meillassoux and Brassier. The main thesis of this paper is that new realism's criticism of modern philosophy is based on a misreading of this philosophy. The paper is divided in three parts. In the first one, the central claims of new realism are presented and verified by comparing them with the philosophies of Kant and Fichte. As a result, it is shown that only a selective reading and a biased interpretation of both German philosophers can support the main claims of speculative realism. The second part focuses exclusively on Fichte's philosophy. The main argument here is that Fichte's philosophy offers conceptual and methodological tools for solving the main problems of speculative realism. The third part presents the conclusions of the comparative analysis carried out in the first two parts. It is argued that speculative realism's criticism of modern philosophy and specially Kant and Fichte remains far away of the radical character of the main ideas of the *Wissenschaftslehre*.

ÍNDICE

Keywords: speculative realism, Bruno Latour, Quentin Meillassoux, Ray Brassier

AUTOR

CHRISTOPH ASMUTH

Technische Universität Berlin

Le labyrinthe de l'idéalisme: Scepticisme, réalisme et idéalisme dans l'élaboration de la « Doctrine de la science » de 1794

Isabelle Thomas-Fogiel

A Isabelle Berner

Introduction

- ¹ Si l'on examine la relation de Fichte à Kant à la lumière de la question de l'idéalisme, la différence entre les deux auteurs se révèle saisissante. En effet, si Kant est le premier philosophe à se dire « idéaliste », Fichte est le premier à faire de la question de l'idéalisme le cœur et le moteur de toute démarche philosophique, anticipant la célèbre formule de Hegel : « toute vraie philosophie est idéaliste » ou n'est pas philosophie ¹. Dès lors Fichte, plus encore que Kant, est à l'origine de cette formidable lame de fond que fut « l'idéalisme allemand », que Dieter Henrich déterminera comme une « constellation conceptuelle », soit l'adoption, à une même époque, de principes structurels identiques, de gestes cognitifs analogues qui se cristallisent, à un moment donné, autour d'une catégorie fédératrice. C'est bien Fichte et non Kant qui a reconfiguré l'espace philosophique en conférant à la notion « d'idéalisme » une centralité, historiquement sans précédent.
- ² De fait, dès la première doctrine de la science en 1794 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), l'antinomie entre réalisme et idéalisme est à ce point structurante qu'elle rythme l'ensemble des développements puisque sa tentative de résolution conditionne la progression de toutes les démonstrations. La manière d'argumenter de Fichte y est la suivante : une contradiction est donnée (sur la base des trois premiers principes initialement énoncés) ; cette contradiction est levée par une synthèse ou composition des termes ; mais cette synthèse produit à son tour une nouvelle contradiction. La *Doctrine de la science*, nous dit Fichte « procède toujours en

introduisant des moyens termes entre les termes opposés ; mais par-là la contradiction n'est pas résolue mais simplement déplacée »². A chaque étape de la synthèse apparaîtront les positions idéalistes et réalistes correspondant au niveau atteint. C'est cette centralité de l'antinomie qui explique la subtilité, quasi byzantine, des distinctions établies par Fichte tout au long de la *Grundlage* (idéalismes et réalistes qualitatifs, quantitatifs, abstraits). La recension de ces différentes figures aporétiques permettra l'accès final à la vérité.

- 3 Certes, à cette affirmation selon laquelle c'est Fichte qui a fait de l'idéalisme le concept central de toute philosophie future, il serait loisible d'objecter que Kant est, quand même, le premier philosophe à se dire explicitement « idéaliste ». De fait, si le terme fut introduit en 1702 par Leibniz³ et repris en 1719 par Wolff⁴, il n'en demeure pas moins que toutes ces occurrences avant Kant attribuent le terme rétrospectivement à un auteur qui ne l'utilisait pas pour lui-même. Ainsi Leibniz l'institue pour qualifier la théorie des idées de Platon, et donc sans consentement de l'intéressé. De même, Wolff cite-t-il, comme exemple concret d'idéaliste, Berkeley, alors même que ce dernier n'a nulle part revendiqué ce terme, mais se voulait « immatérialiste ». Enfin Diderot, en 1749, enrôle dans le camp de l'idéalisme Berkeley et Malebranche (auxquels il adjoint de manière surprenante Condillac)⁵, tous philosophes qui ne se définirent jamais comme « idéalistes ». Ainsi Kant est bien le premier philosophe à se vouloir explicitement « idéaliste », et pourrait donc se voir attribuer la paternité de cette constellation conceptuelle que fut « l'idéalisme allemand ».
- 4 Néanmoins, nous pouvons répondre à cette objection en remarquant que Kant n'a jamais vraiment considéré la question de l'idéalisme comme décisive. En effet, l'intervention de Kant, dans le débat sur la juste signification de l'idéalisme, a été induite de l'extérieur. Il convient, dès lors, de ne pas céder à l'illusion rétrospective et croire que Kant a accordé, d'emblée, une signification centrale à la question de sa situation face à d'éventuels idéalistes plus anciens. Ce n'est qu'après la recension de Garve et Feder⁶ (qui l'associe à Berkeley et le taxe « d'idéalisme transcendant »), qu'il prend conscience d'une possible équivoque et y répond d'abord en 1783, dans les *Prolégomènes*⁷, puis ensuite, en 1787, en modifiant la seconde édition.
- 5 Or, dans la première édition, les mentions de l'idéalisme non transcendantal sont relativement peu nombreuses : on en trouve que trois occurrences⁸, dont une seule vraiment significative et Berkeley n'y est jamais nommé. Bref, la querelle entre l'idéalisme et le réalisme n'est pas un enjeu majeur dans l'économie de la *critique*, car même si l'intervention de Garve et Feder obligea Kant à supprimer le quatrième paralogisme et à écrire, dans la seconde

édition, une « réfutation de l'idéalisme », il n'en demeure pas moins que cette question n'a ni infléchi ni transformé le cours général de la *Critique* .

- 6 Ces considérations préalables nous autorisent à faire surgir une différence entre Kant et Fichte, quant à la question de l'idéalisme. Pour Kant, la définition et la réfutation de l'idéalisme non transcendantal est présente, certes, mais non centrale. Il s'agit, en fait, d'une mise au point mais non de la pièce maîtresse de la démonstration. Pour Fichte, c'est l'inverse, puisque toute l'argumentation de son premier grand texte de philosophie, la *Grundlage* de 94, repose sur la caractérisation progressive des différents types d'idéalismes et de réalismes, dont le dépassement sera la condition d'accès à la véritable philosophie. Ainsi Kant ne se soucie que tardivement des autres formes d'idéalisme, alors que Fichte *part* des différents idéalismes.
- 7 De ce constat surgit une question : pourquoi Fichte, en 94, fait-il de l'antinomie du réalisme et de l'idéalisme le point essentiel de son élaboration philosophique ? En quoi, l'exacte détermination du terme « idéaliste » était, après Kant, à ce point nécessaire ? Ou pour le dire encore autrement : pourquoi l'idéalisme kantien (idéalisme « critique », « formel » ou « transcendantal », selon les trois termes utilisés par Kant pour caractériser sa doctrine) s'est-il révélé à ce point insuffisant, aux yeux de Fichte, qu'il lui a fallu, dans la *Grundlage* , refonder l'ensemble de la philosophie à partir d'une plongée dans le « labyrinthe de l'idéalisme » et procéder à une entière redéfinition de la notion ?
- 8 Pour répondre à cette question, je commencerai par remonter au problème à l'origine de la doctrine de la science. Pourquoi Fichte en 1793 juge-t-il la *Critique* insuffisante, l'idéalisme kantien « inachevé »⁹, et se met-il à réclamer une *doctrine de la science*, qui, notons-le au passage, n'est ni une doctrine du sujet, ni une doctrine de la liberté, ni une doctrine de l'absolu mais bel et bien une doctrine *de la science* et le restera jusqu'en 1814. Ensuite, j'analyserai la signification au sein de la *Grundlage* des différents réalismes et idéalismes (qualitatif, quantitatif et abstrait). Ce qui me permettra de montrer que l'idéalisme fichtéen n'est pas lié à une quelconque « philosophie du sujet », mais à la question de l'idéalité d'un énoncé et s'est noué à partir du problème de l'énonciation du discours du philosophe. Sera idéaliste transcendantal celui qui peut rendre compte de la possibilité de l'acte d'énonciation des énoncés philosophiques. Je montrerai, pour finir, que la philosophie contemporaine, qui se caractérise par sa critique virulente de l'idéalisme, commet un lourd contresens qui consiste d'une part à rattacher le concept d'idéalisme à la notion de subjectivité quand il se rattache depuis sa naissance à la notion d'idéalité, et d'autre part à le penser à partir de la catégorie de réalité ou d'existence de la chose, là où il est d'abord question de la validité du sens.

I) Archéologie de la *Grundlage* : l'importance de l'offensive sceptique

I.1. Raisons qui ont motivé Fichte à « tout rebâtir ».

- 9 Avant que d'analyser la signification et l'importance de l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme dans la *Grundlage*, il est nécessaire de revenir aux motivations qui engagèrent Fichte à reconstruire le criticisme et à élaborer sa première *doctrine de la science*. Fichte nous a indiqué très précisément la cause qui a rendu, à ses yeux, la reconstruction nécessaire, à savoir l'attaque sceptique contre la critique. Dans une lettre à Stephani de décembre 1793, il écrit : « Avez-vous lu Enésidème ? Il m'a bouleversé un certain temps, a renversé en moi Reinhold, m'a rendu Kant suspect [...]. Il fallait rebâtir, c'est ce que je fais avec ardeur depuis six semaines » ; et il précise peu de temps après, dans une lettre de janvier 1794 : « Enésidème a définitivement assis ma conviction que dans son état actuel la philosophie n'était pas une science »¹⁰. C'est donc l'offensive du scepticisme post-kantien qui contraint Fichte à réviser sa relation à Kant et l'engage selon ses termes « à tout rebâtir ». C'est ce que corrobore le fait que le même terme fort de « bouleversement » reviendra sous sa plume à propos d'un autre sceptique, Maïmon¹¹. Aussi n'est-il nullement excessif de prétendre que la question qui présida à l'élaboration de la doctrine de la science, et en commanda la structure, naquit sous l'impulsion du scepticisme post-kantien, incarné par Enésidème et Maimon.

I.2. Le scepticisme avant et après Kant.

- 10 Mais pour bien comprendre ce « bouleversement », ressenti par Fichte, il est crucial de remarquer que le scepticisme après Kant a changé de signification. Le scepticisme antérieur à la *Critique* porte sur le lien entre la connaissance et l'être, autrement dit sur le rapport du sujet à l'objet. Ce que Hume conteste est le passage de la relation causale dans notre esprit à son objectivité dans les choses. Le scepticisme de Hume, auquel répond la *Critique*, est relatif à la possibilité du rapport réglé entre sujet et objet. Ce qui fait le caractère spécifique du scepticisme avant Kant est sa contestation explicite du rapport entre le cours de nos représentations et l'ordre des choses.
- 11 Or, après Kant, cette question disparaît des réfutations ou des lectures sceptiques de la *Critique*. La question « qu'est ce qui fait l'objectivité de nos représentations ? » n'est, paradoxalement, plus un enjeu important. En effet, la critique directrice d'Enésidème, comme de Maimon, concernera la relation

de Kant à ses propres propositions. Quel est le statut du discours du philosophe ? Quels sont les modes de savoir qu'il doit mettre en œuvre pour expliquer ce qu'il explique, à savoir la représentation conçue comme relation du sujet à l'objet ? Le philosophe Kant prétend retracer le fonctionnement de la conscience en tant qu'elle est connaissance d'objet, mais ne nous dit rien des actes ou procédures par lesquels il accède à la connaissance de ce fonctionnement, c'est-à-dire à la connaissance du sujet et de ses structures.

- 12 Il s'agit donc, pour ces sceptiques, d'interroger la prétention à la validité du discours de Kant. La remise en cause de cette prétention à la validité prend toujours, chez eux, la même forme : la philosophie de Kant se réfute d'elle-même. Kant ne peut justifier la vérité de ses propres thèses qu'en présupposant des principes que ces thèses mêmes ont pour but de récuser. Sa notion de « validité » est donc auto-contradictoire. Telle est ce que résume l'alternative finale à laquelle Enésidème tente de réduire le criticisme :
- 13 1) ou bien ce que dit la *Critique* est vrai et alors pour qu'une connaissance soit vraie, il faut qu'il y ait une intuition et un concept. Or, l'énumération des conditions de possibilité de la connaissance ne satisfait pas à ce critère de vérité, puisque ces conditions ne sont pas représentables par intuition et concepts. Par suite, si ce que dit la *Critique de la raison pure* est vrai, alors la *Critique de la raison pure* est fausse ;
- 14 2) ou bien, il existe un mode de vérité autre que la liaison d'un concept et d'une intuition. En ce cas, Kant a tort de dire que la seule vérité est celle des jugements mathématiques et physiques. Par suite, là encore, la *Critique de la raison pure* est fausse ¹².

I.3. La véritable question de la doctrine de la science.

- 15 Nous pouvons, à la lumière de cette restitution, comprendre l'onde de choc que provoqua l'offensive sceptique sur Fichte encore kantien (ou plus exactement reinholdien) avant sa lecture d'Enésidème. La question à laquelle doit s'atteler la doctrine de la science devient moins celle de la représentation que celle de la réflexion. Comment Kant peut-il dire ce qu'il dit ? Kant trace la cartographie de l'esprit humain (douze catégorie, deux intuitions, etc.), mais ne nous dit rien de la manière dont il peut accéder à ce savoir. « D'où le sait-il ? » martèlera Fichte, comme un refrain, dans *l'essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*. Le problème que Fichte affronte n'est donc plus seulement de savoir comment le sujet connaît mais de déterminer comment le philosophe peut décrire la manière dont le sujet connaît (« d'où le sait-il ? »).
- 16 C'est cette question à l'origine de la doctrine de la science qui permet de comprendre l'importance et la complexification de l'opposition entre

idéalisme et réalisme au sein de la *Grundlage*. Kant, nous l'avons dit, doit expliquer la relation sujet/objet, c'est-à-dire ce que l'on pourrait nommer la structure de l'intentionnalité ou de la représentation. Comment nos jugements ou nos propositions de sujet peuvent-ils dire quelque chose de l'objet ? Dans ce cadre, la bataille philosophique est relativement balisée : le sceptique de type humien niera la concordance entre la marche de la nature ¹³ et nos principes rationnels (principe de raison suffisante, de cause et d'effet, de connexion sous une loi). Contre lui, Kant cherchera à établir cette concordance. Il le fera sans renouer avec le réalisme classique qui prétend que c'est l'objet (le cours de la nature) qui nous dicte, comme « le maître à l'écolier », ce que nous devons en dire, mais sans épouser, pour autant, la position idéaliste qui abandonne l'objet au monde des apparences et n'entend plus statuer que sur le monde intelligible, ce qui est la définition, par Kant, de « l'idéalisme transcendant » ¹⁴. Les positions sceptiques, idéalistes et réalistes se distribuent ici autour d'un même axe puisque ce qu'il s'agit d'expliquer est la représentation adéquate par le sujet d'un objet extérieur (relation sujet/objet).

- 17 Mais l'attaque des sceptiques post-kantiens a introduit dans le débat un autre terme ou un niveau supplémentaire. Il y a la relation sujet/objet qui doit être expliquée, mais aussi la possibilité pour le philosophe de pouvoir dire cette relation sujet/objet sans contradiction. Nous avons donc deux instances différentes : 1) le sujet intentionnel ou représentant. Ce premier sujet est le sujet en tant qu'il est essentiellement relation à l'objet, ouverture au monde. Il s'agit du sujet engagé, par exemple dans une perception et qui voit le « fer attiré par l'aimant ». C'est ce sujet que Kant explique dans la *Critique de la raison pure*, en montrant comment il parvient à rejoindre le monde.
- 18 Mais Fichte est confronté à une deuxième instance, à savoir le sujet qui écrit la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire le philosophe qui dit la structure de la représentation. Il s'agit ici d'un sujet 2 qui explique le sujet 1. Il y a donc bien deux instances : le sujet intentionnel en tant qu'il est pris dans sa relation à l'objet, et le sujet philosophique qui doit expliquer le sujet intentionnel, et devient par là le sujet de la réflexion. En effet, il n'est plus un sujet qui représente un objet qui n'est pas lui (*relation sujet-objet*), mais une instance qui étudie le sujet représentant (*relation sujet/sujet*).
- 19 Or Fichte est le premier, dans l'histoire de la philosophie à thématiser frontalement cette structure duale ¹⁵. C'est ce jeu entre représentation (sujet intentionnel) et réflexion (le philosophe, qui parle du sujet intentionnel) qui contraindra Fichte à complexifier considérablement l'antinomie entre réalisme et idéalisme et, par-là, à promouvoir une définition nouvelle de l'idéalisme. C'est cette complexification du dispositif qu'il nous faut maintenant étudier au sein de la *Grundlage*.

II) L'antinomie du réalisme et de l'idéalisme dans la *Grundlage* et la signification finale de l'idéalisme fichtéen.

- 20 Dans la *Grundlage*, la structure intentionnelle, comme représentation, se dira par la notion de « relation acte-passivité » (*Wechsel-Tun und Leiden*) ; la structure réflexive s'exprimera par la notion « d'activité indépendante » (*unabhängige Tätigkeit*). Ce sont les deux notions structurantes de la *Grundlage* ¹⁶. Leur composition (comme synthèse de la représentation et de la réflexion) conduira à la mise en place de ce que Fichte appellera « l'idéalisme achevé établi par la doctrine de la science » ¹⁷. Ces deux notions que la *Grundlage* doit composer (dans la fameuse synthèse de la déterminabilité de la deuxième partie ¹⁸) sont la formalisation de la difficulté rencontrée par Fichte en 1793, à savoir : expliquer non seulement la relation du moi et du non moi (représentation ou relation acte-passivité) mais également la possibilité de dire cette relation (réflexion comme activité indépendante).
- 21 Or, les différentes figures de réalisme et d'idéalisme, analysées dans la *Grundlage*, seront les synthèses erronées des deux séries qui doivent être « composées ». Chacune de ces figures (qualitative, quantitative et abstraite) se situe à un degré différent d'abstraction, où l'on ira du moins abstrait (idéalisme et réalisme qualitatif) au niveau le plus abstrait (idéalisme et réalisme abstrait) ¹⁹. Analysons les différents niveaux de cette antinomie entre réalisme et idéalisme, ce qui nous permettra, par opposition, de faire surgir la juste définition de « l'idéalisme achevé » de Fichte.

II.1. Réalisme et idéalisme qualitatif.

- 22 Le premier niveau intervient assez tôt ²⁰ dans la *Grundlage* et peut-être incarné par Spinoza et Leibniz (en fait, Fichte y parle de « quelques leibniziens »). On peut caractériser la nature du geste du réaliste qualitatif de la manière suivante : il s'attache exclusivement à la relation sujet/objet. Son problème n'est donc pas, comme dans la *Grundlage*, de combiner la relation acte/passivité et l'activité indépendante, mais de partir de la scission sujet/objet et de tenter de la résorber. Le réaliste n'a pas encore atteint le niveau de la thématization explicite de l'activité indépendante comme réflexion ²¹. Cette activité indépendante ou réflexion apparaîtra subrepticement, comme un problème, une ombre portée, une aporie engendrée par la position. Pour penser la seule relation acte-passivité, le

réaliste qualitatif applique le principe de causalité. Le sujet devient alors effet de l'objet, pure image d'une instance extérieure qui le conditionne. Fichte écrit « Le moi est purement passif ; les degrés de négation sont sans doute bien posés, mais pour un être intelligent extérieur au moi, qui observerait et jugerait, d'après la règle de détermination, le moi et le non-moi dans cette action [...]. Dans le cas présent le moi serait limité mais ne serait pas conscient de sa limitation »²². En fait, le réaliste, définissant le sujet représentant comme pur reflet ou simple effet d'une instance extérieure, ne peut expliquer le savoir qu'il a de cette limitation. Le réaliste parle toujours du point de vue « d'un être intelligent extérieur au moi », ce que Putnam appellera bien plus tard « le point de vue de nulle part ou le point de vue de Dieu ». Ce que le réalisme ne parvient pas à expliquer c'est l'acte même du philosophe qui ne peut se penser à son tour et sans contradiction comme absolu reflet. Le réalisme, ici envisagé par Fichte, peut être illustré par le réalisme empirique, qui considère l'esprit comme une table rase reflétant un réel extérieur. Mais il peut également renvoyer au spinozisme qui explique l'esprit fini (le mode) comme émanation d'une instance absolue (Dieu ou la nature).

- 23 L'idéalisme qualitatif commet la faute symétrique inverse. Le réaliste ne parvenait pas à expliquer la possibilité de sa propre réflexion, son activité de philosophe. Il faisait surgir, comme malgré lui, « l'activité indépendante », qui contredisait performativement l'ensemble de son dispositif²³. En revanche, l'idéalisme quantitatif ne parvient pas à expliquer la représentation comme passivité ou limitation de l'activité du moi. Comme le réaliste, l'idéaliste qualitatif part de la relation sujet-objet. Mais plutôt que de poser l'objet comme premier, il pose le sujet et utilise pour penser la relation entre les deux termes, la catégorie de substantialité et non plus de causalité. L'objet (le non-moi, la passivité) ne sera rien d'autre que l'accident d'un moi-substance. L'objet sera dès lors pensé comme une « activité diminuée » par rapport à l'activité du moi. Une certaine forme de leibnizianisme peut illustrer plus concrètement ce développement de Fichte. Ainsi pour Leibniz, la passivité de la représentation doit être expliquée à partir de la seule activité. L'imagination, par exemple, sera pensée comme activité obscurcie par rapport à l'activité pure de l'intelligence abstraite, de même que la sensation sera définie comme différentielle d'activité. Par suite, l'aporie sur laquelle débouchent les « quelques leibniziens » se laisse formuler simplement : l'idéalisme ne peut expliquer la représentation (la direction du moi vers un X qui n'est pas le moi). Si les leibniziens avaient raison, l'accident (par exemple la sensation) devrait être perçu comme une modification du moi, et non être référé à un objet extérieur. Pourquoi le moi exclut-il cette modification en la rapportant à un monde, alors que, selon l'explication du

philosophe leibnizien, il devrait percevoir le monde comme une illusion ou une production construite à partir de l'intelligence ? En bref, écrit Fichte si les Leibniziens avaient raison « le moi devrait se considérer comme étant la cause de cette limitation »²⁴. Ce que l'idéalisme ne peut expliquer c'est donc la représentation comme relation à un autre.

II.2. Le réalisme et l'idéalisme quantitatif.

- ²⁴ Envisageons maintenant le réalisme et l'idéalisme quantitatif, qui sont analysés beaucoup plus tard dans la *Grundlage*²⁵. Si l'idéalisme et le réalisme qualitatif renvoyaient à des systèmes du XVIIe siècle, l'idéalisme et le réalisme quantitatifs renverront à des systèmes kantien : Kant est ainsi explicitement cité dans le camp des « réalistes quantitatifs » ; quant à l'idéalisme quantitatif, il est possiblement incarné par Maimon²⁶, même si Fichte ne donne ici aucun nom. *La question qui se pose d'abord à nous, avant toute analyse du contenu de ces positions, est de savoir quelle est la différence entre le qualitatif et le quantitatif ?*
- ²⁵ Fichte nous dit qu'il s'agit d'une différence d'abstraction, mais on peut aussi montrer qu'il s'agit de ce que l'on pourrait nommer une différence « d'internalisation ». En effet, il faut se souvenir qu'avec Descartes et la philosophie du XVIIe, le problème de la représentation se posait en termes de confrontation d'un sujet subsistant et d'un objet existant en dehors de lui. Il s'agissait de mettre en relation ces deux entités extérieures l'une à l'autre. Le propre de la révolution copernicienne est fondamentalement de penser le rapport entre l'objet et le sujet à l'intérieur même de la représentation. Elle consiste à ne plus considérer « sujet » et « objet » comme deux termes extérieurs mais comme des vecteurs internes à la représentation (voir, par exemple, le premier principe de Reinhold). Parce que l'objet, dont la *Critique* s'occupe, est phénomène et non plus chose en soi, Kant peut passer d'une problématique de l'adéquation entre sujet et objet, propre au XVIIe siècle, à une problématique de la validité objective. Avec Kant et son interiorisation de l'objet, la relation sujet/objet devient la relation entre des représentations singulières et des concepts généraux, soit la relation entre intuition et entendement. La différence entre quantitatif et qualitatif est donc d'abord à imputer à ce changement de perspective, c'est-à-dire à cette internalisation de la relation, que la révolution copernicienne a opérée.
- ²⁶ Parallèlement, le niveau qualitatif restait polarisé sur la seule relation sujet-objet et ne thématizait pas frontalement la composition entre relation acte/passivité et activité indépendante. Or, et c'est ce qui est décisif, le réalisme et l'idéalisme quantitatif prennent en compte l'activité indépendante et la nécessité de la composer avec la relation acte-passivité ;

pour le dire autrement, ils tentent de penser à la fois la représentation et la réflexion. Le problème est que la composition qu'ils en effectuent est aporétique et requiert donc d'être dépassée. Envisageons plus précisément ce point à partir de Kant, que Fichte définit comme « réaliste quantitatif ».

- 27 Il convient de remarquer, au préalable, que face à cette assignation de Kant dans le camp du « réalisme » le lecteur est en droit de manifester sa surprise : *pourquoi Kant se retrouve du côté des réalistes ?* Comment Fichte peut-il faire de Kant un réaliste, alors même qu'il affirme que Kant reste à l'intérieur du sujet (internalisation de la relation) ?
- 28 Cette déconcertante assignation nous autorise une remarque qui sera décisive pour comprendre, *in fine*, ce que Fichte entendra par « idéalisme achevé ». Une lecture trop rapide de certains textes plus populaires de Fichte a pu faire penser à une bonne partie du commentarisme que les réalistes partaient de l'objet et les idéalistes, du sujet. L'idéaliste, dans ces différentes variantes, resterait à l'intérieur du sujet et tenterait d'en déduire l'altérité. Mais pourtant, on le voit très clairement ici, Kant est dit « réaliste », alors même qu'il se tient à l'intérieur du sujet, puisque la différence entre le réalisme qualitatif et quantitatif est une différence d'internalisation : le réaliste qualitatif sort du sujet pour postuler une cause extérieure en soi (Dieu ou la nature), le réaliste quantitatif reste à l'intérieur du sujet. Il est clair, à la lumière de ces analyses, que l'équation trop courante selon laquelle idéaliste = sujet et réalisme = objet est fautive. L'idéaliste ne signifie pas, pour Fichte, celui ne sort pas du sujet, puisque, dans cette typologie de la *Grundlage*, Kant est dit réaliste, alors même que, Fichte y insiste ²⁷, Kant ne sort pas du sujet pour postuler un objet en soi.
- 29 Mais alors, derechef, pourquoi réaliste ? *Quelle est la nature de l'erreur de Kant selon la Grundlage ?* Essayons de comprendre ce que Fichte reproche à Kant ici, ce qui nous permettra d'approcher sa propre signification de l'idéalisme.
- 30 En fait, le réalisme quantitatif ne postule aucune extériorité réelle, il ne déduit pas la scission sujet/objet, il la constate : « il affirme l'existence réelle d'une limitation du moi, indépendamment d'un acte du moi », nous dit Fichte. Ce que Kant admet n'est pas une chose en soi (comme Spinoza) mais une finitude « en soi ». La passivité est la *facticité* de départ, ce que l'on trouve, ce qui est « donné », mais que le philosophe ne peut expliquer. Pour Kant, la finitude est indéductible. C'est, nous dit Fichte : « une finitude contingente ». Alors que le réalisme qualitatif tente de déduire la finitude à partir de son autre (Dieu ou la nature comme chose en soi), le réalisme quantitatif n'exprime rien d'autre que l'impossibilité à déduire la finitude. Reconnaissance de la facticité ou de la « finitude contingente », que beaucoup, depuis Heidegger, portent au crédit de Kant, mais qui aux yeux de

Fichte pose la question suivante « Comment Kant sait-il que nous sommes finis ? ».

- 31 Pour ne pas mésinterpréter la critique de Fichte ici, en considérant sa demande d'une « déduction de la finitude » comme symptôme d'une sortie hors des limites de la pensée transcendantale, il convient de rappeler que « déduire » pour Fichte signifie démontrer la légitimité d'une assertion. La demande de Fichte est donc : « quel est le point de vue à partir duquel Kant peut dire que l'homme est fini ? ». Si ce point de vue ne peut être explicité, si ce qui est dit ne peut avoir d'autre statut que celui d'un « en soi » constaté, alors nous n'avons aucune raison philosophique de l'admettre. En effet, le philosophe en disant que « l'homme est fini » prétend à la vérité de cette proposition. Mais si cette prétention ne peut être justifiée (déduite au sens du *quid juris*), alors il s'agit d'un dogme indémontrable ou d'une proposition admise pour des raisons extra-philosophiques. C'est pourquoi, face à la finitude, Kant se trouve dans la même position que le réaliste qualitatif face à l'objet en soi. Il devient ainsi un réaliste et plus précisément un réaliste du fini. Fichte estime donc que, par-delà les apparences, réalisme qualitatif (Spinoza) et réalisme quantitatif (Kant) « commettent la même faute » et il insiste « je dis bien : en commettant la même faute : en effet il lui est (à Kant) impossible d'expliquer comment une détermination réelle peut devenir idéale »²⁸. Certes, le réalisme kantien, ne doit pas être critiqué à partir de ce qu'il dit du rapport de l'objet au sujet représentant (problématique de la représentation), mais à partir de ce que le philosophe dit du sujet de la représentation, c'est-à-dire à partir de ce que le sujet dit de lui-même, ou de ce que le philosophe dit de l'homme (par exemple qu' « il est fini »). Si nous analysons la position de Kant sur la finitude, nous nous apercevons qu'il reproduit, à un autre niveau, qui est celui de la réflexion, le geste du réaliste qualitatif. Par suite, dira Fichte : « on ne voit pas pourquoi nous devrions accorder notre croyance à l'affirmation indémontrée de l'un plutôt qu'à l'affirmation indémontrée de l'autre ».

II. 3. Quatre enseignements doivent être tirés de cette curieuse assignation de Kant dans le camp des « réalistes ».

- 32 1) Kant n'est pas dit réaliste parce qu'il sortirait du sujet pour partir d'un objet. La différence entre réaliste et idéaliste ne passe donc pas par cet axe, pourtant rebattu par la suite.
- 33 2) Le reproche fait à Kant est très précisément de ne pas pouvoir « expliquer comment une détermination réelle peut devenir idéale ». Il ne peut être dit « idéaliste » parce que, sur ce point, il n'accède pas à l'idéalité. *La définition de l'idéalisme est donc liée à la notion « d'idéalité » plus qu'à celle de subjectivité. Ce*

que corroborera l'analyse ultérieure du dernier niveau du réalisme, le réalisme « abstrait » ²⁹, qui représente encore un pas supplémentaire dans l'internalisation, puisque nous dit Fichte, pour ce réaliste abstrait : « l'objectif qui doit être exclu n'a nul besoin d'exister » ³⁰. Il n'en sera pas moins dit « réaliste » et récusé comme Kant l'a été. Parallèlement, l'idéaliste abstrait qui prétend que : « l'intelligence avec toutes ses déterminations possibles serait le résultat de la seule spontanéité » ³¹, et semble, dès lors, incarner la position du sujet absolu à partir duquel le monde surgit, sera dit insuffisamment « idéaliste » par Fichte. Mais cela, non pas parce que l'on pourrait atteindre un niveau encore plus « subjectiviste », mais bel et bien parce que l'idéaliste abstrait échoue à rendre compte de cette proposition, qui doit donc être récusée par l'idéalisme achevé. Ce dernier niveau, à savoir celui du réalisme et de l'idéalisme abstrait, confirment donc nos analyses : l'idéalisme, pour Fichte, n'est pas lié à la notion de subjectivité mais à celle d'idéalité.

- ³⁴ 3) Cette idéalité consiste pour le philosophe, ou sujet de la réflexion, à pouvoir rendre compte de la possibilité de sa propre énonciation. Il s'agit de faire accéder nos énoncés au savoir philosophique et donc scientifique, et non d'en rester à des constats contingents ou factuels (*faktisch*), dont on ne peut établir la validité et qui se révèlent, in fine, tous auto-contradictaires. *L'idéalité renvoie donc à la notion de validité.* Puis je ou non justifier la validité de tel ou tel énoncé ? Telle est la question. Par exemple, dans le cas de Kant : peut-il justifier sa prétention à la validité contenu dans l'énoncé « l'homme est fini » ?
- ³⁵ 4) Dans la proposition précédemment citée, selon laquelle Kant est réaliste car « il lui est impossible d'expliquer comment une détermination réelle peut devenir idéale », il ne s'agit pas pour Fichte de nier la « détermination réelle », c'est-à-dire de contester l'effectivité ou l'existence de tel ou tel X, mais de dire que ce qui est posé comme réel (dans le cas présent, la finitude) doit devenir, en philosophie, c'est-à-dire du point de vue de la réflexion, « idéale », c'est-à-dire doit faire l'objet d'une démonstration (déduction) et non d'un simple constat empirique ou « contingent ». *La question de la validité du sens est donc celle de la possibilité, pour la philosophie, de justifier ses énoncés. L'idéalisme authentique sera celui qui peut articuler, sans auto-contradiction, le contenu de ses énoncés et la possibilité de leur énonciation* ³². On comprend dès lors pourquoi Fichte, comme Hegel, dira qu'il n'est de philosophie qu'idéaliste ³³. Ou bien nous avons des constats contingents que rien ne justifie (« des affirmations indémontrées »), ou bien nous pouvons honorer notre prétention à la vérité et ainsi entrer dans la sphère du savoir et de la doctrine de la science. Savoir qui ne consiste pas seulement à penser, décrire ou dire, mais bel et bien à démontrer comment l'on peut dire, décrire et penser. Cette

exigence de *noesis noeseos*, qui conclut *l'Encyclopédie* de Hegel, est déjà pour Fichte la signature de l'idéaliste.

- 36 Parce que l'idéalisme a affaire à la validité du sens, sa tâche consiste à faire accéder à l'idéalité toutes les dimensions que l'on dira « réelles ». Plus exactement pourront être dites réelles les dimensions dont on peut montrer qu'elles sont idéales, c'est-à-dire justifiées, démontrables sans auto-contradiction. La destination de la philosophie n'est donc pas de dire seulement ce qui est (réalité), mais de montrer par quels actes ou procédures le philosophe peut dire ce qui est (idéalité) ; soit pour reprendre la proposition par laquelle Fichte apostrophe souvent ses prédécesseurs, et particulièrement Kant : « Comment le sait-il et d'où le sait-il ? » (Id est : « Comment le philosophe peut-il dire ce qu'il dit »)
- 37 Au terme de ces analyses, nous accédons à la définition de « l'idéalisme achevé » qui se confond, chez Fichte, avec la philosophie même ou *doctrine de la science*. L'idéalisme achevé pourra rendre compte de l'intégralité des énoncés qu'il avance, les déduire c'est-à-dire en montrer la légitimité, en justifier le statut et la possibilité. Démontrer un énoncé ne signifie nullement produire, à partir du sujet, et à la manière d'un démiurge, la totalité du réel ou de l'existence. Démontrer l'intégralité des énoncés proposés (par exemple la proposition selon laquelle « l'homme est fini ») est une question relative à la validité du sens, à la vérité d'une proposition. Cette analyse de la *Grundlage* nous dévoile que l'idéalisme est intrinsèquement lié à la notion d'idéalité et de validité, et non de subjectivité.
- 38 Cette démonstration faite, je voudrai, comme annoncé, conclure sur une note plus contemporaine en m'interrogeant sur le curieux destin du concept d'idéalisme aujourd'hui, c'est-à-dire ces trente dernières années.

Conclusion

- 39 Les philosophes qui, aujourd'hui, revendiquent explicitement le terme « idéaliste » sont rares, voire inexistants. L'adjectif ne semble plus devoir désigner que des penseurs du passé : les représentants de l'idéalisme allemand, puis, au début du vingtième siècle, Bradley et Husserl. Mais si l'idéalisme n'est plus guère revendiqué aujourd'hui, cela ne signifie pas qu'il ait disparu des livres nouvellement écrits, loin s'en faut. En effet, depuis une trentaine d'années, le terme est abondamment utilisé par la pléthore de philosophes qui se réclament du « réalisme », lequel représente la « constellation conceptuelle » majeure de notre début de vingt-unième siècle, comme l'idéalisme avait incarné celle du début du dix-neuvième. Or les réalistes contemporains utilisent le terme « idéalisme » comme un antonyme

du réalisme, un ennemi à abattre, voire un épouvantail. Il n'est pour s'en convaincre que de citer Bouveresse qui définit le réalisme comme « se méfier systématiquement de l'idéalisme »³⁴, Tiercelin qui parle de la « puissante menace idéaliste qui pèse aujourd'hui, y compris sur la science et en particulier la physique »³⁵, ou encore Meillassoux qui voit, dans l'idéalisme kantien et ses multiples variantes, une « catastrophe »³⁶. On peut, de même, relever, du côté de la phénoménologie la plus contemporaine, la reprise quasi obsessionnelle d'un même titre, celui de « révolution anti-copernicienne » (Richir, Romano, Pradelle) ; révolution anti-copernicienne qu'il est aisé de comparer à la révolution ptolémaïque, souhaitée par Meillassoux dans *Après la Finitude*. Bref, une grande partie de la philosophie de ces trente dernières années a remis sur le devant de la scène la querelle de l'idéalisme et du réalisme, mais de manière éminemment réactive puisque l'idéalisme ne sert plus au réalisme qu'à se poser en s'opposant, à se déterminer en rejetant, à s'identifier en excluant. Or, de ces occurrences, purement négatives, du terme « idéalisme » émerge une signification centrale, à savoir que l'idéaliste serait celui qui, niant la réalité du monde extérieur, professe un subjectivisme débridé, qui, immanquablement, débouche sur un relativisme généralisé. Evoquons, pour le montrer, un exemple, parmi tant d'autres, à savoir la manière dont Tiercelin entend réfuter l'idéalisme hégélien. Dans son *petit traité de métaphysique scientifique réaliste* de 2011, elle n'hésite pas à écrire contre Hegel : « un coup de poing viendra à bout de tous les arguments idéalistes niant la réalité du monde extérieur »³⁷, montrant par-là que l'idéalisme est, à ses yeux, une sorte de solipsisme radical, pour lequel les représentations de l'individu sont seules tangibles, et pour lequel, ce faisant, un monde extérieur n'existe pas. Or, comme le soulignait déjà Hegel³⁸, aucun philosophe idéaliste n'a jamais, dans l'histoire, soutenu ce type de position ; ce que nous avons amplement vérifié ici avec Fichte lui-même. Ce contresens sur la nature de l'idéalisme se retrouve un peu partout dans la littérature contemporaine et la recension de ses multiples occurrences ne ferait que démontrer l'impressionnante persistance de cette association entre « idéalisme » et subjectivisme ou relativisme. Comment comprendre ce que je caractériserai comme le contresens le plus spectaculaire et en même temps le plus vivace de toute l'histoire de la philosophie ? Je ne puis, dans le cadre limité de cet exposé, retracer l'histoire de ce contresens qui commence chez Diderot, s'amplifie avec Moore et traverse toutes les pensées dites du sens commun ou *Popular philosophy*³⁹. Néanmoins, je puis au terme de ce parcours en suggérer le ressort. Cette source, à mon sens, se trouve dans un geste contemporain central qui consiste à rabattre la question de la vérité ou de la validité du sens sur la seule réalité de la chose ou de l'expérience. L'expérience (comme

« donné » chez les phénoménologues, comme « usage » chez les wittgensteiniens ou comme ce qui est matériellement là -« le grand dehors »- chez les métaphysiciens contemporains) vaut du fait de sa seule occurrence, qu'il suffit d'exhiber. La réalité prime et a recouvert la question de la vérité. Il ne s'agit plus de s'enquérir, dans la philosophie d'aujourd'hui, de ce qui est vrai mais de montrer ce qui est réel. Pour le dire, à partir de Fichte, ce qui est occulté est la deuxième série de son analyse, à savoir celle de l'activité indépendante, qui introduit à la question de la consistance de l'énonciation du philosophe. Le réalisme contemporain, toutes tendances confondues, tend à occulter cette distance réflexive et à s'enfermer ainsi dans des contradictions performatives sans fin ⁴⁰ où, comme chez Spinoza selon Fichte, le contenu de l'énoncé est invalidé par l'acte même de son énonciation. Le contresens contemporain sur l'idéalisme consiste donc bien d'une part à rattacher le concept d'idéalisme à la notion de subjectivité quand, comme nous l'avons vu, il se rattache, depuis sa naissance, à la notion d'idéalité, et d'autre part à le penser à partir de la catégorie de réalité ou d'existence de la chose, là où il était d'abord question, pour l'idéalisme, de la validité du sens. La plongée dans le labyrinthe de l'idéalisme nous permet de dénoncer ce contresens et de présenter ainsi sous un autre angle la querelle de l'idéalisme et du réalisme qui traverse et anime encore la philosophie de notre XXI^e siècle.

NOTES

1. HEGEL, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.M.: Surhkamp, 1986, Bd. 8, p. 203, et Bd. 5, p. 172: « l'opposition de la philosophie idéaliste et réaliste est dépourvue de signification. Une philosophie qui attribuerait à l'être là fini comme tel un être véritable, ultime, absolu ne serait pas digne du nom de philosophie ».

2. GWL, GA I/2, 300, traduction française par A. Philonenko, FICHTE, J. G., *Principes de la doctrine de la science*, in: *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797)*, (=OCPP), Paris : Vrin, 1980, p. 53.

3. LEIBNIZ, G. W., *Système de la nature et de la communication des substances*, Paris : Flammarion, 1994, p. 198. Leibniz définit les idéalistes comme « les adeptes de la philosophie des idées », qui accordent réalité et primauté aux Idées du monde supra-sensible et les oppose aux matérialistes (Epicure). Sur cette histoire de l'idéalisme avant Kant, voir mon article « Les idéalistes avant l'idéalisme ».

4. WOLFF, Ch., « Préface » (datée de 1719) des *Vernunfftige Gedanken*, Halle 1720. Dans la typologie wollfienne, la signification pertinente de l'idéalisme demeure l'affirmation de la primauté et de la réalité du monde de l'esprit par opposition aux matérialistes qui ne reconnaissent d'autre règne que celui de la matière (Epicure) ou de la nature comprise selon les lois du mécanisme (Hobbes). Le seul exemple donné d'idéaliste, outre l'évocation d'un évanescent « disciple parisien de Malebranche », est Berkeley.

5. DIDEROT, D., *Lettre sur les aveugles*. Londres, 1749. Sur l'importance de Diderot dans la progressive définition (réactive) de l'idéalisme, voir notre article, précédemment cité : « Les idéalistes avant l'idéalisme ».

6. La recension paraît dans *Annonces savantes de Gottingen* du 19 janvier 1782. C'est cette recension qui est à l'origine de la transformation la plus substantielle de la seconde édition, selon l'aveu même de Kant. La critique de Jacobi, parue simplement quelques mois avant la publication de la seconde édition ne fait pas l'objet, de la part de Kant, d'une réponse circonstanciée. Même si Kant revient en 1790 sur dans ses *Reflexionen* sur la question de l'idéalisme, il semble néanmoins que pour lui, la question est réglée par la seconde édition. Cette critique de Jacobi beaucoup plus élaborée et percutante que celle des *Annonces* (dont Kant n'hésite pas à dire qu'elle constitue un contresens massif sur son entreprise) aura plus d'importance pour les successeurs immédiats de Kant. La recension des *Annonces* est l'œuvre, involontairement collective, de Garve et Feder qui tous deux appartiennent à la philosophie du *Common sense*, devenue *Popular Philosophie* en Allemagne, courant dont l'influence est considérable du temps de Kant. Kant s'y fait accuser « d'idéalisme transcendant » et est sommé de montrer en quoi il diffère de Berkeley.

7. Voir aussi son important *Appendice* qui prend directement à parti cette recension.

8. KrV A 39, A 367ss., A 490-497.

9. EE, GA I/4, 200-201. Selon l'expression qu'il emploie dans *l'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, 1797/98, trad. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris : Vrin 1999 (à l'avenir NPDS).

10. . Voir dans le même sens la lettre à Reinhardt (GA III/2, 39). Il ajoute : « Mais il a renforcé en moi cette conviction qu'elle pourra le devenir en peu de temps. »

11. Fichte écrit : « Envers le talent de Maïmon, mon admiration est sans limites. Je crois et je suis prêt à le prouver qu'il a *bouleversé de fond en comble toute la philosophie kantienne* ». Sur l'influence de Maimon sur Fichte, voir mon livre *Critique de la représentation, Etude sur Fichte*, Paris : Vrin, 2000.

12. . Cette alternative, exprimée sous de multiples formes dans *l'Enésidème*, sera magistralement résumée par l'auteur dans un de ses autres ouvrages : *Critique de la philosophie théorétique* : « Donc si ce que la *Critique* affirme savoir des fondements de l'expérience est une connaissance réelle, l'affirmation de la même *Critique*, selon laquelle toute connaissance vraie de notre esprit est limitée exclusivement aux objets de l'expérience, est absolument fausse. Si, par contre, cette affirmation devait être vraie, toute connaissance des sources de l'expérience doit être tenue dans son ensemble comme une apparence vide *Aetas kantiana*, t. 244, en deux volumes, vol. II,

Bruxelles, 1968, p. 578. Sur cette critique d'Enésidème, voir mon livre : *Fichte, réflexion et argumentation*, Paris : Vrin 2004.

13. Nature comprise de manière scientifique comme ensemble de régularités, et non pas de manière sensible et ordinaire comme environnement dans lequel l'individu est plongé.

14. Voir sa réponse à la recension Garve-Feder : « La thèse de tous les idéalistes authentiques depuis les éléates jusqu'à Berkeley est contenue dans cette formule : toute connaissance par les sens et l'expérience n'est qu'une simple apparence et c'est seulement dans les idées de la raison et de l'entendement pur qu'il y a de la vérité » (Prol., AA 04, 374, trad. fr. KANT, I., *Œuvres philosophique*, 3 vol., dir. F. Alquié, Paris : Gallimard, 1980, t. 2, p. 160. Pour Kant, ce qui est pertinent pour définir l'idéalisme est la notion d'idées ou d'idéalités.

15. On la retrouvera clairement thématifiée par Husserl dans les *Méditations Cartésiennes* (comme moi phénoménologisant et moi constituant), sur ce point voir mon ouvrage : *Le lieu de l'universel, impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris : Seuil, 2015.

16. Cf. GWL, GA I/2, 306 (OCPP 59) où la « contradiction » et la nécessité de composer les deux séries est exposée « de façon précise » selon les termes de Fichte (GA I/2, 304/OCPP 56). Soit : 1) « Par la relation acte-passivité, une activité indépendante est déterminée ». 2) Par une activité indépendante, une relation acte-passivité est déterminée. 3) Ces deux propositions se déterminent mutuellement... ».

17. Dans *NPDS* Fichte détermine l'idéalisme de Kant comme « inachevé » et lui oppose l'idéalisme « achevé » de la doctrine de la science. Il écrit aussi « il ne reste plus comme seule philosophie possible que l'idéalisme », vide supra n. 9.

18. GWL, GA I/2, 307-384 (OCPP 59-121).

19. Dans la *Grundlage* (GA I/2, 333/OCPP 80), Fichte dit ainsi que l'idéalisme quantitatif est « plus abstrait » que l'idéalisme qualitatif, et que l'idéalisme abstrait représente encore un pas supplémentaire d'abstraction par rapport à l'idéalisme quantitatif.

20. GWL, GA I/2, 302-304 (OCPP 54-56).

21. La preuve en est que la discussion autour de ce réalisme et idéalisme qualitatif intervient juste avant la formulation de l'activité indépendante. En effet, l'activité indépendante apparaît (GA I/2, 305/OCPP 57: « Nous nommerons cette sorte d'activité, pour le moment, l'activité indépendante, en attendant de mieux la connaître »), alors que le cercle de l'idéalisme et réalisme qualitatif est discuté (GA I/2, 302-304/OCPP 54, ligne 41 à 56, ligne 38). C'est en fait ce cercle qui produit la découverte de l'activité indépendante. Précisons que Fichte ne désignera cet idéalisme et réalisme comme « qualitatif » que plus tard dans la *Grundlage*, lorsque précisément il parlera d'une forme supérieure car « plus abstraite » de l'idéalisme (GA I/2, 333/OCPP 80), à savoir l'idéalisme quantitatif, « pour les distinguer, je nommerai ce premier idéalisme, qui supprime quelque chose de posé en soi, l'idéalisme qualitatif ; et le second, qui pose originairement une quantité limitée, l'idéalisme quantitatif » (GA I/2, 185/OCPP 81).

22. GWL, I/2, 303 (OCPP 55-56).

23. Sur le rôle central de la contradiction performative chez Fichte voir mon livre *Critique de la représentation, étude sur Fichte*, Paris : Vrin 2000 et mon commentaire dans NPDS, pp. 36-42.

24. GWL, GA I/2, 303-304 (OCPP 56).

25. GWL , GA I/2, 330-335 (OCPP 79 à 82).

26. Sur cette hypothèse et sa justification voir mon livre *Critique de la représentation*, p. 174.

27. Fichte écrit « certes le réalisme quantitatif doit, étant donné le principe qu'il développe, rapporter cette limitation au Non-Moi comme à sa raison réelle ; mais il sait que ce principe n'est que pour lui, et ce faisant, il n'est victime d'aucune illusion » (GWL, GA I/2, 335/OCPP 82). Disant cela, il montre que pour lui, Kant ne pose pas de « chose en soi » comme réalité, cause de nos représentations (objection de Jacobi contre Kant). Il n'est ainsi victime « d'aucune illusion ».

28. GWL, GA I/2, 336/OCPP 82).

29. Fichte écrit à propos de ce réalisme « Il est clair que ce réalisme est beaucoup plus abstrait que les réalismes précédemment définis » (GA I/2, 355/OCPP 97) et établit la différence précise entre réalisme quantitatif (Kant) et ce réalisme abstrait : « pour le réalisme quantitatif, la détermination était donnée, maintenant elle doit être produite » (ibid). Ce réalisme échoue également « il commet la faute propre à tout réalisme » (GA I/2, 355/OCPP 98).

30. C'est à ce moment qu'apparaît le fameux « choc » (*Anstoss*). La première occurrence de la notion se trouve donc au sein d'une position (le réalisme abstrait) qui est réfutée par Fichte (GWL, GA I/2, 355). Ce qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut comprendre la véritable signification de l'*Anstoss*.

31. GWL, GA I/2, 354 (OCPP 96).

32. Il s'agit de la congruence entre le *Tun* (faire) et le *Sagen* (dire), congruence partout réclamée par Fichte, et qui, à mon sens, est l'axe central de sa philosophie. Sur ce point voir mes livres (2000 et 2004), où je présente la philosophie de Fichte comme une logique des actes ou grammaire de l'effectuation : « La philosophie devient bien une logique des actes, une actologie destinée à remplacer l'antique ontologie » (*Fichte, réflexion et argumentation*, p.178), ainsi que mes préfaces aux traductions françaises des *WL* (98, 1805, 1812) de Fichte, par exemple in livre de poche, 2000 : « à l'ontologie traditionnelle (qu'est-ce que l'être ?) Fichte substitue une actologie (qu'est-ce que l'acte ?) » (*Critique de la représentation*, p. 21).

33. « Il ne reste plus comme unique philosophie possible que l'idéalisme » (EE, GA I/4, 198/NPDS 111).

34. BOUVERESSE, J., *Le Philosophe et le Réel*, Paris : Hachette Littératures, 1998, p.35.

35. TIERCELIN, C., *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris : Les Éditions d'Ithaque, 2011 p. 28.

36. MEILLASSOUX, Q., *Après la finitude*, Paris : Seuil 2004.

37. TIERCELIN, C., *Le ciment des choses*, p. 226.

38. « L'idéalisme, dit-on souvent, consiste à affirmer que l'individu engendre par lui-même toutes ses représentations, même les plus immédiates, qu'il pose tout à partir de lui-même. C'est là toutefois une représentation non-historique et fautive. Si l'idéalisme est tel que ce grossier mode de représentation le définit, il n'y a en fait jamais eu aucun idéaliste parmi les philosophes » (*Leçons sur Philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1964, t. 3, p.427)

39. Pour de plus amples détails sur cette histoire, je renvoie à mon article déjà cité « les idéalistes avant l'idéalisme » et à un ouvrage à paraître, qui analyse ce curieux destin du concept « d'idéalisme » et détaille l'origine du contresens (la philosophie du sens commun, dite *Popular Philosophie* en Allemagne, puissant mouvement auquel appartiennent, et ce n'est pas un hasard, Garve et Feder.)

40. J'en ai établi la liste dans mon dernier livre *Le lieu de l'universel, impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Seuil 2015.

RÉSUMÉS

Why was Kantian idealism so inadequate in Fichte's eyes that he needed to re-found the whole of philosophy in his *Grundlage*, based on a thorough re-examination of the intricacies of idealism leading to its ultimate re-definition?

In order to answer this question, I will first examine the original question of the «Science of knowledge» (94/95). I will then analyze the meaning of how Fichte, in the *Grundlage*, typologizes various realisms and idealisms as being either qualitative, quantitative or abstract. This will allow me to show that Fichtean idealism is not determined by any kind of « philosophy of the subject » but rather by the question of the ideality of statement as raised by the problem of the nature of the enunciation of philosophic speech. As a conclusion, I will show how contemporary realism, which is characteristically critical of « idealism », is profoundly mistaken on two fundamental questions: firstly, because it establishes a link between idealism and subjectivity whereas it has been linked to ideality; secondly, because it defines idealism in the light of the categories of reality and of the existence of the thing whereas it is above all about the question of how one ascertains meaning .

INDEX

Keywords : idealism, realism, skepticism, transcendental, speculative realism

AUTEUR

ISABELLE THOMAS-FOGIEL

Université d'Ottawa/Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne

Autoconsciência e conceito no pensamento tardio de Fichte e na Lógica de Hegel

Christian Klotz

- ¹ Em 1812 Fichte proferiu pela primeira vez uma preleção sob o título “Sobre a relação da lógica com a filosofia ou lógica transcendental”. O fato de que Fichte se dedicou a questões acerca da relação entre filosofia e lógica no mesmo ano no qual o primeiro volume da *Lógica* de Hegel foi publicado levou alguns intérpretes a supor que a preleção de Fichte foi ocasionada pela publicação da obra de Hegel. Segundo essa hipótese, na preleção de 1812 Fichte implicitamente se refere à *Lógica* de Hegel e à concepção de filosofia nela envolvida. ¹ Essa hipótese parecia receber certa corroboração quando ficou conhecido o manuscrito da primeira parte da preleção – apresentada por Fichte no verão de 1812 – que foi publicado pela primeira vez em 2006 na *J.G Fichte-Gesamtausgabe*. ² Numa observação de agosto de 1812 – o primeiro volume da *Lógica* de Hegel tinha sido lançado na feira da páscoa do mesmo ano – Fichte refere-se a um “novo filósofo” (*ein neuer philosophischer Schriftsteller*) que teria feito a tentativa de restabelecer o “dogmatismo” e que utilizaria “artifícios” (*Kunststücke*) para construir uma passagem lógica do Ser para a mudança – passagem esta que Fichte considera impossível. ³ Reinhard Lauth, um dos editores do manuscrito, defendeu a tese de que o alvo dessa observação é Hegel. Que em 1812 Hegel era para Fichte ainda um “novo filósofo” é, segundo Lauth, plausível se levamos em consideração que os escritos críticos publicados por Hegel na sua fase ienense para Fichte não contavam como contribuições propriamente sistemáticas e que, por tudo que parece, Fichte não tinha tomado conhecimento da existência da *Fenomenologia do Espírito*. ⁴ A tese de Lauth até hoje continua sendo polêmica. No entanto, não se pretende discutir aqui a questão histórica de se Fichte na observação citada do manuscrito do verão de 1812 se refere a Hegel, ou a algum outro autor. Em vez disso, pretende-se elucidar sob o aspecto sistemático a relação entre a lógica transcendental de Fichte do verão de 1812 e a *Lógica* de Hegel.

Para tal, no que segue defende-se duas teses: primeiro, que apesar de o pensamento de Fichte em 1812 ter mais afinidade com o de Hegel do que nas versões ienenses da Doutrina da Ciência, a principal intenção sistemática da sua lógica transcendental é oposta à da *Lógica* de Hegel. Segundo, que para compreender a relação sistemática da lógica transcendental de Fichte com a *Lógica* de Hegel é preciso relacioná-la com a parte final da obra hegeliana, isto é, com a Doutrina do Conceito (e não, como sugerido por alguns intérpretes, com a Doutrina da Essência). Para argumentar em favor dessas duas teses é preciso primeiro identificar alguns elementos centrais da investigação sobre a relação entre a lógica e a filosofia apresentada por Fichte no verão de 1812.

1. Conceito e Eu lógico na preleção *Transzendente Logik I*

- 2 A preleção de Fichte do verão de 1812 tem por objetivo introduzir ao ponto de vista da filosofia ao esclarecer sua diferença com o ponto de vista da lógica. Mais precisamente, Fichte busca mostrar que os pontos de vista da lógica e da filosofia são opostos. O fato de que a lógica tem forte influência na cultura e na formação acadêmica segundo Fichte prejudica a filosofia, uma vez que os pressupostos dogmáticos da lógica fazem com que as questões fundamentais da filosofia não sejam mais compreendidas. ⁵ Para esclarecer a diferença entre os dois pontos de vista, Fichte considera questões que a lógica e a filosofia têm em comum, buscando mostrar em que medida suas abordagens sobre essas questões divergem. Uma questão que, segundo Fichte, é central para ambas é a da natureza do pensamento. Consequentemente, a questão de qual o caráter fundamental do nosso pensamento está em foco em todas as partes da preleção fichteana. No que segue, consideramos dois aspectos que possuem um lugar central na preleção do verão de 1812: primeiro, a diferença entre as concepções lógica e filosófica do conceito; e, segundo, a diferença entre a lógica e a filosofia na compreensão do sujeito pensante, ou seja, da consciência 'Eu penso'.
- 3 A concepção lógica do conceito, tal como ela é apresentada por Fichte, baseia-se na ideia de que conceitos são produtos da abstração. Nessa concepção supõe-se que há um múltiplo dado que é pré-conceitual e que o pensamento forma um conceito ao abstrair de certas características envolvidas no múltiplo dado, unindo as restantes características num conceito. O principal argumento de Fichte contra a teoria da abstração é que sua explicação acerca da origem dos conceitos é circular. Isso fica claro quando perguntamos como é que o sujeito da abstração sabe de quais das características contidas no múltiplo dado ele deve abstrair e quais ele deve

incluir no conceito a ser formado. O processo de abstração precisa de uma regra que o oriente. E essa regra, Fichte argumenta, não pode ser outra coisa senão o conceito mesmo. Pois o que, senão o conceito, pode me dizer quais são as características que devo focalizar num múltiplo dado para chegar ao conjunto de características que constitui o seu conteúdo? No entanto, com esse resultado mostra-se que a teoria da abstração enquanto teoria acerca da origem de conceitos é *circular* – ela pressupõe que o sujeito da abstração já dispõe do conceito a ser formado pela abstração. ⁶

- 4 Fichte não quer negar com seu argumento contra a teoria da abstração que a concepção lógica da abstração se refere a um fenômeno real que está envolvido em nosso uso de conceitos. Pois acontece que, através de percepções posteriores e semelhantes, nos tornamos conscientes de uma determinação originalmente apresentada numa percepção como uma determinação que pode se repetir na experiência, sendo, nesse sentido, ‘geral’. Há então um processo no qual ficamos conscientes de uma determinação como um conteúdo geral que pode ser separado do contexto concreto da sua primeira instanciação, e tal processo pode ser caracterizado como ‘abstração’. No entanto, a abstração assim entendida não gera a determinação conceitual como tal, mas apenas dá origem à consciência da sua separabilidade de situações perceptuais concretas, isto é, do seu caráter geral ou abstrato. Pela abstração, diz Fichte “o conceito não é produzido, mas apenas reconhecido como repetindo-se nesta intuição” ⁷ O argumento fichteano contra a teoria lógica da abstração exemplifica uma tese geral que é decisiva para a crítica da lógica formulada por Fichte nas preleções do verão de 1812: a lógica considera como origem última (nesse caso: de conceitos) o que na verdade é apenas um fenômeno secundário. Nesse sentido, seu ponto de vista é o da “empíria”. Em contraste com isso, na filosofia aquilo que na lógica é considerado fundamental é explicado – o que na lógica é ‘princípio’, para a filosofia é apenas ‘princiado’. ⁸
- 5 Levanta-se com isso a questão de qual a teoria adequada acerca da origem dos conceitos que deve ser adotada na filosofia, excluindo-se a teoria da abstração. É em relação com essa questão que Fichte formula o que ele considera a concepção propriamente filosófica do pensamento. Conceitos, diz Fichte, estão envolvidos em toda consciência. Pois estamos conscientes de conteúdos perceptuais ‘como algo’. O conteúdo perceptual, como Fichte diz, sempre possui um determinado “caráter” (*Charakter*), e esse fato implica que a percepção sempre envolve um conteúdo conceitual. É “absolutamente impossível”, diz Fichte, “que haja algum fenômeno sem conceito”. ⁹ O ‘não-conceito’, o dado pré-conceitual que a teoria lógica da abstração pressupõe (como podemos dizer aqui citando Sellars) é um mito. ¹⁰ Inversamente, conceitos essencialmente referem-se a intuições que são subsumidas sob eles.

Nesse sentido, conceitos são “modos de ver” (*Ansichten*) ou “imagens” (*Bilder*) de algo que se compreende através deles. No entanto, como Fichte diz com referência explícita a Platão, imagens eles são enquanto “arquétipos” (*Urbilder*), porque são constitutivos do que o fenômeno consciente é para nós.

¹¹ O fato de que, nesse sentido, a consciência é “a unidade orgânica do conceito e da intuição” ¹² implica que a questão da origem dos conceitos é inseparável da questão da origem da consciência. E disto se segue que deve haver um pensamento que, ao produzir conceitos, ao mesmo tempo gere a própria consciência – resultado este que Fichte considera essencial para a compreensão filosófica da natureza do pensamento.

- 6 Para entender a natureza desse pensamento, segundo Fichte é preciso levar em consideração o caráter holístico da determinação conceitual. Tal determinação existe só dentro de um “sistema” de determinações, porque ela é essencialmente constituída pela negação de outras determinações. Fichte conclui disto que conceitos são formados por um pensamento “absoluto” que gera um todo holístico de determinações. E porque isso implica que o conteúdo de todos os conceitos é produzido pelo pensamento, Fichte diz que todos os conceitos são ‘a priori’. ¹³ Como consequência disso, Fichte defende que conceitos novos não surgem na consciência pela abstração baseada em dados pré-conceituais, mas a partir de uma conceitualização anterior da realidade, isto é, como ampliação do sistema conceitual já existente. O surgimento de conceitos novos, diz Fichte, é essencialmente “ampliação do reino do entender” (*Erweiterung des Reichs des Verstehens*). ¹⁴ Com isso, Fichte chega a uma das principais teses da sua abordagem sobre a natureza de conceitos na preleção do verão de 1812, que ele formula do seguinte modo: “Minha intenção é mostrar-lhes que também os conceitos do real que ocorrem na empiria são absolutamente a priori, isto é, fazem a si mesmos no saber, pelo saber e por suas leis internas, sem a influência de qualquer princípio alheio fora do saber.” ¹⁵ A ênfase que Fichte dá ao caráter absoluto do pensamento que gera os conteúdos conceituais da consciência leva-nos ao segundo elemento da preleção do verão de 1812 que deve ser destacado aqui: a concepção fichteana do Eu lógico, ou seja, da consciência ‘Eu penso’.
- 7 A tese de que há um pensamento originário que gera a totalidade holística dos conteúdos da consciência tem por consequência que também o ‘Eu’ deve ser entendido como produto desse pensamento. Por isso, Fichte considera a “fundamentação do fenômeno do Eu lógico” (*Begründung des Phänomens [des] logischen Ich*) uma tarefa essencial da filosofia. ¹⁶ A explicação genética da egoidade que é desenvolvida na preleção de 1812 baseia-se na ideia de que o pensamento é essencialmente capaz de refletir, isto é, de compreender a si mesmo. O pensamento, diz Fichte, é caracterizado pela “reflexibilidade” (

Reflexibilität).¹⁷ E na medida em que o pensamento não apenas reflete, mas também se torna consciente da reflexão como sua atividade essencial, o pensamento pensa a si mesmo como ‘Eu’ no sentido de uma instância que é caracterizada pela identidade entre o pensante e o que é pensado. Portanto, o Eu consciente não é outra coisa senão uma imagem do seu próprio caráter reflexivo que é produzida pelo pensamento.¹⁸

- 8 Com base na sua explicação genética do Eu lógico, Fichte critica a concepção do Eu pensante que seria adotada pela lógica, reafirmando com isso a intenção geral da preleção de 1812 de destacar a oposição entre os pontos de vista lógico e filosófico. Segundo Fichte, a lógica entende os atos do pensamento aos quais ela se refere - por exemplo, a atividade de abstrair - como atos de um Eu pensante. Assim, na sua compreensão do pensamento, a lógica mantém-se no ponto de vista da consciência ‘Eu penso’ a qual é considerada como um dado último. Com isso mostra-se novamente que a lógica considera como condições últimas do pensamento fenômenos que na filosofia são explicados geneticamente (que a lógica considera ‘princípio’ o que na filosofia é ‘princiado’). Na explicação genético-filosófica que parte do pensamento originário que constitui a própria consciência, evidencia-se que o Eu consciente não é o autor do pensamento, mas seu produto, ou seja, uma imagem da sua capacidade de refletir que é produzida pelo próprio pensamento. Portanto, o pensamento originário ao qual a filosofia essencialmente se refere “não é pensado por algum Eu”, mas ocorre “absolutamente”.¹⁹ A consciência de si como autor do pensamento na filosofia evidencia-se como “ilusão” (*Schein*), no entanto, uma ilusão que não pode ser suprimida ou eliminada (não podemos pensar sem estarmos conscientes de nós), mas que pode ser compreendida como ilusão, deixando assim de dar origem a ilusões acerca da natureza do pensamento.²⁰

2. O construtivismo do “pensamento absoluto” e sua superação na Doutrina da Ciência

- 9 Tanto na sua crítica da concepção lógica do conceito, como na do pressuposto lógico do Eu como autor do pensamento, Fichte defende a noção de um pensamento originário que é gerador da estrutura da consciência como uma concepção que é fundamental para a filosofia. É tal concepção que segundo Fichte define o próprio ponto de vista da filosofia, tornando-a capaz de explicar geneticamente os pressupostos dogmáticos da lógica. Com isso, a compreensão fichtiana da filosofia envolve uma posição radicalmente construtivista. Qualquer determinação que podemos entender, e a totalidade de tais determinações, é um produto do ‘saber’ no sentido do pensamento

originário. Como consequência disso, Fichte diz que a natureza enquanto totalidade das determinações aparentemente ‘dadas’ não é outra coisa senão “imagem” (*Bild*).²¹ Mais precisamente: a natureza é uma imagem projetada que parece uma realidade independente, mas que em verdade é apenas um produto do saber. No entanto, não seria adequado reduzir a concepção do saber que é desenvolvida na Doutrina da Ciência do Fichte tardio a um construtivismo radical. Já na primeira apresentação da Doutrina da Ciência que inaugura sua fase tardia em Berlim, na Doutrina da Ciência de 1810, Fichte caracteriza a visão construtivista do saber como um “idealismo” que é um “niilismo”, na medida em que tal concepção priva os objetos comuns de qualquer modo de ser que seja independente, ou ‘por si’. “Se a Doutrina da Ciência terminasse aqui, se ela não soubesse dizer nada mais, ela seria um niilismo [...]. O mundo estaria aniquilado; nada outro estaria dado”, diz Fichte em 1810.²² Fichte claramente incorpora aqui, no argumento da própria Doutrina da Ciência, a crítica de Jacobi ao idealismo da Doutrina da Ciência. E o argumento que começa nesse ponto – ou seja, a maior parte da apresentação da Doutrina da Ciência de 1810 – pode ser considerado como a resposta do Fichte tardio à crítica da Doutrina da Ciência que em 1799 tinha sido formulada por Jacobi.²³

- 10 Em que consiste a resposta tardia de Fichte a Jacobi? A tese que é central para todas as versões da Doutrina da Ciência apresentadas a partir de 1810 está diretamente relacionada com o objetivo de superar a visão construtivista do saber que, segundo Fichte, vale para nossa relação cognitiva com objetos empíricos: a Doutrina da Ciência busca mostrar que e como o saber pode entender a si mesmo como ‘imagem do Ser’, o Ser sendo entendido como aquilo que é por si, não podendo ser entendido como construto ou projeção do saber. Fichte deixa claro que o Ser é um só – o Absoluto ou Deus – e que todo outro apenas deve ser entendido como sua imagem ou sua aparição. Neste ponto, Fichte vê-se em plena concordância com Espinosa, no entanto, com uma ressalva importante: o Ser, Fichte objeta, não pode receber nenhuma modificação – ao contrário do que Spinoza teria defendido na sua teoria dos atributos e modos.²⁴ Portanto, o Ser está situado além de qualquer determinação. A determinação encontra-se só na sua aparição que possui uma “vida própria”, ou seja, que se estrutura autonomamente.²⁵ E justamente essa atividade autopoietica é o pensamento originário que Fichte põe em foco na sua preleção introdutória do verão de 1812 – o pensamento que gera a estrutura holística dos conteúdos da consciência e o Eu pensante como imagem do seu caráter reflexivo. No entanto, o destino próprio desse pensamento é compreender a si mesmo como aparição ou imagem do Ser, relacionando-se desse modo com algo que não é construído por ele mesmo. Desse modo, a Doutrina da Ciência busca ir além do idealismo, isto é, além do

construtivismo, no entanto, sem ser uma “Doutrina do Ser” (*Seinslehre*).²⁶ Em vez disso, a Doutrina da Ciência investiga as condições que possibilitam ao saber transcender a si mesmo justamente através da sua capacidade de refletir e entender a si mesmo como imagem viva de uma instância que não pode ser entendida como construto gerado pela sua própria atividade.

3. Conceito e autoconsciência na lógica transcendental de Fichte e na doutrina hegeliana do conceito

- 11 Na medida em que o conceito de ‘Ser’ possui um papel fundamental na filosofia tardia de Fichte, tornando-se o ponto de partida próprio da exposição da Doutrina da Ciência, parece que há uma proximidade com o pensamento hegeliano - mais precisamente: com o início da *Lógica* de Hegel. No entanto, é inegável que há ao mesmo tempo uma diferença profunda entre a concepção fichteana do Ser e a de Hegel: o Ser, Fichte enfatiza contra Espinosa, não pode ter nenhuma determinação, nenhum atributo ou modo. Determinação e processualidade só podem ocorrer na sua aparição. Assim, a relação entre o Ser e sua imagem (ou aparição) torna-se central para o pensamento tardio de Fichte. Com isso, do ponto de vista da lógica hegeliana, o pensamento do Fichte tardio parece manter-se dentro das estruturas da Doutrina da Essência, o que foi observado por intérpretes como Angelica Nuzzo e Christoph Asmuth.²⁷
- 12 No entanto, cabe observar que a posição do Fichte tardio, embora certamente ela tenha seu foco na relação entre o Ser e sua aparição, envolve uma abordagem muito peculiar acerca de tal relação. Ao buscar reconstruir sua “vida própria”, a investigação fichteana da aparição torna-se uma teoria da auto-estruturação do saber que destaca seu caráter autopoietico: o saber gera sua relação teórica e prática com o mundo e consigo mesmo espontaneamente por si mesmo. O objetivo dessa explicação ‘idealista’ do saber é a desontologização de toda determinação, que é completamente reduzida a imagens ou produtos do pensamento.²⁸ A função dessa produção de imagens pelo saber segundo Fichte é possibilitar que o saber finalmente se compreenda como imagem do próprio Ser, este sendo a única instância que não é imagem, ou seja, que não é construída. É verdade que na sua hostilidade ontológica à determinação, a posição do Fichte tardio claramente contradiz a todo o desenvolvimento pelo qual na *Lógica* de Hegel a concepção inicial do Ser é revisada e progressivamente concretizada. Mas na medida em que ela envolve uma teoria altamente complexa acerca da autoconstituição do saber e das condições da sua autocompreensão como imagem do Ser, a filosofia

tardia de Fichte também não corresponde exatamente à concepção hegeliana do pensamento que é caracterizado pelas categorias da Doutrina da Essência.

- 13 No entanto, a apresentação dos elementos centrais da preleção fichteana do verão de 1812 que foi dada acima aponta para a possibilidade de entender a relação sistemática entre a concepção fichteana da lógica transcendental e a *Lógica* de Hegel de outra maneira do que pela hipótese da correspondência entre o pensamento do Fichte tardio e a metafísica da essência conforme concebida (e criticada) na lógica hegeliana. Talvez seja mais frutífero relacionar o pensamento tardio de Fichte não com a Doutrina da Essência, mas com a parte final da *Lógica* de Hegel, a Doutrina do Conceito. Com efeito, nesta última, as duas questões que foram focalizadas aqui na discussão da preleção de Fichte – a natureza do conceito e da autoconsciência – estão intrinsecamente ligadas: na seção introdutória “Sobre o conceito em geral”, Hegel não apenas explicita a estrutura geral do conceito, apresentando desse modo o “conceito do conceito”, mas também volta-se para a autoconsciência como concretização do conceito “na medida em que cresceu para uma existência que é ela mesma livre”.²⁹ Comparando as abordagens fichteana e hegeliana sobre o conceito e a autoconsciência nas respectivas obras, podemos observar que elas têm dois motivos em comum: primeiro, Fichte e Hegel criticam a concepção do conceito que é adotada pela lógica formal, a fim de mostrar que é só na filosofia que a verdadeira natureza do conceito se revela; segundo, Fichte e Hegel buscam compreender a autoconsciência com base em aspectos mais fundamentais, negando seu lugar fundamental na filosofia. A consciência ‘Eu penso’ não é o princípio da filosofia, mas um fenômeno que só pode ser compreendido com base em uma concepção formulada em termos não-egológicos.
- 14 No entanto, mesmo que o Fichte tardio e o Hegel da *Lógica* convirjam sob o aspecto do objetivo geral da sua explicação filosófica da natureza do conceito e da autoconsciência, no que diz respeito à concepção que é considerada sistematicamente fundamental e à própria natureza da explicação filosófica que é adotada para compreender o conceito e a autoconsciência, há uma divergência profunda. Fichte busca explicar o conceito, no sentido da lógica formal, e o Eu do *Eu penso* geneticamente como produtos do pensamento originário que constitui a consciência, desse modo ‘desontologizando’ tanto a determinidade dos conceitos como a autoconsciência. O conteúdo conceitual e o Eu do *Eu penso* são “imagens”, isto é, produtos do pensamento que representam algo diferente deles mesmos.
- 15 Em contraste com isso, a lógica hegeliana focaliza uma questão *estrutural*: segundo Hegel, a autoconsciência e o conceito no sentido da lógica formal – o conceito enquanto “representação abstrata” – só podem ser adequadamente compreendidos a partir da concepção da unidade originária da universalidade

e da particularidade que emerge na passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito. Essa concepção – o “conceito do conceito” no sentido filosófico-especulativo – envolve a noção de uma “manifestação que se tornou inteiramente livre”, isto é, de uma identidade que se constitui justamente pela atuação própria das determinações particulares na qual ela se manifesta.

³⁰ Assim, na concepção especulativa do conceito, a concepção de uma identidade imediata e “interna” que subjaz às determinações particulares (a identidade como “essência”) é superada pela noção de uma identidade superordenada que emerge só com o processo no qual ela se manifesta nas determinações “externas”. É no sentido de tal sucessor lógico da identidade da essência que Hegel fala da “universalidade” como um momento do conceito que é inseparável da particularidade, isto é, da sua manifestação “externa”.

- 16 Hegel analisa a autoconsciência como concretização consciente da estrutura do conceito, referindo-se nesse contexto explicitamente à concepção kantiana da consciência *Eu penso*. ³¹ Concordando nesse ponto com Kant, Hegel defende que a autoconsciência pura do sujeito pensante envolve uma consciência da própria identidade que difere de qualquer determinidade empírica. No entanto, observa Hegel, a consciência de tal identidade não é imediata – ela se forma pela atividade da consciência individual, na medida em que pessoas na sua autocompreensão se distanciam das suas determinações empíricas. A identidade pura do ‘Eu’ constitui-se pela atividade do sujeito particular, pela “negatividade” da qual ele é capaz em relação às suas próprias determinações empíricas. Portanto, a identidade consciente é “universalidade” no sentido que caracteriza o conceito – uma identidade que se forma pela sua manifestação no particular, manifestação esta que é um livre exercício do próprio ser particular. Assim, Hegel pode identificar a estrutura da autoconsciência com a do conceito – o eu “é o puro conceito mesmo” ³² .
- 17 Hegel considera a estrutura do conceito também a chave para a compreensão filosófica do conceito no sentido da lógica formal, isto é, de representações abstratas sob as quais se subsumem objetos singulares. É nesse contexto que se pode falar de “conceitos” no plural, enquanto a concepção especulativa do conceito exige o singular “o conceito”, significando uma estrutura que pode efetuar-se de várias maneiras na natureza e na vida do espírito. Obviamente, os dois conceitos do conceito são muito diferentes. ³³ Do ponto de vista da compreensão especulativo-filosófica do conceito, a concepção do conceito como representação abstrata não capta o sentido mais fundamental da palavra “conceito”. Hegel dá expressão à relação crítica do pensamento especulativo com a compreensão comum do conceito ao dizer que o que se costuma entender por “conceito” é o “conceito sem conceito” (*begrifflose*

Begriff).³⁴ No entanto, Hegel não apenas enfatiza a diferença entre as duas concepções do conceito. É uma tese central da Doutrina do Conceito que há uma relação explicativa e filosoficamente significativa entre o conceito como unidade processual do universal e do particular e o conceito enquanto representação abstrata. O pensamento é capaz de separar as determinações particulares da efetividade processual na qual elas estão envolvidas e fixá-las como conteúdos “imutáveis” que possuem uma identidade estática. Desse modo, as determinações particulares tornam-se “abstratas”, isto é, tornam-se determinações separadas da realidade concreto-processual na qual existem só como momentos da efetuação do conceito no sentido especulativo. E na medida em que o pensamento opera com determinações abstratas como elementos últimos da sua compreensão da realidade, ele entende sua própria atividade como sendo essencialmente a subsunção de objetos sob tais determinações. Hegel chama de “entendimento” o pensamento na medida em que compreende a si mesmo como atividade subjetiva de subsumir objetos singulares sob conceitos no sentido de representações que possuem um conteúdo fixo e abstrato. Nesse ponto de vista, o pensamento perde o sentido fundamental no qual o conceito é “universal”: não como determinação abstrata sob a qual se pode subsumir objetos singulares, mas como identidade processualmente constituída, diante da qual determinações particulares são apenas “momentos” da sua efetuação. Hegel defende que só na medida em que ele se orienta pelo “conceito do conceito” no sentido especulativo, o pensamento é capaz de apropriar-se da realidade, ou seja, de compreender sua verdadeira constituição dinâmica, em vez de apenas classificá-la externamente. Por outro lado, ao pensar a efetividade através de conceitos abstratos, o entendimento possui o mérito de focalizar a determinação particular que é um aspecto indispensável da realidade: “Além disso”, diz Hegel, “deve ser considerada a força infinita do entendimento que ele divide o concreto nas determinações abstratas e compreenda a profundidade da diferença ...”.³⁵ Assim, ao adotar a concepção do conceito no sentido não-especulativo que se refere a representações abstratas ou “conceitos determinados”, a lógica formal reflete um aspecto do pensamento que é essencial para nossa compreensão da realidade. No entanto, ela distorce nossa visão da realidade quando ela é entendida como trazendo a verdade última sobre a natureza do pensamento e do conceito. O ponto de vista da lógica formal precisa ser explicado a partir da concepção filosófico-especulativa do conceito, e justamente isso é um objetivo central da doutrina hegeliana do conceito.³⁶

18 A partir de 1812, em Fichte e em Hegel, duas figuras radicalmente diferentes da ideia de uma lógica filosófica começam então a desenhar-se: uma teoria genética e desontologizante (Fichte) e uma teoria ontológica baseada na

concepção do conceito como estrutura originária da realidade e do nosso pensamento (Hegel). No entanto, para se entender a possível relevância desse resultado, é preciso inseri-lo numa perspectiva mais geral. A trajetória do idealismo alemão hoje não costuma mais ser vista como um desenvolvimento teleológico ‘de Kant a Hegel’ no qual Fichte seria apenas um pensador intermediário. Em particular a filosofia tardia de Fichte, que só mais recentemente ficou acessível à pesquisa, não pode ser considerada uma mera etapa intermediária e ultrapassada pelo pensamento especulativo de Hegel. Como Dieter Henrich observou, as posições de Kant, do Fichte tardio e de Hegel “ *permanecem* abertas como possíveis abordagens filosóficas”. ³⁷ O objetivo deste artigo foi contribuir para a compreensão da relação entre o pensamento do Fichte tardio e de Hegel no sentido de uma alternativa ainda aberta. ³⁸

Referências bibliográficas

- 19 Asmuth, Christoph, “Das Wesen als Reflexion in ihm selbst’ – Fichte in Hegels Wesenslogik”, in: Wunsch, Matthias (org.), *Von Hegel zur philosophischen Anthropologie. Gedenkbund für Christa Hackenesch*, Würzburg 2012, pp. 73-85
- 20 Carvalho, Mario Jorge, “What it takes to make an image. From Fichte’s thinking Workshop (his Diary entry for the 25th October 1813)”, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 4, 2014, pp. 701-735
- 21 Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn: Bouvier 1995
- 22 Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth e Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1962 ss. (= GA)
- 23 ---, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen I. 1809-1811*, ed. por Hans Georg von Manz e.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 2000 (= SWV I)
- 24 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke . In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Hamburg: Meiner 1968 ss. (= GW)
- 25 ---, *Ciência da Lógica. Excertos*. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle, São Paulo: Barcarolla 2011
- 26 Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*, Cambridge: Harvard University Press 2003
- 27 Iber, Christian, “Hegels Konzeption des Begriffs”, in: Koch, Anton Friedrich/Schick, Friedrike (org.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag 2002, pp. 181-201

- 28 Ivaldo, Marco, “Fichte zu Jacobi in der ersten Transzendentalen Logik von 1812”, in: *Fichte-Studien* 14, 1998, pp. 107-119
- 29 Reisinger, Peter, *Idealismus als Bildtheorie. Untersuchungen zur Grundlegung einer Zeichenphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta 1979
- 30 Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, tradução de Fernando Costa Mattos, Petrópolis: Editora Vozes 2012
- 31 Lauth, Reinhard: “Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels „Wissenschaft der Logik“ im Sommer 1812”, in: *Kant-Studien*, vol. 89, 1998, pp. 456-464
- 32 McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press 1996 ²
- 33 ---, “Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang”, in: Halbig, Christoph, Quante, Michael e Siep, Ludwig (org.): *Heges Erbe*, Frankfurt: Suhrkamp 2004, pp. 184-208
- 34 ---, *Having the world in view. Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press 2013
- 35 Nuzzo, Angelica: “Fichte’s 1812 Transcendental Logic – Between Kant and Hegel”, in: *Fichte-Studien*, vol. 30, 2006, pp. 163-172
-

NOTAS

1. Ver, por exemplo, Widmann 1982, p. 37 e 44.
2. Ver GA II, 14, pp. 1-151.
3. GA II, 14, p. 140/141.
4. Ver Lauth 1998, pp. 460-464.
5. Ver, por exemplo, GA II, 14, p. 15.
6. Para o argumento de Fichte contra a teoria da abstração, ver particularmente GA II, 14, p. 28-30
7. “Und so wird denn durch diese Abstraktion der Begriff nicht erzeugt, sondern er wird nur als ein sich in dieser Anschauung wiederholender anerkannt” (GA II, 14, p. 32).
8. Ver, por exemplo, GA II, 14, pp. 10/11.
9. “Aber es ist schlechthin unmöglich, da ß irgend eine Erscheinung überhaupt ohne Begriff sey” (GA II, 14, p. 30).
10. Fichte refere-se explicitamente ao ‘não-conceito’ (*Nichtbegriff*), isto é, ao dado pré-conceitual como pressuposto da teoria lógica da abstração, antecipando a crítica do “mito do dado” que foi formulada por W. Sellars e mais recentemente retomada por J. McDowell (GA II, 14, p. 18). Se a relação da tese defendida por McDowell (acerca do

caráter conceitual do conteúdo perceptual) com as posição de Kant e Hegel já foi amplamente discutida (inclusive pelo próprio McDowell), a relação do pensamento de Fichte com a concepção da percepção que é adotada por McDowell ainda não foi investigada (ver McDowell 1994, 2004 e 2013).

11. Ver GA II, 14, particularmente pp. 19 e 27.

12. GA II, 14, p. 28.

13. Ver GA II, 14, por exemplo, pp. 26, 28 (“die Apriorität schlechthin aller Begriffe”) e 33.

14. GA II, 14, p. 31.

15. “Meine Absicht ist, Ihnen zu zeigen, daß auch die Begriffe des in der Empirie vorkommenden wirklichen, schlechthin apriorisch sind, d.i. im Wissen, durch das Wissen u. dessen innere Gesetze sich selbst machen, ohne Zuthun irgend eines fremden Principis außer dem Wissen” (GA II, 14, p. 26).

16. GA II, 14, p. 11.

17. Ver GA II, 14, particularmente pp. 80, 86 e 142.

18. Para a dedução da “forma do Eu” (*Ichform*) na preleção do verão de 1812, ver particularmente GA II, 14, pp. 87-91.

19. “Das Denken, das ursprüngliche nemlich u. absolute, das nicht gedacht wird durch irgend ein Ich, sondern welches schlechthin ist ...” (GA II, 12, p. 14).

20. Ver GA II, 14, p. 13. Fichte indica aqui a consciência do Eu como autor do pensamento é uma ilusão inevitável no mesmo sentido no qual Kant tinha caracterizado a ilusão transcendental como “ilusão natural” (CRP, A 297/98 = B 353/54). O próprio Kant, diz Fichte, não se livrou inteiramente da “ilusão dogmática” (ver GA II, 14, p. 39), e certamente na concepção kantiana da “apercepção pura”, isto é, da consciência *Eu penso* como condição última da unidade da experiência, revela-se ainda, segundo Fichte, uma proximidade do pensamento kantiano com o ponto de vista da lógica que na filosofia transcendental deve ser superada (ver CRP, B 131 ss.).

21. GA II, 14, p. 36. É essa tese acerca do *status* das determinações constitutivas da natureza que, segundo Fichte, define o sentido em que a Doutrina da Ciência essencialmente envolve um idealismo: “Isso então é a visão do idealismo que é própria da Doutrina da Ciência” (*Dies ist nun die Ansicht des Idealismus der W.L.* (GA II, 14, p. 37)).

22. *Wäre nun hier die W.L. zu Ende, wüßte sie nicht mehr zu sagen, so wäre sie Nihilismus. ... Die Welt wäre vernichtet; nichts andres gegeben* (SWV I, p. 71).

23. Ver GA III/3, 224-281, particularmente p. 245. A importância da crítica de Jacobi para o pensamento de Fichte na sua fase tardia em Berlim evidencia-se também na carta de Fichte a Jacobi do dia 3 de maio de 1810 (GA III, 6, particularmente p. 328). Para a relação da preleção do verão de 1812 com o pensamento de Jacobi, ver Ivaldo 1998.

24. Ver SWV I, p. 33.

25. ... *so hat es doch gewiß sein eignes Leben* (SWV I, p. 53).

26. SWV I, p. 108.

27. Ver Nuzzo 2006 e Asmuth 2012.
28. O conceito de desontologização (*Desontologisierung*) foi introduzido por P. Reisinger para caracterizar a função da teoria da imagem no pensamento tardio de Fichte (ver Reisinger 1979, particularmente p. 161). Para uma discussão mais recente da concepção fichteana do objeto como projeção de imagens, ver Carvalho 2014.
29. Hegel 2011, p. 180; GW 12, pp. 16 e 17.
30. Ver GW 12, p. 24.
31. Hegel 2011, p. 181; GW 12, p. 18.
32. Hegel 2011, p. 180; GW 12, p. 17.
33. Para enfatizar sua diferença com o conceito no sentido da representação abstrata, K. Düsing caracteriza o conceito no sentido especulativo como “universalidade não-discursiva” (*nicht-diskursive Allgemeinheit*) (Düsing 1995, p. 246).
34. GW 12, p. 40.
35. GW 12, p. 41.
36. Cf. Iber 2002, particularmente pp. 200-201.
37. “... we have three significant alternative positions: those of Kant, of the late Fichte, and of Hegel. And these *remain* open as possible philosophical approaches” (Henrich 2003, p. 300).
38. Agradeço a Júlia Sebba Ramalho e Arthur Bartholo Gomes pela revisão técnica deste artigo.
-

RESUMOS

In summer term 1812 Fichte lectured on “the relation of logic with real philosophy” in order to introduce the point of view of the Science of Knowledge. A few months before the beginning of Fichte’s lectures, the first book of Hegel’s *Science of Logic* had been published. Independently of the controversial question if Fichte’s ‘Transcendental Logic’ from 1812 was intended to be a critical reply to the Hegelian project of a speculative logic, no doubt the lecture from summer 1812 is an important source for understanding the systematical relation between the late Fichte’s conception of transcendental logic and the Hegelian project of a speculative logic. The principal thesis of this paper is that both the convergences and differences between the two philosophical projects can be identified by considering the conceptions of the concept and of self-consciousness that are contained in Fichte’s lecture and in the third part of Hegel’s *Lógica*, the Doctrine of Concept. The comparison between these conceptions shows that the late Fichte and Hegel converge insofar as they criticize the logical conception of concepts and the idea that self-consciousness is a fundamental principle of philosophy. However, whereas Fichte defends a *genetic* theory of conceptual content

and of self-consciousness that is based on the conception of an absolutely spontaneous and 'image'-producing thinking, Hegel searches for a *structural* explanation that is based on the speculative conception of the concept as the fundamental structure of reality, understanding concepts in the logical sense as a result of the 'separation' of the original unity of the concept and self-consciousness as its conscious concretization.

ÍNDICE

Keywords: concept, self-consciousness, image

AUTOR

CHRISTIAN KLOTZ

Universidade Federal de Goiás

A confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili. Perspectivas práticas

Federico Ferraguto

1. Realismo racional e escola fichteano-schellinguiana

- 1 “Encontro no livro dele uma representação do seu idealismo transcendental completamente nova, ou, mais propriamente, a invenção do mesmo de uma maneira nova, em uma via completamente diferente... e, apesar da letra, encontro de volta o seu espírito” (BW, 83). Em janeiro de 1800 Reinhold transcrevia este trecho de uma carta a Fichte em uma outra carta para Bardili, apontando que a distancia entre os dois filósofos seria devida apenas ao escasso conhecimento que Bardili tinha da doutrina da ciência.
- 2 É notório o fato de que Fichte recusa a aproximação reinholdiana entre realismo racional e doutrina da ciência, e o quanto, já na resenha do *Grundriss der ersten Logik* (de agora em diante GEL), busque afastar-se da perspectiva filosófica que primeiro Bardili, e depois Reinhold, com os *Beyträge* de 1801-1803 (de agora em diante BLU), estavam propondo no debate filosófico sobre o destino e os desenvolvimentos possíveis do kantismo.
- 3 Apesar do afastamento crítico de Fichte, porém, a perspectiva aberta por Bardili e Reinhold corresponde a um projeto amplo, que o primeiro amadurece em insólita autonomia e o segundo busca ligar com as perspectivas teóricas abertas pela polêmica sobre o ateísmo de Fichte e à questão em torno da possibilidade de repensar, de um ponto de vista mais amplo, os nexos conceituais da própria doutrina da ciência fichteana.
- 4 Nos *Beyträge* Reinhold divulga a perspectiva teórica de Bardili, conectando-a à exigência geral da filosofia de encontrar uma verdade real e originária, que fica atrás do saber (BLU, I, X-XI). Ao fazer isso, Reinhold alia-se com Jacobi e direciona-se criticamente para com uma posição filosófica virtual – a “escola

fichteano-schellinguiana” (*fichtisch-schellingsche Schule*) – que sintetiza de maneira geral posições de Fichte e de Schelling, nem sempre distinguidas com o devido cuidado e nem sempre avaliadas nas suas especificidades ¹. A crítica de Reinhold à escola fichteano-schellinguiana concerne essencialmente a três pontos. O primeiro tem a ver com a busca do princípio da filosofia. Para Reinhold o problema de Fichte e Bardili não seria tanto a redução da filosofia à investigação lógico-formal, e sim a identificação entre saber e ser, que tenderia a ocultar a transcendência real do princípio e o interpretaria como o resultado de uma prestação intelectual do sujeito. O segundo envolve a compreensão da natureza. A rebaixamento do princípio do saber e da realidade a uma prestação subjetiva, reduziria também a natureza a simples emanção da própria subjetividade. Desse ponto de vista, o eu põe o mundo apenas na medida em que põe a si mesmo. E filosofar sobre a natureza não seria nada, senão criá-la.

- 5 Essa última conclusão aparece, no entanto, apenas como a consequência dos resultados obtidos em um terceiro âmbito em que se desenvolve a confrontação de Reinhold com a escola fichteano-schellinguiana: os fundamentos da filosofia prática. A redução do pensamento à prestação subjetiva, de fato, levaria a identificar a liberdade, pressuposta no desenvolvimento da filosofia transcendental, com o arbítrio individual e reduziria a própria filosofia transcendental, ciência filosófica e supostamente pura, rigorosa e válida universalmente, a uma expressão de um mero amor de si e de um empirismo insuficiente, seja no plano epistemológico, seja no axiológico. Essa crítica é influenciada com certeza pelos resultados da crítica jacobiana a Fichte, apresentada no *Nihilismusbrief*, Mas não apenas isso. De fato, tanto a crítica de Reinhold, como a resposta – explícita e implícita – de Fichte marcam uma reflexão mais geral sobre a possibilidade de integrar de modo certo fato e razão e, no caso, a estrutura do impulso sensível, elemento fático que motiva o saber em sua concretude, no horizonte de uma razão que se manifesta no sujeito, mas não coincide com as suas prestações prático-teoréticas.
- 6 Trata-se de uma questão que tem efeitos na reflexão sobre as estruturas especulativas do saber filosófico, na reflexão sobre as modalidades para compreender a transcendência que se manifesta no saber e na discussão acerca das modalidades epistêmicas para alcançá-lo, e em especial o conceito de fé. Entre o fim do século XVIII e o começo do XIX essas questões representam, como sabemos, horizontes problemáticos decisivos para refletir em torno da relação entre idealismo e realismo, em torno da possível integração dessas duas perspectivas e, nesse sentido, em torno da saída de um suposto idealismo absoluto, seja ele entendido feito um labirinto, seja ele assimilado a uma clareza rarefeita e gelada, como a “cima do Monte Branco”,

capaz de congelar toda forma de realidade e alteridade contraposta ao próprio eu, conforme alega Jean Paul na *Clavis fichtiana seu leibgeberiana* (Richter, 2003, p. 66).

- 7 No presente artigo tentarei esclarecer esse terceiro ponto de confrontação entre Bardili, Reinhold e Fichte. Começarei apresentando a crítica de Reinhold ao conceito fichteano de autonomia (§ 2). Irei, depois, evidenciar o horizonte especulativo reinholdiano a partir do realismo de Bardili (§ 3). Por fim tentarei trazer à tona a resposta fichteano às críticas de Reinhold levando em conta duas duplas conceituais: a relação entre fé e arbítrio (§ 4) e a entre autonomia e impulso (§ 5).

2. Um prazer sublimado.

- 8 No ensaio *Ueber die Autonomie als Princip der praktischen Philosophie der kantischen – und der Fichtisch-schellingschen Schule*, Reinhold atribui a Kant o mérito de ter encontrado na autonomia da vontade o sentido e o fundamento da lei moral e da independência da razão prática. O grande mérito de Fichte seria, mais a frente, o de ter tornado a autonomia da vontade, não apenas o princípio da razão prática, e sim da filosofia toda. Já no postulado da doutrina da ciência, assim como aparece na *Erste Einleitung* – pensar um objeto e desviar o olhar do objeto para pensar o próprio pensamento – Fichte teria trazido à tona a espontaneidade subjetiva evidenciada nessa dinâmica e a teria entendida como o horizonte independente de um dado pressuposto em que deduzir as ações necessárias do espírito humano. Fichte teria então assimilado demasiado rapidamente a autonomia kantiana e a espontaneidade evidenciada no postulado (a *Tathandlung*), igualando isto, que para Kant seria um fato da razão com a capacidade que permite compreendê-lo. Em termos kantianos, Fichte igualaria a *ratio cognoscendi* da liberdade e *ratio essendi* da lei moral, desconsiderando a tensão produtiva entre elas. Essa assimilação, para Reinhold implícita em Kant, levaria a interpretar a lei moral como uma autodeterminação da vontade. Essa última teria que ser vista como uma liberação da espontaneidade subjetiva de toda vinculação objetiva e como expressão de um ímpeto (*Schwung*) que leva o eu a se afirmar como o absolutamente positivo e consciente de si mesmo. Desta maneira se cumpriria, porém, a traição idealística da exigência e da tarefa (*Aufgabe*) fundamental da filosofia: fundamentar a realidade do conhecimento através da construção do saber filosófico, sem anulá-la nele mesmo (BLU, I, 3-5).
- 9 Para Reinhold, que já tinha refletido longamente sobre a questão há uma dezena de anos no segundo tomo das *Cartas sobre a filosofia kantiana*, a redução do princípio do saber a uma determinação da vontade implicaria, de

fato, a recondução da liberdade a uma determinação do arbítrio individual ². No contexto da escola fichteano-schellinguiana, a lei absoluta da liberdade não seria por si mesma moral. Ela se tornaria moral graças a uma escolha do arbítrio que, conforme observa Schelling na *Allegemeine Uebersicht* (em que Reinhold baseia a sua interpretação crítica) contrapõe a lei da liberdade aos impulsos sensíveis, tornando-a lei moral ³.

- 10 A autonomia kantiana seria, portanto, a manifestação de uma “autonomia verdadeira e autêntica”, identificada com uma pura espontaneidade subjetiva, ou com um pura transcendentalidade, a qual, porém, poderia ser compreendida apenas como epifenômeno de uma determinação individual e arbitrária ⁴.
- 11 Alegar que a autonomia seja a consequência do arbítrio significa, no entanto, negá-la. O arbítrio, enquanto tal, pode estar definido como um agir condicionado do prazer e do desprazer e, neste sentido, não seria sequer autônomo, sendo ele motivado por um impulso sensível (BLU, II, 114). A formação da filosofia transcendental, portanto, mais do que a um desenvolvimento necessário, orgânico e acabado, corresponderia a uma “ilusão psicológica”, consistente em uma “sublimação” de determinações empíricas e contingentes, que pertencem ao indivíduo filosofante, em estruturas necessárias da razão (BLU, II, 128) ⁵.
- 12 Reduzido a uma determinação arbitrária, o esforço para um conhecimento completamente fundado se encurtaria na satisfação de um impulso originado pelo sentimento de prazer e desprazer, que representaria a verdadeira fonte – psicológica e antropológica – da razão especulativa teorizada por Fichte e Schelling. Ambos dedicar-se-iam, para Reinhold, à busca do “prazer da independência do prazer e do desprazer em geral – e do desprazer para o prazer e o desprazer”, para ultrapassar “o arbítrio em geral, ou seja, si mesmos em uma construção imaginativa” (*Einbildung*; BLU, II, 117-118). O sujeito da filosofia especulativa poderia assim fantasiar uma liberdade plenamente espontânea e criadora das determinações da experiência externa e, através do desenvolvimento metódico da ilusão psicológica (*methodische Schein*), reconduziria tudo à sua autoatividade e ao seu domínio.
- 13 Seria portanto inconsequente sustentar, como faz Fichte no ensaio *Sobre o fundamento da nossa fé em um governo divino do mundo*, que o agir do filósofo faria sentido apenas na forma de um agir na fé ou de uma fé no agir (BLU, II, 127; GA, I, 5, 354) ⁶. De fato, o filósofo transcendental, na medida em que considera a si mesmo como autônomo, recusa a abertura ao transcendente e, com isso, a possibilidade da fé. Por outro lado, como ele admite a possibilidade da fé, reconhecer-se-ia como ser sensível, dependente e finito. Com isso, porém, ele negaria o pressuposto de todo seu filosofar. O filósofo

transcendental, portanto, encontrar-se-ia diante do *Abgrund des sich losreissendes Selbstes*, que, conforme Reinhold, não pode ser ultrapassado, nem por meio do seu agir moral, nem graças a seu pensamento puro (BLU, II, 139).

De fato,

O ser humano poderia ultrapassar aquele abismo apenas em parte por meio do agir religioso, em sentido próprio, que é autêntica renúncia a si mesmo e graças ao qual ele vê Deus e a natureza apenas através de Deus, e, em parte apenas se levantando até aquele pensar que nasce, na consciência humana, apenas pelo verdadeiro absoluto e só volta para ele, que de todo modo e com certeza tem Deus diante de si e que, apenas nessa medida, é verdadeiro pensamento no ser humano – revelação do verdadeiro originário no verdadeiro e do verdadeiro através do verdadeiro originário. Apenas esse pensamento – e aquele agir – poderiam ser ditos morais (BLU, II, 139-140).

- 14 Autônomo, portanto, não seria quem pensa em reconduzir tudo para si mesmo, e sim quem reconhece a sua dependência estrutural por isto, que o constitui na sua finitude, representando a raiz autêntica do seu agir e pensar, que se revela nele, mas não pode ser deduzida por ele.

3. O impulso durch die Materie

- 15 Na sua crítica à escola fichteano-schellinguiana Reinhold retoma essencialmente isto, que já tinha discutido na sua *Carta a Lavater e Fichte* (Reinhold, 1799, 23-24, 71) ⁷. Só que, enquanto em 1799 ele confiava ao senso comum a abertura para o outro de si, contra a autonomia reivindicada, mas não praticada, pela filosofia transcendental, em 1801 encontra em Bardili uma ancoragem especulativa mais sólida. Em 1801, de fato, a finitude, a que apela Reinhold, não é mais determinada pelo conceito genérico de verdadeiro, típico da carta ⁸. O filósofo de Kiel fala, ao invés, de uma finitude definida pela revelação de uma realidade absoluta (o verdadeiro originário) no pensamento conseguinte e acabado (o verdadeiro), conforme um desenvolvimento analítico que leva do princípio absoluto até as suas manifestações na natureza. O argumento que Reinhold contrapõe à escola fichteano-schellinguiana, de fato, envolve duas teses. A primeira: a racionalidade humana acabada (o verdadeiro) é o horizonte em que se revela uma realidade que a transcende e a fundamenta (o verdadeiro originário). A segunda: essa revelação acontece em conformidade ao desenvolvimento do saber que a razão tem de si mesma (o verdadeiro originário revela-se através do verdadeiro).
- 16 Bardili, de fato, propõe no *Grundriss* e no *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie* (de agora em diante BW) com Reinhold publicado por este último em 1804, uma nova versão do kantismo, que permite dar conta dessas

conclusões e em que a relação da razão com um objeto não está descrita a partir da síntese entre mente e mundo, e sim da relação da razão com si mesma, que ele esclarece como relação entre pensamento absoluto e aplicação do pensamento para si mesmo. Assim o autor do *Grundriss* acredita ter demonstrado que a relação cognoscitiva e prática entre sujeito e objeto seja justificável, não em base às prestações intelectuais do próprio sujeito, e sim analiticamente na própria estrutura da racionalidade. O próprio pensamento seria exibição de uma realidade fundamental e sempre igual a si mesma, da qual se gerariam as articulações específicas da razão humana, desde os estímulos sensíveis até as capacidades de elaboração conceitual deles (GEL, 3). Na repetição e no ficar sempre igual a si mesmo na própria repetição, o pensamento gera a relação intencional com um objeto e define o saber como sensatez geral da realidade, mais do que como um instrumento para a espontaneidade subjetiva controlar um dado pressuposto. Numa relação crítica, mas não necessariamente negativa com Kant ⁹, Bardili busca mostrar como pensamento e mundo, mais do que elementos reais e distintos, sejam perspectivas de determinação do desenvolvimento de uma racionalidade unitária, que os precede e os fundamenta ¹⁰.

- 17 De fato, à altura da explicação filosófica não é possível evitar definir a gênese da consciência intencional a partir de um estímulo sensível (BW, 24) ou, mais especificamente, de um “impulso mediante da matéria” (*Trieb durch die Materie*, GEL, 105), imediato e inconcebível. E seria igualmente inevitável entender esse impulso como o instrumento fundamental para construir o conceito de individualidade, tal como um ser vital, que se desenvolve ao longo do tempo e através de uma sequência e uma integração de representações concretas (GEL, 109; BW, 27). Entretanto, para além da fenomenologia da consciência concreta que pode ser esboçada desse ponto de vista, o impulso, não representa um elemento fático e não deduzível, mas tem que ser compreendido apenas como uma disponibilidade formal da razão (i.e. do pensamento) ¹¹, não a ficar limitada externamente (isto, que para Bardili seria absurdo), mas a particularizar-se analiticamente na consciência intencional de um objeto (BW, 26). De fato, o suporte material em que o pensamento se revela (o impulso mediante da matéria), tem que ser entendido como traço fundamental de uma multiplicidade, não dada, mas analiticamente implícita na repetição necessária da unidade absoluta e real do pensamento (GEL, 3-4).
- 18 Essa unidade real (que Bardili chama de Deus, razão, pensar absoluto, *Prius*), que se revela na consciência intencional, não pode ser interpretada a partir das formas espaço-temporais da nossa experiência, que a entenderiam em função da sua possibilidade ou impossibilidade objetiva. Essa unidade tem que ser entendida como um “verdadeiro ser, necessário imutável e incapaz de

exceções e limitações; o não pensá-lo ou o pensar de modo diferente seria uma contradição” (GEL, 92).

- 19 Nesse contexto especulativo, até a importância do suposto ateísmo de Fichte teria que ser rebaixada. Em seu alcançar Deus como ordem moral do mundo, Fichte teria visto a diferença fundamental entre ser e pensamento subjetivo. No entanto, a sua lealdade ao ponto de vista kantiano teria simplesmente levado ele a recusar a sua existência, sem voltar a afirmá-la em termos de realidade verdadeira, originária e inconcebível, que se revela à consciência humana, à medida que compreende a si mesma como capacidade de pensar. Justamente através dessa admissão, pelo contrário, a visão da realidade oferecida pelo realismo racional impede identificar a determinação arbitrária da vontade e a lei moral. A determinação arbitrária, de fato, pode ser pensada à luz de uma “condição de possibilidade” (BW, 24) que se dá na nossa consciência e que não poderíamos construir sem tê-la já incluída como pressuposto da nossa argumentação. Trata-se, porém, de compreender como pensar a possibilidade fundamental do pensamento e, sobretudo, de encontrar uma maneira para justificar nossas afirmações em torno dela. E justamente sobre esse ponto que Fichte manifesta a sua perplexidade acerca do pensamento de Bardili e parece, como veremos nos parágrafos seguintes, repensar de maneira mais afinada as mesmas questões discutidas por este último.

4. Fé e arbítrio na doutrina da ciência de 1805

- 20 Não obstante a explícita desconfiança e uma clara postura crítica, seja para com Bardili, na resenha do *Grundriss*, seja para com Reinhold, no *Antowortschreiben*, Fichte partilha duas exigências do realismo racional: a primeira consiste na compreensão do saber como constituído pelo apresentar-se o pelo repetir-se de uma razão unitária em todo saber determinado (GA I, 6, 437-8). A segunda consistiria na de reconduzir todo saber determinado a um ser puro e intelectual (GA I, 6, p. 438), apesar de esse ser estar compreendido apenas à luz da reflexão concreta e não em relação a um mero axioma lógico-formal. Para Fichte, de fato, Bardili não falha em justificar essas duas exigências. O seu erro consistiria em postular o pensamento puro como condição de possibilidade do representar concreto, sem fornecer uma justificação da maneira em que o pensa justamente a partir das operações da consciência efetiva. O pensamento seria, sim, a condição fundamental para nós acessarmos o mundo. Mas isto não significa que seja suficiente formular essa afirmação para tê-la justificada. De fato, seria necessário explorar o saber concreto e mostrar a gênese dele a partir do fato que a referência para com o próprio ser torna compreensível (GA II, 9, 5).

- 21 A tentativa de acolher as críticas de Reinhold e Bardili, reestruturando-as a partir do ponto de vista da doutrina da ciência aparece evidente na exposição de 1805, onde Fichte esclarece que todo pensamento do ser é projeção do ser, i. e. transfiguração necessária do ser pensado na sua existência discursiva. Pensar energicamente o ser, ou seja, evidenciar a ideia de ser implícita em todo saber, não significa transcender a existência dele, e sim afirmar a diferença entre ser e existência, dando conta do fato de que essa diferença só pode ser entendida no espaço aberto pela própria existência. Isso significa que temos que distinguir, no mesmo sentido de Bardili, entre construção efetiva da consciência intencional e a sua condição fundamental de possibilidade. Mas essa distinção faria sentido apenas à luz do discurso que a efetiva, o qual, por sua vez, tem que ser esclarecido na sua estrutura e justificado nas suas condições. A distinção entre ser e existência, de que tudo depende na filosofia transcendental (GA, II, 9, 187), envolve o “nós” que opera essa distinção, o qual tem que ser compreendido inicialmente como expressão de uma determinação arbitrária.
- 22 O conjunto de práticas necessárias para esclarecer essa autodeterminação tem que ser descrito de dois pontos de vista que, contudo, não ameaçam a unidade da investigação de Fichte. Por um lado, a referência necessária às faculdades psicológicas e ao arbítrio do indivíduo filosofante expressa o traço ativo e poético do próprio indivíduo que constrói a doutrina da ciência e, nesse sentido, Fichte parece apoiar a descrição reinholdiana do processo de formação do filosofar na ‘escola fichteano-schellinguiana’. Por outro lado, porém, Fichte mostra, com Reinhold, e para além de Reinhold, como o proceder necessário da doutrina da ciência implica uma renúncia a si mesmo do indivíduo diante da lei que torna possível o próprio desenvolvimento da descrição transcendental. No mesmo sentido de Bardili (BW, 24) Fichte entende o desenvolvimento da consciência concreta como um *Nichts* diante da condição de possibilidade que justamente esse desenvolvimento permite alcançar. A dinâmica, ativa e passiva ao mesmo tempo, ligada à relação entre o saber e a sua condição fundamental pode ser articulada em quatro momentos fundamentais, que Fichte mantém, se bem com variações consistentes, nas exposições sucessivas da doutrina da ciência:
- 23 1. O exercício do arbítrio na produção do discurso filosófico cria o fundo necessário para compreendermos a diferença entre ser e existência, mas não esgota as potencialidades da filosofia em alcançar o princípio que a deixa existir. A representação do discurso filosófico tem que compreender a si mesma, mas também tem que se anular diante da lei que a fundamenta (GA, II, 9, 182) e justamente ao longo da penetração transcendental do arbítrio envolvido na formulação do teorema de partida da doutrina da ciência: “o saber é em si a existência absoluta ... ou a existência do absoluto” (GA, II, 9,

185).

- 24 2. A atitude epistêmica pressuposta no exercício do arbítrio é uma “fé”, ou um “dar crédito” a isto, que está afirmado pelo teorema fundamental. A fé, porém, tem que ser justificada, ou seja, integrada reflexivamente nas opções que a reflexão filosófica pode aproveitar para alcançar as determinações da razão na clareza das suas conexões (GA, II, 9, 232).
- 25 3. Essa fé tem que ser praticada. O que está exposto através da hipótese tem que ser completamente desenvolvido, de maneira gradativa e sem intervenções de atitudes dóxicas que desviam o plano de imanência aberto pelo teorema. Quem constrói a doutrina da ciência tem que sacrificar o seu si-mesmo individual e abandonar-se ao decorrer gradativo das conexões que se apresentam a partir do próprio teorema (GA, II, 9, 238).
- 26 4. Sacrificar o próprio si-mesmo individual significa reconhecer a lei implícita no teorema, reconhecê-la como válida e esclarecer que a hipótese assumida arbitrariamente é fruto de um “agir livre”, ou seja, de um ato que expressa a exigência apresentada pela lei operante na própria hipótese (GA, II, 9, 261).
- 27 O desenvolvimento genético da doutrina da ciência de 1805 mostra, então, como arbítrio, fé, sacrifício e liberdade representem elementos que emergem em função do reconhecimento da essência do saber como expressão de uma lei, indicam mais do que simples fatores extra-filosóficos ou performativos que motivam o desenvolvimento imanente do saber ¹². Fichte parece nesse sentido querer neutralizar a crítica reinholdiana. É verdade que a doutrina da ciência parte de uma determinação arbitrária. Mas essa determinação é a condição para praticar uma fé, por Reinhold apenas exigida, que consiste justamente em renunciar a si mesmo em função de uma possibilidade aberta, mas não produzida, fundada, ou justificada, pelo próprio arbítrio.
- 28 Por meio da fé, de fato, é possível deixar a busca transcendental se desenvolver para além da problematicidade do seu pressuposto essencial e confirmá-lo, não em uma dedução analítica, como acontece em Bardili, e sim por meio da prática efetiva do próprio saber. A fé não tira as potencialidades reflexivas do saber, mas confirma a função da reflexão na dedução completa que o saber faz das suas próprias determinações, abrindo o arbítrio envolvido na construção concreta do saber transcendental à necessidade das suas conexões ou, na linguagem fichteana, à necessidade da sua lei. A lei aparece como um elemento que não é mais assumido problematicamente, e sim alcançado imediatamente como expressão do fato que deixa existir o próprio saber transcendental. Esse, que Fichte chama de *Factum fiens* (GA II, 9, 287-288) não é uma causa ou um ser pressuposto, mas uma vida. Fichte pode assim esclarecer isto, que para Reinhold era um absurdo, ou seja, o fato de

que o agir do filósofo é um agir na fé, determinado por uma abertura estrutural do saber para o outro de si. O desafio da doutrina da ciência consiste justamente na tentativa de conciliar a auto-imanência do saber com a sua abertura para uma alteridade que entra no próprio saber apenas indiretamente, como a sua lei ou como a exigência que o orienta. A questão seria agora a de entender de qual forma, essa abertura pode acontecer, ou seja, de qual forma o absoluto pode manifestar-se no saber, sendo ele configurado como a sua lei.

5. O *Trieb des Seins*

29 Para esclarecer essa questão, na exposição da doutrina da ciência de 1804-II Fichte introduz a teoria do impulso do ser (*Trieb des Seins*) retomando as suas implicações na exposição de 1807. Essa teoria, que desloca o conceito de *Trieb* de uma maneira aparentemente diferente daquela do desenvolvimento da primeira doutrina da ciência de Jena ¹³, tem a função de neutralizar as críticas do realismo racional e de distinguir o ponto de vista da doutrina da ciência fichtiana daquele da filosofia da natureza de Schelling, a que Fichte estava assimilado pelo Reinhold dos *Beyträge*. Visto à luz da lei que rege o saber, o fato que o deixa ser pode ser reconfigurado como um *Sein* (GA, II, 10, 165). Um ser fechado em si mesmo, caracterizado por uma dinamicidade imanente, de fato, pode ser compreendido como um impulso a sair fora de si (GA, II, 8, 264). Na segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 (Lição XXVI), esse impulso não intervém como um simples elemento fático que permite alcançar a gênese da representação, nem como uma determinação antropológica que permite a construção individual do saber filosófico. Fichte fala justamente de um *Trieb des Seins* (de um impulso do ser, GA, II, 8, 261) e o entende como o correlato fundamental da certeza que o saber tem de si mesmo como vida figurativa do absoluto. Saber algo significa estar certo disto que se sabe e do fato de que se sabe. Essa certeza implica a anulação do saber diante disto, que ele sabe e, portanto, a posição de um ser. Porém, como o ser posto se dá apenas através do próprio saber, esse ser não é um objeto dado, e sim o próprio saber como ser posto, i.e. uma expressividade dinâmica, vista, não como atividade produtiva, e sim como uma força imanente e detida, que não se concretiza em uma atividade causal real. O impulso, portanto, é o índice da imanência absoluta do saber ou, com as palavras de Fichte, a expressão mais apropriada para definir a sua “autonomia”, que podemos descrever formalmente como autorreflexão, e que materialmente, só pode ser vivida no próprio ato que o constrói (GA, II, 8, p. 265).

30 Uma argumentação muito parecida é retomada na exposição de 1807 (Lições XIX-XXII) e empregada, de maneira análoga à exposição de 1804, para definir

a relação entre ser e saber. A absoluta imanência do saber, levantada já em 1804, é aprofundada em 1807 em duas direções. A primeira leva até uma compreensão da doutrina da ciência como um realismo autêntico. A identificação entre vida imanente do saber é possível apenas internamente ao saber, que se vê e se projeta como um objeto e, como em 1804, pode ser definida como um impulso. Na medida em que alcança o seu ser vital, como o cerne do seu desenvolvimento, a doutrina da ciência pode definir a si mesma como um realismo. A realidade que ela afirma, porém, não é a de um objeto dado, ou a problemática de um ser admitido hipoteticamente e justificado, como queriam Reinhold e Bardili, “por meio de uma conclusão a partir de certas premissas” (GA, II, 10, 165). Trata-se, pelo contrário, da realidade do próprio saber, na sua vida imanente, ou na sua pura tendência a sair de si mesmo. Como essa tendência é justamente um impulso, ela não se explica como causalidade “por meio (*durch*) do mero ser... mas através do ver”, ou seja, com referência às potencialidades figurativas do saber, pois a tendência a sair de si mesmo fica virtual, ou seja, se torna um mero esquema de uma realidade e não algo real em si mesmo. Por consequência, os traços fundamentais do saber concreto – a intuição sensível, assim como, em geral, a representação – não são estimuladas por algo externo, e nem aparecem como o produto da exigência formal de pensar o real feito uma sequência de momentos, conforme achava Bardili. Eles são, sim, reflexo do impulso como vida imanente ao ver e, em especial, são o correlato da repetição e do projetar-se do saber em relação a si mesmo enquanto ser. Apenas nessa altura, ou seja, apenas em consequência da auto-aplicação do saber, o ser, ou melhor, o saber posto como ser, ou seja, como vitalidade absoluta e imanente a si mesma, se revela no saber que sabe de si mesmo e objetiva a si mesmo. Apenas nesse sentido seria possível retomar os conceitos, de origem teológica, de revelação e criação. Revelação, no sentido de manifestação acabada da vida do saber no próprio saber autorreflexivo. Criação, no da gênese da estrutura da consciência intencional, como expressão dessa manifestação acabada (GA, II, 10, 171).

- 31 A segunda direção em que Fichte retoma a teoria do impulso apresentada em 1804 tem a ver com a descrição da própria estrutura interna do impulso e com a sua diferenciação do impulso sensível. Na sua estrutura formal, de fato, o impulso do ser pareceria análogo ao sensível. A sua causalidade detida é caracterizada por uma afeição. Essa afeição, porém, não remonta em uma carência insatisfeita ou, como queria Reinhold, sublimada. A afeição define a própria estrutura do saber como algo essencialmente dependente de um outro de si e, nesse sentido, a vida do saber pode ser compreendida como auto-afeição dele. O saber, de fato, fica um “ser fora do ser” (GA, II, 10, 170), ou seja, um ver, que tem uma consistência ontológica, limitada ao ficar

projeção virtual da dinamicidade interna do ser “conforme a sua essência necessária” (GA, II, 10,169).

- 32 Portanto o impulso do ser, como um traço básico e imanente à estrutura do saber, não poderia ser igualado, nem a um impulso sensível (Reinhold), pois não pertence à constituição epistemológica do sujeito, nem a um impulso através da matéria (Bardili), pois não representa uma exigência formal para a repetição do pensamento, e nem como um “impulso originário”, ou alma do mundo (Schelling), pois, como Fichte escreve na carta a Schelling de 31.05.1801, não representa a força escondida e inconsciente que estrutura a natureza orgânica, e sim o “cerne irracional” da razão que nos permite compreendê-la (GA, III, 5, 49).
- 33 O impulso do ser permite, mais bem, pensar em termos dinâmicos a cisão entre absoluto e saber, entre o ser e a sua existência discursiva, ou entre a razão e as suas articulações específicas. Essa cisão, na medida em que traz à tona a dimensão prática do saber, permite entender o saber, não apenas como uma simples observação do mundo, e sim como espaço para projetar modelos que permitem ultrapassar a realidade (ou o realismo do sentido comum) por meio da elaboração de novas modalidades para intervir e reestruturar o mundo dado. Esses modelos são autônomos, mas não no sentido da independência de determinações sensíveis. Eles são expressão de uma capacidade de refletir de maneira legítima a transição do mundo dado ao que deve ser, à luz de uma exigência puramente racional. Essa exigência se manifesta à luz da autorreflexão do saber como expressão de uma cobrança de justificação absoluta (conforme Fichte busca mostrar nos textos de filosofia popular e de filosofia aplicada) ¹⁴ que o filósofo não constrói ou produz dentro da filosofia, mas ‘amadurece’ (ou seja, leva à luz, ou como Fichte fala em um curso sobre , “descobre”, GA, II, 13, p. 341) desde o primeiro ato de reflexão sobre o mundo e sobre si mesmo.
- 34 Para além de uma linguagem pesada e das argumentações complexas, é possível ver como a confrontação com o realismo racional dá a Fichte os instrumentos conceituais para pensar essa cisão fundamental, em termos de um aprofundamento do idealismo transcendental da doutrina da ciência em uma forma acabada e justificada de realismo ¹⁵ . Permanece aberta, portanto, a discussão sobre a legitimidade de Reinhold em aproximar à luz de uma perspectiva filosófica supostamente mais ampla a doutrina da ciência e o realismo bardiliano, apesar dos dois autores recusarem resolutamente toda possibilidade de aproximação ¹⁶ .

Abreviações

- 35 GA = “Johann Gottlieb Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften”. Ed. R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962-; I, Werke; II, Nachgelassene Werke; III, Cartas; IV, Nachschriften.
- 36 BLU = BLU, I-VI = REINHOLD, K.L., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes, 1801-1803.
- 37 GEL = BARDILI, G., *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund, 1800.
- 38 BW = REINHOLD, K. L. – BARDILI, C. G., *Reinholds und Bardilis Briefwechsel über das Wesen der Philosophie*, München: Leutner.
- 39 GS = *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902-
- 40 HA = SCHELLING, J.W.F, *Historisch-Kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I, 2, Herausgegeben von Hartmut Buchner und Jörg Jantzen. Unter Mitwirkung von Adolf Schurr und Anna-Maria Schurr-Lorusso. 1980. XI, 428 S.

Referências

- 41 REINHOLD, K. L., *Sendschreiben an Lavater und Fichte*. Hamburg: Perthes, 1799.
- 42 VALENZA, P. *Oltre la soggettività finita*. Padova: CEDAM, 2003.
- D’ALFONSO, M.V., “Der Trieb des Seins in der Wissenschaftslehre von 1804”, in J.C. Goddard e A. Schnell (org.), *L’être et le phénomène*, Paris: Vrin, 2009, p. 185-192.
- RIVERA DE ROSALES, J., “Die Transzendente Logik (1812). Ihr systematischer Ort und ihre Bedeutung“, in «Fichte-Studien», 31, 2008, p. 245-254.
- IVALDO, M., “Sulla ontologia di Fichte”, «Aurora», 2015, p. 711-732.
- LAUTH, R., *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München, 1953.
- FERRER, D., “Der Begriff der Existenz und der Gang der Wissenschaftslehre 1805”, in «Fichte-Studien». 17, 2000, p. 97-119.
- FERRAGUTO, F., “Ser, Saber, pensamento: a confrontação de Fichte com o realismo racional de Bardili e Reinhold”, in «Aurora», 2015, p. 819-840.

BIBLIOGRAFIA

GABRIEL, M., *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, New York: Continuum, 2011.

RICHTER, J. P., *Clavis fichtiana seu leibgeberiana*. Napoli: Cronopio, 2003.

NOTAS DE FIM

1. Cf. Valenza, 2003, que mostra como essa identificação seja baseada no próprio desenvolvimento do pensamento reinholdiano e em uma avaliação mais cuidadosa e crítica das perspectivas abertas pela doutrina da ciência de Fichte. De fato, para Valenza, a crítica de Reinhold a Fichte sustentaria-se sobre a implícita identificação do pensamento de Fichte com a interpretação dele dada por Schelling (pp. 147-149). A validade dessa tese ficaria confirmada pelo afastamento progressivo, no desenvolvimento dos *Beyträge* de 1801-1803 da confrontação crítica com a doutrina da ciência junto a uma, progressiva também, concentração sobre as demais questões do pensamento schellinguiano evidente, por exemplo nos ensaios de BLU, III, que, porém, não irão entrar no foco do presente artigo.

2. Uma conclusão desse tipo ficaria implícita já na *Critica da razão prática*, onde Kant alegaria que podemos falar de determinação livre da vontade, apenas pressupondo uma ação mediadora do arbítrio, pois a vontade, tomada por si, não poderia ser considerada livre (GS, VI, 226). Para Reinhold, ficaria, entretanto, contraditório, afirmar que a liberdade seja *ratio essendi* da lei moral e no mesmo tempo alegar que apenas o arbítrio seja livre (BLU, II, 111-112).

3. Schelling, HA I, 4 164.

4. BLU, II, 112: “Sonach wäre denn also nicht nur die *Willkühr* (welches auch schon Kant gelehrt hat) *Erscheinung* des *Willens*, oder der *Freyheit*, (Phänomen)sondern auch das *moralische Gesetz, als solches*, wäre *Erscheinung* - nämlich die *Erscheinung* desjenigen *Gesetzes*, durch welches die *absolute Freyheit*, oder der *reine Wille* - nichts als sich selbst ausspricht, und welches nicht das *moralische Gesetz, als solches*, ist. Endlich wäre eben darum auch die ganze *Kantische* Autonomie die bloße *Erscheinung*, und die Vorläuferin, der *wahren* und *eigentlichen* Autonomie, welche als die *wahre* und *eigentliche* erst durch *Fichte* und *Schelling* zugleich mit der ganzen übrigen *Transcendentalität* aufs *Reine* gebracht ist”.

5. Para Reinhold tratar-se-ia de uma tendência de longo prazo na história da filosofia a qual, na filosofia alemã moderna, e em especial em Kant, Fichte e

Schelling, encontra a cima dela ((BLU, II, 115-116).

6. BLU, II, 127. Reinhold reproduz a interpretação do trecho do texto de Fichte *Sobre o fundamento da nossa fé em um governo divino do mundo* (GA, I, 5, 354), dada no *Sendschreiben an Lavater und Fichte* (Reinhold, 1799, 23-24).

7. Veja, por exemplo, Reinhold, 1799, p. 71.

8. Reinhold, 1799, p. 6.

9. Nas anotações preparatórias à resenha do *Grundriss Fichte* encontra-se aberto à perspectiva bardiliana e em especial à crítica de Bardili a Kant. De fato, Kant igualaria também pensamento e juízo, e não esclareceria o pensamento na pureza dele. Para Fichte, Bardili teria razão, mas apenas sob a condição de dar um passo a mais: entender pensar, julgar e intuir como atividades unificadas e como expressões de uma única dinâmica de determinação e autodeterminação da razão (GA, II, 5, p. 248).

10. Sobre as implicações realísticas da doutrina da ciência tardia cf. Rivera de Rosales (2007), p. 50-54.

11. GEL, 109. De fato Bardili alega que o impulso através da matéria seja um impulso formal.

12. Uma apresentação sintética das demais etapas do curso fichteano de 1805 foi dada por Ferrer, 2000.

13. Uma apresentação clara da teoria do impulso na doutrina da ciência tardia de Fichte foi dada por D'Alfonso, 2004.

14. Para entender essa noção de 'sentido' veja Lauth, 1953.

15. Uma interpretação da doutrina da ciência tardia como síntese de idealismo e realismo foi dada por Ivaldo, 2015. Para as perspectivas teóricas do realismo na filosofia clássica alemã cf. Gabriel, 2011.

16. Sobre isso cf. Ferraguto, 2015 .

RESUMOS

The paper aims to discuss some elements of Fichte's confrontation with the rational realism of Reinhold and Bardili, developed in the *Grundriss der ersten Logik* (1800) and in the *Beyträge* of 1801-1803, which allows to clarify the evolution of the Fichtean thought in relation to the primacy of the practical, affirmed throughout his doctrine of science. Based on a reconstruction of the critiques to the *Wissenschaftslehre* developed by Bardili and Reinhold in 1801 (§§ 2-3), the article focuses on the concepts of faith and of *Trieb im Sein* (§§ 4-5), developed in the expositions of the *Wissenschaftslehre* of 1804, 1805 and 1807. In doing this, the paper points out the similarities between the Fichtean perspective and the rational realism already sought by Reinhold in a letter of 1804 .

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Reinhold, Bardili, rational realism, wissenschaftslehre, drive

AUTOR

FEDERICO FERRAGUTO

Pontificia Universidade Catolica do Paraná, Curitiba

Valor, racionalidad y justicia conmutativa en *El Estado comercial cerrado* de Fichte

Felipe Schwember Augier

NOTA DEL AUTOR

El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt regular n° 1160982 titulado “Crítica y recepción de las utopías y del utopismo en el liberalismo libertario y en el liberalismo socialdemócrata del siglo XX: Popper, Hayek, Nozick y Rawls”. Las obras de autores clásicos son citadas según las formas canónicas. Las citas de Fichte están tomadas de las ediciones castellanas citadas al final, las que se siguen con alguna que otra variación.

1. Introducción

El desarrollo de la economía como ciencia autónoma supuso, como se sabe, el abandono progresivo del problema del justo precio como objeto de investigación teórico. En la filosofía del derecho —y más específicamente en la tradición iusnaturalista en cuyo seno se había desarrollado— el problema del justo precio sobrevivió, empero, todavía por algún tiempo más, aunque con una existencia crepuscular, languideciente. Dicha existencia se reducía, por lo general, a unas breves y rutinarias líneas que condensaban, de modo lacónico, los resultados a que en su momento arribaron los autores escolásticos —y muy particularmente los teólogos salamantinos— con respecto a aquello que denominaban el “precio natural de los bienes”. Dichos resultados pueden resumirse en la siguiente regla: cuando no ha sido fijado por la autoridad, el justo precio de un bien consiste en la común estimación que los hombres tienen de su valor. ¹

La esencia de esta solución puede encontrarse repetida —sin perjuicio de todas las demás diferencias pertinentes— aun en la filosofía del derecho de

Kant, cuya definición de “precio”, como dice Hennings,² resume bien la posición de la mayoría de los economistas de habla alemana y, seguramente también, podría añadirse, de la mayoría de juristas y filósofos del derecho de la tradición continental. Kant define “precio” como “el juicio público sobre el valor (*valor*) de una cosa”³. Esta definición omite ciertamente el calificativo de “justo”, pero no es en dicho calificativo en que debe buscarse la continuidad entre las posiciones modernas (como las del propio Kant) y las posiciones de los escolásticos (como las de Vitoria o Luis de Molina) por lo que a este particular problema respecta. La clave para adivinar esa continuidad se halla en la expresión “juicio público”, que, como se verá, remite a la estimación subjetiva como criterio último de determinación del valor económico de los bienes.

En conformidad con este criterio —dominante en todas las tradiciones iusfilosóficas aludidas— las cosas no valen por sus propiedades o atributos ontológicos; tampoco por los costos o por el trabajo que le han supuesto a su fabricante o productor; las cosas valen, sencillamente, por la estimación que les profesan los hombres con vistas a la realización de sus propios fines particulares. El valor económico es, pues, convencional, relativo y depende, en último término, de la *utilidad* que los bienes reportan a los individuos.⁴ Así, pese a sus profundas diferencias en otros aspectos, la tradición iusnaturalista continental⁵ comparte, en lo esencial, una misma explicación acerca del valor económico de los bienes. Esta idea —en cuya continua recepción es verosímil suponer, para bien o para mal, una creciente simplificación— repercute en la teoría de los intercambios y de la justicia contractual pues, para los autores que la suscriben, basta con que un acuerdo sea voluntario para que sea justo: la equivalencia de las prestaciones tiene lugar, por consiguiente, no en virtud de alguna propiedad que sea inherente a los bienes que se intercambian y sea susceptible, al mismo tiempo, de comparación; la equivalencia es resultado únicamente de la voluntad de las partes. Dicha voluntad puede homogeneizar cualesquiera bienes y por eso el problema de la equivalencia de las prestaciones se resuelve, en definitiva, en el de la voluntariedad de los intercambios: como observa Wolff, si un intercambio es voluntario, entonces las prestaciones mutuas son, por eso mismo, necesariamente equivalentes.⁶

Sin embargo, esta relativa uniformidad entre las diferentes teorías iusnaturalistas continentales acerca del origen del valor —que contrasta hasta cierto punto con la teoría del valor de los economistas clásicos, que buscaban una medida uniforme, invariable, para explicar el valor de cambio de las cosas⁷— es rota por Fichte en su filosofía del derecho y, muy particularmente, en su obra *El Estado comercial cerrado*. En ella, y con ocasión de los problemas suscitados por el derecho de propiedad, la subsistencia y el

derecho a vivir del propio trabajo, Fichte aborda diferentes problemas económicos. En el presente trabajo examinaremos esos problemas económicos para, primero, intentar situar, de acuerdo a las categorías económicas corrientes, la teoría del valor de Fichte. Sostendremos, en concreto, que la búsqueda de un patrón o medida universal con vistas a la determinación del valor económico de los bienes, llevó a Fichte a desarrollar una muy peculiar teoría del valor: una teoría *objetiva del valor de uso*. A diferencia de sus predecesores más inmediatos, Fichte intentó, por consiguiente, superar (o abandonar) las teorías subjetivas del valor imperantes entre la mayoría de los filósofos del derecho que le precedieron, pero sin recurrir a una teoría del valor-trabajo como las que formularon varios economistas neoclásicos. Fichte navega, por consiguiente, a contracorriente del grueso de los autores iusnaturalistas continentales, al tiempo que se acerca a la perspectiva de los economistas neoclásicos preocupados por la determinación del valor de cambio de las cosas, al menos en tanto su propia teoría objetiva del valor de uso constituye un criterio de enjuiciamiento de la equivalencia de las prestaciones que las partes se hacen recíprocamente en un intercambio.

En seguida intentaremos demostrar que la originalidad de la teoría del valor de Fichte es consecuencia de ciertas proposiciones de su propia teoría del derecho y, más concretamente, de su posición acerca de la finalidad del derecho en general y de la naturaleza y justificación de la propiedad en particular. En este sentido, la reconstrucción aquí ofrecida de la teoría del valor de Fichte espera también poner de manifiesto la continuidad entre su teoría jurídica y su teoría económica. Esta continuidad permite además interpretar esta última, no como una economía meramente positiva o descriptiva, sino, en concordancia con el conjunto general de su filosofía del derecho de la que es apéndice, como una economía normativa o, si se quiere, como una teoría económica normativa.

La cuestión de la relación o de la continuidad entre el derecho (o mejor, las instituciones jurídicas) y la economía (las regulaciones económicas) no se agota, empero, en el problema de la concordancia entre la teoría del derecho y la teoría del valor de Fichte. Aún queda pendiente al menos un problema, que abordaremos en la tercera parte de este trabajo. Este problema tiene que ver, por una parte, con la motivación que desde el punto de vista metódico se le puede atribuir a los agentes jurídicos y económicos en una teoría trascendental del derecho y las instituciones y regulaciones económicas que, por otra, Fichte propone en su filosofía del derecho. En el *Fundamento del derecho natural* y en *El Estado comercial cerrado*, Fichte apela (por razones metódicas) a la autoconservación y al interés propio como a los únicos móviles del obrar de los agentes jurídicos y económicos. Esta motivación es

concordante con —cuando no idéntica a— la motivación que, en términos generales, los economistas clásicos atribuyeron a los agentes económicos. Sin embargo, el resultado al que arriba Fichte, en lo que a las regulaciones e instituciones económicas concierne, es totalmente divergente del resultado al que arribaron generalmente tales economistas. Esta divergencia puede dar, por lo menos, lugar a dos preguntas. La primera acerca de las razones de esa misma divergencia: si tanto Fichte como los economistas clásicos partían del supuesto del propio interés ¿por qué los resultados de uno y otros son tan disímiles?; la segunda pregunta apunta a si Fichte ha sido consistente o no con sus propios puntos de partida a la hora de tratar problemas económicos. En este trabajo abordaremos someramente estas dos últimas cuestiones, no tanto con el afán de resolverlas sino, tan solo de indicar vías promisorias para acometer una reflexión ulterior acerca de la consistencia entre las distintas partes de la teoría trascendental del derecho de Fichte. Como esperamos dejar claro al final de este trabajo, la economía, tal como Fichte la entiende, constituye un *locus* prometedor (y prácticamente inexplorado) para reflexionar, no solo acerca de la relación entre moral, derecho y economía, sino también acerca de la coherencia y unidad de la doctrina fichteana del derecho en general.

2. El problema de la justicia conmutativa y del justo precio

El problema del justo precio tiene su origen en la idea de que las prestaciones que las partes recíprocamente se hacen en un intercambio deben ser equivalentes. Esta idea, a su vez, procede de la constatación de Aristóteles de que la justicia consiste en una cierta igualdad en la distribución de los bienes y, en el caso particular de los intercambios, una igualdad entre lo que se da y lo que se recibe. En el caso de los intercambios —que caen bajo lo que Aristóteles denomina “justicia conmutativa”— esta igualdad sigue una razón aritmética: cada uno debe dar tanto como recibe o, dicho de otro modo, las prestaciones recíprocas deben ser equivalentes. ⁸

Ahora bien, este requisito de equivalencia suscita la dificultad de dar con algún criterio que permita determinar el valor de los diferentes bienes. Solo cuando se lo tenga se estará en posición de poder comparar sus valores y verificar si acaso se cumple o no con la exigencia de igualdad impuesta por la justicia conmutativa. La rectitud de un intercambio dependerá, por lo que a sus condiciones objetivas se refiere, de que así sea.

Es posible imaginar al menos dos posibles modos de medir el valor de cambio de los bienes ⁹. Una es buscar algún patrón que sirva de medida universal de valor. Por ejemplo, el costo de producción o el tiempo de trabajo que ha

tomado la elaboración de los bienes bajo condiciones normales en una sociedad determinada. Así, el bien cuya producción ha sido más costosa o ha tomado más tiempo valdrá más, y lo hará, en cada caso, por la diferencia de costos o el excedente de tiempo en su favor. Criterios como esos ofrecerían una medida objetiva del valor y harían, al menos en teoría, relativamente sencillo saber si el valor de cambio de un bien es equivalente al de otro o no. No obstante, es evidente que los criterios objetivos, cualesquiera que sean, deben ser combinados con uno subjetivo. De lo contrario, el criterio en cuestión conduciría al absurdo, pues no existen bienes que desde el punto de vista económico sean valiosos en sí mismos, con independencia de la utilidad que real o imaginariamente reportan al hombre. Por eso, por ejemplo, y a propósito del trabajo como criterio de determinación del valor de los bienes, advierte Marx que “ninguna cosa puede ser valor si no es un objeto para el uso. Si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno”.¹⁰

Aunque las teorías objetivas del valor han sido contrapuestas normalmente a las teorías subjetivas del valor, lo cierto es que, como bien vio Marx, es imposible prescindir de toda consideración subjetiva a la hora de intentar determinar el valor de los bienes. Una teoría del valor puramente objetiva conduciría a un paradójico y extraño platonismo económico y por este motivo, y al menos hasta la revolución marginalista, los economistas tendieron invariablemente a combinar los criterios que explican el origen del valor. Así, por ejemplo, si bien no hizo de la utilidad una medida del valor, Ricardo la consideró una condición necesaria, esencial, del mismo.¹¹ Mill, por su parte, afirmó que:

“Para que una cosa tenga algún valor de cambio son precisas dos condiciones. Tiene que tener algún uso; esto es (como ya se explicó), tiene que servir para algún fin, satisfacer algún deseo. Nadie pagará un precio, o se desprenderá de alguna cosa que le sirva para algo, para obtener una cosa que no le sirva para nada. Pero, en segundo lugar, la cosa no sólo tiene que ser de alguna utilidad, sino que tiene que haber también alguna dificultad en obtenerla”.¹²

Una postura más bien sincrética —en el buen sentido— adopta Marshall en su célebre símil de las tijeras:

“Discutir acerca de si el valor está determinado por la utilidad o por el costo de producción sería lo mismo que discutir acerca de si es la hoja superior o la inferior de una tijera la que corta un pedazo de papel. Es cierto que, cuando se mantiene una hoja fija y se corta moviendo la otra, puede decirse apresuradamente que es la segunda la que lo corta, pero la afirmación no es estrictamente exacta, y sólo puede disculparse si pretende ser solamente una explicación popular de lo que ocurre y no una afirmación rigurosamente científica. Del mismo modo cuando una cosa ya fabricada tiene que ser vendida, el precio que la gente está dispuesta a

pagar por ella se regula por el deseo que tenga de adquirirla junto con la suma que pueda pagar por ella. El deseo de conseguirla depende, en parte, de la probabilidad de que se tenga posibilidad o no de adquirir otra cosa semejante a un precio igualmente bajo: esto depende de las causas que rigen la oferta de aquélla, y esto, a su vez, depende del costo de producción”.¹³

Con todo, y sin perjuicio del camino que hayan tomado las diversas teorías económicas, en la tradición iusnaturalista continental, el criterio dominante a la hora de examinar el origen del valor de las cosas ha sido fundamentalmente la utilidad —real o imaginaria— que a los hombres les reportan las cosas. Así, para los autores salamantinos el “justo precio natural” de los bienes —esto es, el justo precio de los bienes cuyo valor no ha sido fijado por la autoridad— es el que viene dado por la estimación común que los hombres tienen de ellos. Por eso, por ejemplo, afirma Luis de Molina que “el precio justo de las cosas depende, principalmente, de la estimación común de los hombres de cada región”.¹⁴ Esta estimación común no guarda relación con el valor ontológico de las cosas ni, tampoco, necesariamente, con la utilidad que objetivamente prestan al hombre: un diamante es menos útil que el agua, pero tiene ordinariamente más valor¹⁵. Así las cosas, la “estimación común” hace referencia a una suerte de acuerdo colectivo formado por la agregación de las preferencias y que varía según la escasez o la menor o mayor facilidad para procurarse los bienes en cuestión. Tal vez no resulte exagerado decir que la solución de la escolástica salamantina a este problema fue adoptada por el grueso de los autores de la tradición iusnaturalista, pues en lo esencial todos entendieron que el justo precio —o “precio” a secas— era producto de una convención que obedecía, en último término, a la utilidad que los bienes reportaban a los individuos. Así, por ejemplo, al momento de abordar el problema del “precio legítimo” Pufendorf se refiere primero al precio justo legal —i.e., el determinado por decreto de la autoridad— y luego al precio justo natural, es decir, al determinado por la común estimación y juicio de los hombres¹⁶. Wolff, por su parte, dice que se tiene por justo precio a aquel que ha sido introducido en un lugar determinado por el arbitrio común de los hombres¹⁷. Achenwall y Pütter explican aún que el precio no está en la cosa misma sino fuera de ella y que depende del juicio de los hombres.¹⁸ Huhfeldand, más categórico aún, afirma sencillamente que el “valor es la relación de una cosa con los fines humanos”.¹⁹

En este contexto, el requisito de equivalencia de las prestaciones —y con ello toda la teoría de los intercambios— tiende a simplificarse, pues basta con que las partes convengan libre y voluntariamente en un cambio para que por ello se entienda que las cosas tienen el mismo valor. *Volenti non fit iniuria*. Asimismo —y esto es importante a la hora de establecer conexiones

sistemáticas entre la teoría del derecho y la economía política— en esta aproximación está virtualmente contenida la sanción del sistema de libre cambio. No resulta, entonces, sorprendente que la teoría del derecho y la economía política de Fichte se hallen en las antípodas de esta concepción, dominante en las teorías iusnaturalistas que le antecedieron.

3. Propiedad, valor e intercambio en *El Estado comercial cerrado* 20

Con anterioridad a la publicación de *gHS*, Fichte ya había tratado algunos problemas de economía política. En *GNR*, concretamente, se había detenido en ciertas regulaciones que el derecho del Estado racional debía imponer a los individuos con la finalidad de garantizar sus respectivos derechos y, más precisamente, con la finalidad de garantizar el derecho a vivir del propio trabajo. Este último derecho —que, como todos los demás, refleja el impulso a la autoconservación que puede presumirse en todos los agentes jurídicos— es una suerte de apéndice o extensión del derecho de propiedad que Fichte ha deducido escrupulosamente en las páginas anteriores, no tanto como el derecho al uso exclusivo de un objeto como el derecho a la realización exclusiva de una determinada actividad libre.²¹ En virtud de esta deducción, por tanto, el derecho de propiedad conducirá a los diversos problemas de economía política que Fichte tratará, primero, en *GNR* y luego en *gHS*. Asimismo, en virtud de esta particular deducción del derecho de propiedad, la posibilidad de poder vivir del propio trabajo se constituirá, en ambas obras, en el principio fundamental de toda la economía política y, con ello, en la medida y justificación de todas las regulaciones jurídicas orientadas a cautelarlos.

Así las cosas, el problema jurídico-económico que suscita la doctrina del derecho se podría formular en los siguientes términos: si todo individuo cuenta con una propiedad inicial y es medianamente diligente ¿qué condiciones ulteriores deberían darse en un Estado erigido conforme a los principios generales del derecho para que cada uno ellos pudiera vivir del producto de su trabajo? O dicho de otra forma: dado que en un Estado erigido conforme a los principios generales del derecho habrá especialización y división del trabajo ¿bajo qué condiciones deberían realizarse los intercambios de modo que cada individuo pueda vivir del fruto de su propio esfuerzo?

Es preciso no perder de vista que el problema no es —o no *prima facie*— qué condiciones deben darse para evitar que los individuos padezcan necesidad. Ese problema ha quedado, por así decir, resuelto en la deducción misma del derecho de propiedad, en los siguientes términos: debe haber propiedad; pero

solo la puede haber si todos la tienen en cantidad suficiente; y como la debe haber, entonces todos tendrán propiedad en cantidad suficiente.

En consecuencia, una vez establecida y, digamos, distribuida la propiedad, el problema es bajo qué condiciones deben realizarse los intercambios de modo que todos puedan vivir de su trabajo o, si se quiere, de modo que ninguno caiga bajo el umbral de la necesidad. Puesto, además, que la propiedad es concebida y deducida por Fichte como el derecho exclusivo a una determinada actividad libre, el establecimiento y distribución inicial de la propiedad supone el establecimiento y distribución inicial de los trabajos, actividades y ocupaciones que se han de ofrecer en el Estado. En este sentido, el razonamiento asume que todos los trabajos y ocupaciones que se ofrecen o realizan en el Estado son necesarios y, en consecuencia, permiten a los individuos vivir de ellos. No hay ni puede haber trabajos o servicios que no sean demandados, pues tales trabajos y servicios conducirían forzosamente a quienes los ejercen a la ruina ²².

Una vez admitidas todas las condiciones anteriores, es preciso buscar una medida conforme a la cual puedan llevarse a cabo los intercambios de modo de asegurarse que nadie empeore su posición —o al menos que nadie la empeore significativamente— como consecuencia de su participación en los mismos. La determinación de esta medida nos conduce al problema de la equivalencia de las prestaciones, del valor y, en una palabra, de la justicia conmutativa.

a) Los contratos, la justicia conmutativa y la equivalencia de las prestaciones en *GNR* y en *gHS*

Fichte aborda el problema de la naturaleza de los contratos al momento de tratar el derecho natural aplicado. Puesto que lo que más le interesa allí es el problema del establecimiento del Estado —y en consecuencia un tipo peculiar, *sui generis* de contrato, el contrato social— la teoría del contrato de la *GNR* se ocupa principalmente, por una parte, de la cesión recíproca de poderes con vistas a la instauración de un poder público e imparcial capaz de impartir justicia y, por otra, —dicho en términos rawlsianos— de la distribución (inicial) de bienes, oficios y cargos. Esa perspectiva —más otras premisas en las que aquí no podemos detenernos, como que en un principio todos tienen igual derecho sobre todo— induce a Fichte a considerar el “contrato de propiedad” (uno de los contratos fundacionales del Estado) como una transacción más que como un contrato de intercambio, esto es, más como un contrato en el que las partes renuncian a sus pretensiones sobre una cosa con el fin de evitar conflictos actuales o futuros, más que como un acuerdo en el que una parte adquiere algo sobre lo que *previamente no tenía*

ningún derecho a cambio de una cosa de la que es dueño de modo exclusivo. ²³

La teoría del contrato que aquí interesa es la que tiene por objeto los intercambios que tienen lugar *después* de este reparto original o, dicho en términos fichteanos, aquellos en que los individuos disponen de sus respectivas propiedades “absolutas”. ²⁴ Sin embargo, Fichte no tematiza esa forma de intercambio más que de modo indirecto y a propósito, especialmente en *gHS*, del comercio internacional. En su lugar, trata de la organización socio-económica general que ha de adoptar la sociedad para que cada uno pueda vivir de su propio trabajo. Esta preocupación lleva a Fichte constantemente al terreno —dicho en términos aristotélicos— de la justicia distributiva, incluso cuando, como en *gHS*, se detiene en problemas propios de la justicia conmutativa. De hecho, y en virtud de las pormenorizadas relaciones a que Fichte somete los intercambios, podría extremarse la interpretación de los textos para afirmar que, en realidad, es un error hablar siquiera de justicia conmutativa en Fichte: el que los comerciantes estén obligados a comprar y a vender; el que las partes en los contratos sean, por lo que parece, estamentos y no individuos particulares (o no más que subsidiariamente); el que los precios sean fijados por la autoridad, etc., hacen del sistema socioeconómico fichteano un sistema de distribución centralizado y no un sistema de intercambios libres; que, en fin, por esas razones el de Fichte es un sistema socio-político en el que la justicia conmutativa ha fagocitado a la justicia conmutativa.

La de Fichte es ciertamente una economía centralizada. No obstante, y aun cuando fuera correcto afirmar que en Fichte la justicia distributiva absorbe a la justicia conmutativa, ello no podría significar que los problemas que aborda tradicionalmente lo que desde Aristóteles se conoce como “justicia conmutativa” se esfumen o desaparezcan al modo en que, según algunos, una aclaración acerca del uso y significado de los términos demuestra que un antiguo problema filosófico es en realidad un pseudoproblema. Así, por ejemplo, del mismo modo que, de cara a los no poseedores, el problema de la justificación de la propiedad no desaparece porque se rechace la propiedad privada en favor de la propiedad puramente comunitaria, el problema de la relación entre lo que cada uno da y lo que cada uno recibe sigue en pie aun cuando esa relación deba medirse al interior de una economía comunitaria o de una economía centralmente planificada. ²⁵ Además, ambas deben poder resolver —o al menos considerar— los problemas que plantean los aprovechados, los holgazanes o el del sistema de incentivos que deba sustituir al lucro de una economía privada.

Para el caso particular de un Estado comercial cerrado, pese a que los intercambios tengan lugar de modo prácticamente forzoso en algunas circunstancias o a que las partes de cada intercambio sea un estamento, sigue

en pie el problema de cómo medir la equivalencia de las prestaciones de cada parte, pues no es la intención de Fichte que unos vivan sin más a costa de los otros. ²⁶ El hecho de que sean muchos individuos los que conforman las partes de un contrato —por ejemplo, todos los trabajadores siderúrgicos frente a todos los agricultores— no cambia el problema inicial de si acaso un intercambio concreto es o no justo. Y la mejor prueba de que Fichte no se entendió eximido de abordar el problema de la justicia en los intercambios — i.e., con el problema del justo precio, aunque no lo llamara directamente así— es su preocupación por dar con una medida del valor conforme a la cual éstos deben ser celebrados.

b) Intercambios y teoría subjetiva (pero universal) de la utilidad

De todos modos, las alusiones o referencias ocasionales al problema de la justicia de los intercambios son los suficientemente reveladoras como para inferir que para Fichte la equivalencia de las prestaciones es un requisito esencial para la licitud de un contrato. Una de ellas, que contiene un reproche a la disposición con que los hombres habitualmente comercian, se encuentra en el siguiente pasaje de *gHS*:

“[...] el hombre abandonado a sí mismo no valora el producto del otro según el esfuerzo que éste le aplica, sino más bien según el provecho (*Nutzen*) que piensa sacar de él”. ²⁷

Este pasaje es importante, no sólo porque en él Fichte identifica y contrapone dos criterios de valoración —el esfuerzo y la utilidad—, sino porque, además, insinúa que uno es justo y el otro injusto: una valoración puramente subjetiva es injusta porque se realiza de espaldas al esfuerzo productivo y tiende por esa misma razón, presumiblemente, a subestimar el valor “real” de las cosas. Otro pasaje, tanto o más revelador que el anterior, es aquel en que Fichte, afirma que en los intercambios celebrados entre estados comerciales cerrados “no se consideraría la ganancia (*Gewinn*) sino la igualdad absoluta de valor”.

²⁸ Para el propósito del presente trabajo, este pasaje es relevante no tanto porque en él Fichte crea poder encontrar una de las causas —tal vez la más importante— de la anarquía comercial internacional (y con ello, a la larga, de las guerras) sino porque en él se deja adivinar la concepción económica subyacente que le sirve de inspiración y según la cual un intercambio puede ser o justo o lucrativo, pero no ambos al mismo tiempo (o no más que de modo accidental). ²⁹ Esta concepción —asociada normalmente al mercantilismo y según la cual si una parte gana es porque la otra pierde ³⁰ — parece requerir, entonces, por razones de justicia, se adopte una teoría objetiva del valor con el fin de asegurarse, llegado el caso, que ambas partes

ganen con el intercambio o, mejor, que ninguna pierda. De este modo, y en virtud de esta concepción, en Fichte reaparece, al igual que en sus predecesores iusnaturalistas, el problema de la equivalencia de las prestaciones o, más simplemente, del justo precio.

No obstante, del hecho de que tropezara con el problema de la equivalencia de las prestaciones no se sigue sin más que Fichte haya adoptado una teoría objetiva del valor. Más aún, en ciertos aspectos parece dudoso calificar la teoría de Fichte como una teoría objetiva del valor, pues si bien por una parte pretende erigir un patrón objetivo de valoración de los bienes, por otra parte busca dicho patrón en la utilidad de los individuos. Así, después de aclarar que los precios deben ser fijos para hacer posible el fin del ordenamiento jurídico —esto es, que todos puedan vivir de su trabajo, y vivir, además, lo más cómodamente posible³¹— Fichte introduce del siguiente modo el problema del valor económico de los bienes:

“En el ámbito de la doctrina del derecho, el presunto objetivo de toda actividad libre es la posibilidad y comodidad (*Annehmlichkeit*) de la vida. Puesto que la última se fundamenta en el gusto (*Geschmack*) e inclinación (*Neigung*) personales, no sirve, por tanto, en y para sí como medida de validez general; y puesto que además los objetos de su goce sólo son aquellos que quedan por sobre la mera subsistencia de la vida, éstos han sido excluidos de tal medida; y puesto que, por consiguiente, ellos mismos deben ser medidos por la primera, de momento los dejamos completamente fuera de cómputo hasta que caigan de por sí allí dentro”.

³²

Por razones metódicas, el derecho no puede contar con otros móviles de la acción diferentes de la propia conservación y la comodidad de la vida. Esta asunción no obedece al hecho de que Fichte crea o presuma una suerte de egoísmo o hedonismo innato en los agentes, sino a la separación entre derecho y moral. En virtud de esa separación, los únicos móviles que restan y que, al modo de un mínimo común denominador, se pueden presumir en todos los agentes son esos, la autoconservación y la comodidad de la vida. Ahora bien, dado que de lo que se trata en el derecho es de que todos puedan ser libres simultáneamente;³³ y dado que el arribo a la propia autoconciencia depende de que otros seres igualmente autoconscientes —es decir, otros como yo— me traten como a una persona libre, entonces la búsqueda de la propia conservación, de la comodidad y del bienestar en la vida no puede tener consistentemente lugar en desmedro ni, menos aún, a expensas de los demás.³⁴ Parafraseando al mismo Fichte, puede afirmarse que no hay comodidad/bienestar propio si no existe comodidad/bienestar ajeno. En esta vinculación recíproca que se encuentra en la génesis de la autoconciencia de los individuos se halla la explicación de que, al momento de examinar el problema del valor (y en términos más generales, los

problemas económicos), Fichte, en primer lugar, se esfuerce por dejar asentado que el bienestar debe ser universal (i.e., disfrutado por todos por igual); y, en segundo lugar, que a la hora de formular su teoría del valor, busque un sentido de utilidad que no sea puramente individual sino que, por el contrario, pueda referirse a todos y cada uno de los individuos. El rumbo hacia una teoría universal —o si se quiere “objetiva”— de la utilidad se halla en el pasaje en el que Fichte deja fuera los gustos e inclinaciones personales como criterios de determinación del valor económico. La estrategia será, entonces, apelar a la utilidad como patrón del valor, pero no a la utilidad meramente subjetiva, individual, que tiene que ver con la comodidad y agrado, sino a la utilidad de la que puede presumirse un deseo y valoración unánime, universal, en la medida que está vinculada a la necesidad y, por lo mismo, a la propia preservación. Por tal motivo, Fichte prosigue su explicación en los siguientes términos:

“Según esto, el verdadero valor interior (innere Werth) de toda actividad libre, o [...] del resultado de toda actividad libre, sería la posibilidad de vivir de él; y el resultado de esta actividad, o cosa, sería tanto más valioso que otro, en tanto más tiempo se pueda vivir de ella. La medida del valor relativo de las cosas comparadas entre sí, sería el tiempo durante el cual se podría vivir de ellas”. ³⁵

Este pasaje introduce el concepto de “valor interior” de las actividades e, indirectamente, de valor interior de las cosas, que desde el punto de vista trascendental son, en último término, explicadas como actividades o como resultado de la actividad sintética del Yo. Este concepto de “valor interior” es *prima facie* incompatible con una teoría subjetiva del valor. Sin embargo, en el caso de Fichte no existe incompatibilidad alguna, pues por los pasajes precedentes es claro que al hablar del valor intrínseco de una cosa Fichte no se está refiriendo sin más a un valor objetivo (en el sentido descrito más arriba, al comienzo de este trabajo), sino a la utilidad universal que es posible atribuir a los bienes y a las acciones. Dicho de otro modo, Fichte se está refiriendo no a la utilidad que *hic et nunc* tiene un bien para una determinada persona sino a la utilidad que en abstracto puede atribuírsele a los bienes. Es esta última clase de utilidad la que se debe emplear en la doctrina del derecho, pues es la única compatible con los fines y las premisas de una teoría trascendental del derecho (i.e., la igual posibilidad y comodidad para la realización de la vida que se siguen del reconocimiento mutuo que sirve de fundamento al derecho). La segunda no puede producir ningún patrón objetivo y conduce, presumiblemente, al estado de anarquía comercial doméstico e internacional que Fichte denuncia en el *gHS*. ³⁶

Así las cosas, la utilidad a la que apela Fichte es universal y viene dada por la necesidad o, mejor, por el impulso a la autoconservación. Según ella, las cosas valen y son susceptibles de ser comparadas entre sí por el tiempo en que

contribuyen a la autoconservación. Las demás consideraciones, las que tienen que ver con la comodidad y el agrado, se dejan provisionalmente fuera con la idea de reobtenerlas luego en el curso de la investigación. Esa postergación de la utilidad concreta queda inequívocamente clara algo más adelante, cuando Fichte afirma que al momento de examinar el criterio que en primer lugar debe escogerse para determinar el valor, se debe dejar momentáneamente de lado la comodidad (*Annehmlichkeit*) que una cosa produce. ³⁷

De todo ello se sigue que Fichte entiende que es posible establecer, de modo objetivo, una doble jerarquía. Una, entre los bienes necesarios y los bienes, digamos, suntuarios, a partir de la utilidad universal que procuran; otra, entre los bienes necesarios, de acuerdo al tiempo que es posible vivir de ellos. Fichte encuentra en el grano la unidad de medida para expresar su peculiar teoría del valor. La razón estriba en que el grano suele ser la base de la alimentación, de modo que el valor relativo de todos los bienes y actividades pueden medirse, sostiene Fichte, a partir de la cantidad de grano que podría haberse obtenido con el tiempo que llevó su producción o realización. Esta unidad de medida no solo refleja la función de la necesidad en la determinación del valor económico de los bienes, sino además la jerarquía que debe existir entre los bienes necesarios y los bienes que satisfacen el agrado o el deseo de comodidad: la existencia de bienes del segundo tipo en una sociedad presupone que existen ya cantidades suficientes en ella de bienes del primer tipo, pues nadie tiene derecho a vivir en la abundancia mientras a otro le falte lo indispensable. Lo suntuario, afirma Fichte con toda lógica, debe postergarse en favor de lo urgente. Sin embargo, uno podría preguntarse si acaso la consecución de la utilidad en un sentido puramente subjetivo —el agrado y la comodidad, en buenas cuentas— no entran demasiado tarde en el sistema económico de Fichte o, peor aún, si acaso tendrían oportunidad siquiera de contar alguna vez como criterios de decisión económica. ³⁸ Ese, evidentemente, sería un trágico destino para una filosofía que pretende, por otra parte, establecer las condiciones para la realización universal de la libertad. Después de todo, y como sostuvo Hegel, bien podría ocurrir que, para su realización en el mundo sensible, la libertad reclame como uno de sus momentos la expresión de sus particularidades, del “arbitrio contingente y del gusto subjetivo” ³⁹ .

4. Derecho, la racionalidad económica y economía

La referencia a la teoría de Hegel de la sociedad civil engarza con nuestra última preocupación: el de la racionalidad económica y el mercado. Siguiendo a Smith, Hegel trata el mercado como el sistema en el que los individuos, en la

consecución de sus necesidades y fines unilaterales, forman, a partir del derecho puramente abstracto, un entramado de relaciones mutuas que dan satisfacción a esas necesidades. En su descripción y tratamiento de la sociedad civil, Hegel recoge para su sistema los descubrimientos y la metodología particular de la “economía política”. Pues bien, ¿por qué —cabría preguntarse— Fichte no hace otro tanto? ¿Por qué no dio cabida Fichte a la economía política de su tiempo en su propio sistema económico-político? ¿Es que acaso —cabría preguntarse aún— los métodos y proposiciones de la economía resultan incompatibles con la filosofía del derecho de Fichte? Si se admite que el mercado es un orden emergente que resulta de la consecución egoísta de nuestros propios intereses bajo ciertas restricciones jurídicas, entonces ¿cuál es la razón de que en la filosofía del derecho de Fichte, que precisamente no parte de otros móviles que la autoconservación y la búsqueda de la utilidad, no haya sitio a una deducción de un orden de ese tipo? Después de todo, como afirma Adam Smith:

“El hombre, en cambio, está casi permanentemente necesitado de la ayuda de semejantes, y le resultará inútil esperar la exclusivamente de su benevolencia. Es más probable que la consiga si puede dirigir en su favor el propio interés de los demás, y mostrarles que actuar según él demandará redundará en beneficio de ellos. Esto es lo que propone cualquiera que ofrece otro un trato. Todo trato es: dame esto que deseo y obtendrás esto otro que deseas tú; y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas”. ⁴⁰

Ciertamente, como afirma Bloch, Fichte descrece totalmente de la “armonía de los intereses de Smith”. ⁴¹ De hecho, es claro que para Fichte un estado de, digamos, desregulación comercial es lo mismo que un estado de anarquía comercial, esto es, un estado hobbesiano de guerra comercial de todos contra todos ⁴². Para demostrarlo se extiende en las tropelías cometidas por las distintas potencias europeas a lo largo del mundo, en la mentalidad perversa que se apodera de los competidores según la cual es preferible destruir un recurso a permitir que otro se lo apropie ⁴³; en las ideas temerarias —como la de cerrar los mares— a que echan mano las naciones para intentar justificar sus propósitos; y, en fin, en el impulso colonizador e imperialista que esta clase de comercio alienta entre las naciones.

Con todo, la razón última del rechazo de Fichte a la economía política de su época —no estaría demás recordar que fue coetáneo de David Ricardo— no debe seguramente buscarse (o no principalmente) en la historia de las relaciones internacionales o en la historia de las vicisitudes los mercados domésticos ni, en fin, en una mezcla de todo ello. Al menos por razones

sistemáticas es posible suponer —como anticipábamos a propósito del precio de los bienes— que el concepto de reconocimiento recíproco, que está a la base de la doctrina del derecho de Fichte, repercute en su teoría económica haciendo inadmisibles la posibilidad de aceptar un reparto descentralizado, en el que no solo la diligencia y la suerte sino, en su perspectiva, especialmente la astucia desempeñan un papel decisivo en la determinación de las porciones individuales. Una distribución de este tipo es incompatible con la deducción/instauración del derecho de propiedad, tal como Fichte la concibe y, por esa misma razón, incompatible con el derecho. Por lo mismo, si el análisis aquí ofrecido es correcto, no resultaría temerario especular con que en el *gHS* Fichte ha sacrificado el mercado (o, si se prefiere, el libre mercado) con el fin, paradójicamente, de salvar la propiedad. Después de todo, Fichte mismo ha afirmado al comienzo del *gHS*, que una teoría del derecho no se debe limitar a preconizar la necesidad de que se proteja, a través del Estado, lo suyo de cada uno sino, más bien, y antes que eso, de que se le dé a cada uno lo suyo.

Pero si todo lo anterior es correcto, es evidente que para Fichte la economía no es ni puede ser una disciplina meramente descriptiva que, por ejemplo, se limite a descubrir y exponer los mecanismos inintencionados en virtud de los cuales se forman los precios. Para Fichte no existe un equilibrio natural ⁴⁴ o, mejor aún, el que exista es irrelevante para la doctrina del derecho, sobre la que descansa en último término la economía. Y lo es porque la distribución resultante de un equilibrio “natural” no es nunca coincidente con la exigida por los principios generales del derecho. Por consiguiente, la economía no trata de las meras relaciones “naturales” y espontáneas (por ejemplo, de las situaciones de equilibrio que se pueden producir, aunque sea transitoriamente, entre productores y consumidores gracias al libre juego de la oferta y la demanda), sino, como en el caso del derecho, del equilibrio al que *debe* arribarse para que las libertades de los diferentes individuos cuenten, todas, con suficientes medios de expresión en el mundo sensible para su propia realización. De ahí que para Fichte la tarea de la economía sea la de instaurar un equilibrio, no solo por lo que a la distribución concierne, sino también por lo que toca a la producción. ⁴⁵ En este sentido, la economía no debe ser considerada como una disciplina teórica ni, por ser una prolongación del derecho, como una disciplina puramente práctica. Como el derecho, debe ser considerada una disciplina técnico-práctica ⁴⁶ y, por consiguiente —dicho ahora en un lenguaje no fichteano— como una disciplina normativa y no meramente positiva.

5. Conclusiones

Se ha sostenido que existe una semejanza entre la teoría del derecho de Fichte y la de Hobbes en la medida en que ambos elaboran, supuestamente, sus teorías a partir de agentes egoístas que establecen normas y se reconocen derechos por motivos puramente estratégicos. El concepto y función de la economía en el pensamiento fichteano ofrece una buena oportunidad para reflexionar acerca de esta particular interpretación de la teoría del derecho de Fichte y de los desafíos que ella impone a su interpretación de conjunto. Si la interpretación, digamos, hobbesiana fuera cierta, entonces Fichte habría tenido, en principio, más posibilidades de encontrar vasos comunicantes entre su sistema filosófico y la economía política de su época. Esta posibilidad se explica, no porque Adam Smith u otros economistas de la época sean hobbesianos ni mucho menos, sino porque para abrir las vías desde una teoría del derecho hacia una economía política liberal basta fundamentalmente con que se admitan tres cosas: 1) reconocimiento del derecho de propiedad; 2) ciertas reglas universales de conducta que proscriban la depredación mutua, y 3) agentes que persigan consistentemente su propia utilidad.

Si Fichte admite, como es claro, estas tres condiciones ¿por qué su teoría económica resulta tan diferente —si no incluso incompatible— con la teoría económica de su tiempo? Es posible imaginar las siguientes respuestas:

1. El concepto de propiedad de Fichte, que por medio de reconocimiento recíproco liga el destino de todos los agentes, es muy diferente del concepto de propiedad de los economistas y filósofos que se alinean con un sistema de libre mercado; tanto que resulta imposible transitar de él a un sistema económico liberal.
2. Fichte cree que al momento de intercambiar bienes o servicios, los agentes transgredirán sistemáticamente las reglas que prohíben la depredación mutua, ya por medio de la violencia, ya por medio de la astucia.
3. Fichte no aplica consistentemente la racionalidad económica que atribuye a los agentes a la hora de elaborar su propio sistema económico.
4. Fichte no entiende la consecución de la propia utilidad —la racionalidad económica— del mismo modo que Adam Smith y el resto de economistas o filósofos que adscriben a la economía política clásica.

Descartemos, por razones de caridad hermenéutica, la segunda y la tercera opción. ¿Qué puede decirse de las restantes alternativas? ¿Cuál de ellas explica la diferencia entre el sistema económico de Fichte y la economía política de su época? ¿O dicha diferencia se explica solo admitiendo ambas opciones conjuntamente?

La cuarta opción parece de entrada inverosímil: o el móvil de los agentes es el interés propio o no lo es, y no parece haber un *tertium quid* en esta cuestión. La primera opción, en cambio, parece verosímil y capaz, por lo mismo, de

explicar la brecha entre la teoría del derecho de Fichte y la economía política de su época: Fichte elabora una teoría económica completamente diferente a la de su época porque el concepto de propiedad de su teoría del derecho le obliga a ello.

Esta solución, sin embargo, puede proporcionar una victoria pírrica al intérprete de Fichte, pues de ser cierta sería entonces la teoría de la propiedad de Fichte —al fundarse en el reconocimiento recíproco— la que entraría en curso de colisión con la racionalidad económica (i.e., con la búsqueda unilateral de la propia utilidad) y, por consiguiente, con el único móvil que Fichte cree que se le puede atribuir a los agentes en el terreno de la doctrina del derecho.

La interpretación idónea de la doctrina del derecho de Fichte sería aquella que lograra integrar los tres aspectos —teoría de la propiedad, racionalidad económica y teoría de la economía— de modo coherente y unitario. Pero el hallazgo de una interpretación tal parece particularmente difícil desde el momento en que la economía no es más que un apéndice del derecho. Seguramente, la integración de derecho, economía y racionalidad económica requeriría de una deducción previa del concepto de economía así como de sus condiciones de aplicación. Eso daría, ciertamente, a la economía una independencia del derecho, igual que la que goza el derecho de la moral dentro del pensamiento fichteano. En esas condiciones, la economía podría ofrecer quizás la posibilidad de funcionar como puente, como mediadora entre el derecho y la racionalidad económica. No obstante, como Fichte no ofreció una deducción independiente de la economía ni parece tampoco que le haya parecido necesario hacerla, la posibilidad de armonizar del modo descrito propiedad, economía y racionalidad económica no parece ser otra cosa que una mera especulación.

Bibliografía

- . (1962 ss) *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* . R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . (1971) *Fichtes Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín: De Gruyter,.
- . (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Traducido por J. L. Villacañas Berlanga/ M. Ramos Valera/ F. Oncina Coves. Estudio introductorio de J. L. Villacañas Berlanga. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

ACHENWALL, G. y P ÜTTER, J. S ., (1995) *Elementa iuris naturae*. Traducido por Jan Schröder. Leipzig: Insel Verlag.

AQUINO, T ., (1956) *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES, (2002) *Ética a Nicómaco*. Traducido por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

BLOCH, E ., (2006) *El principio esperanza*. Editado por Francisco Serra. Traducido por Felipe González Vicén. Vol. 2. Madrid: Editorial Trotta.

BÖHM -BAWERK, E. VON , (2009) *Valor, capital, interés. El manuscrito de 1876*. Traducido por s/t. Madrid: Unión editoria.

CACHANOSKY, J. C ., (2016) *La escuela austriaca de economía*. Praun de Suárez, I. (ed). Guatemala - Miami: Episteme Editorial.

DE SOTO, D ., (1968) *De la justicia y del derecho*. Traducido por Marcelino González Ordóñez. Vol. III. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

DIERKSMEIER , C., (2011) "Der Staat und die Wirtschaft. Fichtes politische Ökonomik" en: ZÖLLER, G. (ed.). *Der Staat als Mittel zum Zweck: Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. Nomos, 111-132.

—. (2006). "Praktische Philosophie in Fichtes Spätwerk" en ZÖLLER, G. y VON MANZ, H. G., FICHTE-STUDIEN 29,13-27.

DOBB , M. (2012) *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. Traducido por Rosa Cusminsky de Cendrero. México: Siglo XXI.

FICHTE, J. G., (1991) *El Estado comercial cerrado*. Traducido por Jaime Franco Barrio. Madrid: Tecnos.

GRICE-HUTCHINSON, M ., (1982) *El pensamiento económico en España (1177-1740)*. Traducido por Carlos Rocha. Barcelona: Editorial Crítica.

HEGEL, G.W.F. , (2005) *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducido por Juan Luis Verma. Barcelona: Edhasa.

HENNINGS , K. H. , (2001) *La teoría austriaca del valor, el capital y el interés. Vida y obra de Eugen von Böhm-Bawerk*. Traducido por José Antonio de Aguirre. Madrid: Ediciones Aosta.

HIRSCH, H. , (1979) "Einleitung" En *Der geschlossene Handelsstaat* , de Gottlieb Fichte. Hamburg: Felix Meiner.

- HUHFELAND, G., (1795) *Lehrsätze des Naturrechts und der damit Verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*. Frankfurt - Leipzig.
- KANT, I., (1910-1917;1923-1972) *Kants Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Vols. I-XXVIII. Berlin, Leipzig: Georg Reimer; Walter de Gruyter.
- MARX, K., (2012) *El capital*. Traducido por Pedro Scaron. Vol. I. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- MOLINA, L., (2011) *La teoría del justo precio*. Traducido por Francisco Gómez Camacho. Valladolid: Maxtor.
- NAKHIMOSVSKY , I., (2011) *The Closed Comercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- NOZICK, R. , (1988) *A narquía, Estado y utopía*. Traducido por Rolando Tamayo. México: Fondo de Cultura Económica.
- PRIDDAT, B. P., (2012) "Eigentum, Arbeit, Geld: Zur Logik einer Naturrechtsökonomie bei John Locke (Kap.5)" en REHM , M. y LUDWIG , B. (eds.) *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Berlin: Akademie Verlag, 79-93.
- PUFENDORF, S., (1998) *Gesammelte Werke, De iure naturae et gentium, liber quartus*. Böhling, F. (ed.). Vol. 4.1. Berlin: Akademie.
- ROOVER, R., (1985) "El concepto precio justo: teoría y política económica". *Estudios Públicos* 18: 21-40.
- SCHOTTKY, R., (1980) «Einleitung.» En *Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bie Michaelis 1812*, de Gottlieb Fichte. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1995) *Untersuchungen zur Geschichte der Staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. Und 18. Jahrhundert (Hobbes-Locke-Rousseau und Fichte) mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte*. *Fichte-Studien Supplementa*. Amsterdam: Rodopi.
- SCHWEMBER , F. , (2013) *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*. Hildesheim: OLMS.
- SMITH, A. , (2004) *La riqueza de las naciones*. Traducido por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza Editorial.
- VAN PARIJS, P., (1996) *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Traducido por J. Francisco Álvarez. Barcelona: Paidós.
- VAUGHIN, K. I., (1978) "John Locke and the Labor Theory of Value". *Journal of Libertarian Studies* 2, nº 4: 311-32.
- . (1992) "The Economic Background to Locke's Two Treatises of Government", en Harpham, E. I. (ed.) *John Locke's Two Treatises of Government. New Interpretations*, Kansas: University Press of Kansas, 118-147.

VITORIA, F. DE , (2006) *Contratos y Usura*. Traducido por M.^a Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA.

WOLFF, CH., (1980) *Gesammelte Werke. Grundätze des Natur- und Volckerrechts*. Vol. 19. Hildesheim: Georg Olms.

NOTAS

1. Cf., por ejemplo, Vitoria “[E]l precio de las cosas no se establece por su naturaleza, esto es, según la naturaleza de las mismas cosas, de modo que entre la cosa que se vende y lo que se da por ella no hay ninguna proporción, pues son realidades de diversa especie; sino que el precio de la cosa se determina por la común estimación de los hombres o por un acuerdo” (2006: 84). Cf. también Luis de Molina 2011: 167-169.

2. Hennings 2001: 115.

3. AK VI, 288, 33-34.

4. Con todo, es necesario hacer importantes matices y salvedades. El pensamiento escolástico no abandonó nunca del todo la concepción objetivista del valor económico de los bienes. Cf. por ejemplo, Domingo de Soto, *DIJ*, VI, q. 2, a.3. Para una visión sinóptica de las teorías del valor entre los autores salmantinos. Cf, Grice-Hutchinson 1982: 135-141; Hoover 1985; también Cachanosky 2016.

5. Es difícil decidir si Locke queda en este tipo de cuestiones de parte de la tradición continental o no. Con respecto al pensamiento económico de Locke, a su teoría del valor y a la relación de la misma con su teoría del derecho, cf. Vaughin 1978 y 1992; también Priddat 2012.

6. Cf. Wolff, *Grundätze des Natur- und Volckerrechts*, §§493 y ss. Si se adopta la utilidad como medida de los intercambios se tenderá a entender que los intercambios son mutuamente ventajosos si las preferencias de las partes son diferentes, en el sentido de resultar complementarias (cada una prefiere tener lo que la otra posee). Es tentador no ver aquí, si no una anticipación, al menos un atisbo de lo que más tarde se llamará la teoría marginalista del valor.

7. Al respecto, cf. Cachanosky 2016. También Dobb 2012.

8. Aristóteles, *E.N.*, V, 5, 1133a33-1133b1; para la demanda de equivalencia en los intercambios, cf., Tomás de Aquino, *S.T. II-IIae*, q. 77, a.1.

9. Adam Smith define “valor” del siguiente modo: “Hay que destacar que la palabra VALOR tiene dos significados distintos. A veces expresa la utilidad de algún objeto particular, y a veces el poder de compra de otros bienes que confiere la propiedad de dicho objeto. Se puede llamar a lo primero «valor de uso» y a lo segundo «valor de cambio»” (2004: 62). Para el concepto de valor y

sus distintos sentidos, se puede consultar también Böhm-Bawerk 2009: 29-40.

10. Marx 2012: 50-51.

11. “Por lo tanto, la utilidad no es la *medida* del valor de cambio, aunque es absolutamente esencial para éste. Si un bien no fuese útil en absoluto —en otras palabras, si no pudiera contribuir de ninguna manera a nuestra gratificación—, no tendría valor de cambio, por escaso que pudiera ser, o sea cual fuere la cantidad de trabajo necesaria para obtenerlo”. Citado en Cachanosky 2016.

12. Citado en Cachanosky 2016.

13. Citado en Cachanosky 2016.

14. Molina 2011: 169.

15. Cf., por ejemplo, Molina 2011: 167-168.

16. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, V, 1. § 8, 33-36: “De pretio legitimo: “Enimvero in civitatibus pretia duplici modo definiuntur; uno modo per decretum superiorum, se per legem; altero modo per communem hominum aestimationem & iudicium, accedente consensu eorum, qui inter se contrahunt. Prius aliqui solent vocare pretium legitimum, alterum commune seu naturale”.

17. “[S]o hält man vor einen billigen Preiss welcher nach der gemeinen Einwilligung der Menschen an einem Orte eingeföhren worden”. Wolff, *Grundätze des Natur- und Volckerrechts*, §499.

18. Achenwall y Pütter afirman que “[p]retium igitur rei continet rationem seu relationem rei ad rem aliam. Itaque pretium non est in re ipsa; sed extra rem, et a iudicio hominum dependet” §384.I

19. Huhfeland 1795: §293.2: “Werth (*valor*) ist das Verhältniss eines Dinges zu menschlichen Zwecken. *Preis* (*pretium*) der verglichene Werth zewyer Dinge. Eine Sache, dessen Werth zum Maasstab des Werths aller andern Sachen dienst, heisst *Geld* (*pecunia*)”.

20. Para un examen general de las teorías económicas de Fichte cf. Hirsch 1979, Schottky 1980 y Dierksmeier 2006 y 2011; para el contexto histórico del *gHS*, cf. Nakhimosvsky 2011.

21. Cf., por ejemplo *gHS*, GA I/7, 85/ FW III, 441.

22. Aquí uno podría preguntarse si la doctrina del derecho contiene una descripción de la génesis ideal de la sociedad o si oficia además como un ideal heurístico-regulativo. En el primer caso ¿no podría la deducción incorporar la descripción ideal de los procesos de ajuste y equilibrio de mercado? Más adelante se aventuran algunas hipótesis sobre el particular.

23. Dice Fichte que el objeto del contrato en general debe tratarse de una cosa que ambas partes pretenden. Luego añade que ambas partes deben tener “el mismo derecho a la cosa”, pues de otro modo no habría ninguna disputa jurídica a poner término por medio del contrato (*GNR*, GA I/4, 5/FW III, 191-192).

24. Cf., por ejemplo, *GNR*, GA I/4, 40/FW III, 235; también *GNR*, GA I/4, 43/FW III, 240 .

25. Por ejemplo, se podría establecer una pauta —como la llama Nozick— del tipo “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” (Nozick 1988: 163). En este caso las prestaciones no necesitan ser equivalentes, o no de modo aritmético, sino proporcional.

26. Ni siquiera el estamento de los doctos lo hace. En este sentido —y a diferencia de algunos autores igualitaristas contemporáneos como Van Parijs 1996 — en la filosofía de Fichte se admite aún la máxima paulina “el que no trabaja que no coma”.

27. *gHS* , GA I/7, 96/FW III, 454.

28. *GNR* , GA I/7, 136 / FW III, 505 .

29. Como atinadamente comenta Dierksmeier: “ Fichte sieht im Profitmotiv des Händlers einen Grund dafür, daß Waren überteuert an den Konsumenten gelangen und er versteht deshalb jeglichen Handelsgewinn als Raub am gesellschaftlichen Gesamtvermögen” (2006: 21).

30. El pasaje de GA I/4, 55/FW III, 255 es también muy revelador de la idea que Fichte tiene de ganancia económica. A propósito de la adquisición y del aumento del patrimonio, Fichte allí aclara: “Pero de ninguna manera se trata del simple intercambio de una cosa de un valor determinado por otra del mismo valor; dicho de otra manera, del comercio [...] que propiamente no es una adquisición, sino simplemente un intercambio”. Dos individuos que comercian, por tanto, no incrementan su patrimonio, pues se limitan a intercambiar una cosa de un valor por otra de valor equivalente.

31. Aquí no debe perderse de vista que los trabajos son parte de una distribución, del mismo modo que los bienes pues ambos —propiedad y bienes— son formas del derecho de propiedad, tal como Fichte lo entiende: el derecho al ejercicio de una acción libre en el mundo sensible.

32. GA I/7, 65/FW III, 415.

33. Cf., por ejemplo, *GNR*, GA I/3, 320/FW III, 10 , donde se formula la “regla del derecho”: «[L]imita tu libertad por el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación».

34. Para un desarrollo más extenso de este punto, vinculado a la interpretación del concepto de reconocimiento en Fichte, cf. Schwember 2013: 271 y ss.

35. GA I/7, 65-66/FW III, 415.

36. La diferencia entre estas dos clases de utilidad corresponden aproximadamente a lo que Rau denomina “valor subjetivo abstracto” y “valor subjetivo concreto”. Böhm-Bawerk explica esta categoría en los siguientes términos: “Por valor abstracto entiende [Rau] el valor de un género de bienes para las necesidades humanas en general; por valor concreto, en cambio, el

valor de uso que una determinada cantidad concreta de un bien [...] tiene para una persona concreta [...]” (2009: 35). Aún podría explicarse la diferencia entre estas dos clases de utilidad mediante una analogía con las dos clases de utilitarismo, el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla.

37. *gHS*, GA I/7, 65/FW III, 415.

38. Como en todo relato hipotético de este tipo, uno podría imaginar una evolución totalmente diferente (o incluso contraria) a la que presenta el autor. Así, podría describirse cómo en el Estado comercial cerrado surgen el mercado negro y el contrabando; como la escasez golpea a la población y la autoridad, para paliarla, decide trasladar cada vez más gente a la agricultura o demás áreas afectadas por la escasez; podría, en fin, describir cómo la autoridad tiene que imponer una vigilancia cada vez más agobiante y estricta a la población para asegurar el cumplimiento de las medidas económicas y, como, en fin, toda esta dinámica entra en un círculo vicioso que no hace más que retroalimentarse y empeorar continuamente la situación económica y moral de la población.

39. Hegel 2005: §185.

40. Smith 2004: 45-46.

41. Bloch 2006: 121.

42. Fichte habla incluso de una “secreta guerra comercial”. Cf. *gHS*, GA I/7, 106/ FW III, 486.

43. “Al interés por los propios beneficios todavía se une el interés por las pérdidas sufridas por el otro: a veces uno se alegra de poder disfrutar de lo segundo, aún cuando falte lo primero, y ocasiona daño sin beneficio aparente” (*gHS*, GA I/7, 106/FW III, 468).

44. O si se prefiere (y echando mano del término de Hayek) “cataláctico”, para distinguirlo tanto de los sistemas y órdenes naturales como de aquellas cosas que son producto de una convención.

45. Cf., por ejemplo, el pasaje de GA I/4, 39/ FW III, 234 : “Debe haber aquí un equilibrio perfecto entre productos brutos y fabricados”. Sin mercado esto obliga a idear intrincados mecanismos de cálculo económico.

46. *GNR*, GA I/3, 320/FW III, 9-10.

RESÚMENES

This paper examines the relations between law, economy and rationality in Fichte’s “The Closed Commercial State”. In order to do so, I will first focus on the relation that

exists in such a work between the theory of contracts and the theory of value. I will argue that the peculiar theory of value exposed there is ultimately due to legal requirements derived from the Fichte's notion of property. That notion obliges to ensure, not only that nobody suffers from necessity, but also that there is some equivalence in the benefits that the parties perform in an exchange. This leads Fichte to the problem —recurring in natural rights theories— of just price. The relations between Fichte's economic theory and the rationality attributed to juridical-economic agents will be examined below. Since this rationality coincides with the motivation that the political economy of its peers assigns to the agents, certain reasons for why Fichte rejected such economic theories are examined and proposed. It will be emphasized, finally, the disagreements that seem to exist between, on the one hand, Fichte's theory of law and economic theory and, on the other hand, the selfish rationality that constantly presupposes in the economic agents .

ÍNDICE

Keywords: Fichte, commutative justice, theory of value, rationality, just price

AUTOR

FELIPE SCHWEMBER AUGIER

Universidad Adolfo Ibáñez

Reseñas/Recensões

Ferrer, Diogo, *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*

Luis Fellipec Garcia

REFERÊNCIA

Ferrer, D., *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, 215 pp, ISBN 9789892606996

- 1 Um duplo preconceito paira em torno da figura de Johann Gottlieb Fichte: que ele seja um idealista subjetivo cujo projeto constitui uma tentativa de explicar toda a existência a partir do mero sujeito, e que ele seja apenas um elo no percurso filosófico que vai de Kant a Hegel. O primeiro preconceito afasta os estudiosos do pensamento fichteano, tido por uma quimera insustentável; o segundo faz dele um filósofo de importância secundária, a ser estudado para melhor entender problemas kantianos ou para reconstruir historicamente um percurso que só se realizará plenamente com Hegel. Nos últimos anos, contudo, surgiu um renovado interesse pelo pensamento fichteano enquanto tal, propulsionado sobretudo pelo excelente trabalho editorial da Academia Bávara de Ciências a qual iniciou em 1962 a publicação de uma nova edição das obras completas do filósofo de Rammenau incluindo suas notas de curso, suas correspondências e inúmeros escritos inéditos. A renovação da *Forschung* fichteana se manifesta desde então no surgimento de sociedades internacionais dedicadas ao pensamento do autor, como a *Intertionale Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft* em 1987, e de veículos de publicação regular destinados a especialistas, como a *Fichte Studien* em 1990, que motivam a pesquisa e a circulação de ideias de alto nível sobre o assunto.
- 2 O Livro de Diogo Ferrer, *O Sistema da Incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804* publicado pela Imprensa da Universidade de Coimbra em 2014 se insere nesse ressurgimento de interesse pelo pensamento fichteano e põe à disposição do público lusófono uma detalhada exploração das potencialidades

conceituais internas desse peculiar sistema filosófico. Como se sabe, o filósofo de Rammenau deu o nome de *Wissenschaftslehre* – em português, Doutrina da Ciência – ao projeto ao qual ele dedicou todos os seus anos de produtividade intelectual desde 1794 até a sua morte precoce em 1814; nesse período, estima-se que Fichte tenha escrito 15 versões de sua *Wissenschaftslehre*. O livro de Diogo Ferrer trata de reconstruir de um ponto de vista diacrônico quatro das cinco primeiras exposições públicas do sistema fichteano, a saber: *Os Fundamentos de toda a Doutrina da Ciência*, *A Doutrina da Ciência Nova Methodo*, a primeira exposição da *Doutrina da Ciência de 1801* (a segunda exposição é rapidamente abordada) e a primeira exposição da *Doutrina da Ciência de 1804*.

- 3 A tese central do autor é a de que é possível apreender a continuidade diacrônica do pensamento fichteano a partir do conceito de “sistema da incompletude”, um conceito que sintetiza a *necessária reflexividade do saber*, contida na noção de *sistema*, com a *contingência da experiência*, que evidencia a *incompletude* de toda construção conceitual. O fio condutor da argumentação é o que autor chama de *diferença transcendental*, uma espécie de cisão originária entre consciência e mundo da qual depende todo saber possível; tal ferramenta conceitual, que manifesta uma “proximidade distanciada de Kant” (p. 48), retoma a diferença já articulada na filosofia crítica entre intuição e conceito. A partir dessa ferramenta, o autor visa a abordar cada uma das quatro obras servindo-se de uma estratégia tripla: (i) identificar o plano fundamental atribuído à filosofia como atividade do espírito; (ii) explorar tematicamente e (iii) diacronicamente a exposição tratada.
- 4 A primeira obra abordada consiste nos *Fundamentos de toda a Doutrina da Ciência* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) de 1794/1795. A divisão tripartite da exposição – princípios, saber teórico e saber prático – é apresentada e explorada nas suas especificidades, sobretudo a questão da ambiguidade do primeiro princípio que, desde a crítica formulada por Hölderlin em carta a Hegel em 1795, fez correr grande quantidade de tinta entre os interessados nos escritos fichteianos. Com efeito, avança o autor, o princípio da filosofia deve satisfazer uma dupla condição, a saber, (i) ser autofundado e (ii) abranger a totalidade do representável – tal princípio, que Fichte identifica ao Eu como paradigma da identidade, contém em si a primeira expressão do que o autor chama de *diferença transcendental*, pois o Eu é simultaneamente atividade espontânea (um *absoluto* que não pode ser explicado por uma causa anterior) e autorreferência (algo objetivado pela própria referência e, nessa medida, *finito*). A ambiguidade do princípio conduz à sua abertura a dois outros princípios sem os quais a finitude, e por conseguinte a dimensão autorreferencial do Eu, seria incompreensível; estes dois outros princípios parcialmente dependentes do primeiro – a oposição assumindo a forma do não-eu e a contraposição eu x não-eu – entram em um

jogo de influências recíprocas que explicará, no saber teórico, o surgimento da consciência e de suas categorias. O autor identifica uma dupla originalidade do percurso teórico dos *Fundamentos*, a saber, (i) o fato de que a gênese das categorias corresponde uma simultânea gênese da consciência, precisamente porque são as categorias que permitirão a tomada de consciência das relações entre eu e não-eu e (ii) o fato de que tais relações serão representantes de teorias explicativas da própria consciência assumindo a forma de posições filosóficas possíveis. O resultado do percurso revela segundo o autor (a) a simultânea finitude e infinitude do Eu; (b) a imaginação como seu suporte metodológico para oscilar entre a finitude e a infinitude e (c) a relação constitutiva entre completude e contradição, de tal modo que a exigência da não-contradição resultará na necessária incompletude do sistema – uma incompletude cujas potencialidades serão exploradas da perspectiva do saber prático.

- 5 A segunda exposição do sistema, conhecida como *Nova Methodo*, é composta, avança o autor, para corrigir problemas da exposição anterior e para ampliá-la, passando agora dos *fundamentos do saber* a uma verdadeira exposição do *sistema do saber*. A divisão tripartite é abandonada e os princípios são eles mesmos derivados de uma análise dos pressupostos do conceito de reflexão. Essa nova estratégia expositiva conduz Fichte à descoberta, segundo o autor, do conceito fenomenológico de *horizonte*, pois, com efeito, o ato reflexivo conduzindo à consciência, chamado doravante por Fichte de *intuição intelectual*, pressupõe um espaço de determinabilidade, um horizonte, de cuja determinidade resultará o eu consciente. O ato-reflexivo introduz destarte a ambiguidade da identidade, revelando, simultaneamente, um horizonte determinável posto como algo visado e o eu consciente como aquilo que é efetivamente encontrado pela atividade de determinação; há assim, nas palavras do autor, uma dialética entre o *procurar* (posição absoluta de um horizonte) e o *encontrar* (realidade que se apresenta diante de si). Surge destarte uma série dupla, composta, de um lado, pelo horizonte de reflexão e, de outro, pela autorreferência básica da realidade, a qual o autor denomina, em uma bela fórmula, de *sentimento transcendental*, isto é, o sentimento que funda a possibilidade da experiência. Nessa série dupla, revela-se que: do lado da reflexão, a consciência imediata (posição obscura) só pode evoluir para a consciência de si (posição clara) pelo sair de si, isto é, pela construção da distância que caracteriza a conceitualidade; ao passo que, do lado do sentimento, o corpo articulado (*Leib*) se manifesta como uma condição da sistematização dos sentimentos e, assim, da experiência enquanto tal. Uma análise dessa duplicidade da série desvela uma circularidade, pois, de um lado, a autonomia da reflexão depende de um ponto de partida real e, de outro, a apreensão do ponto de partida depende da autonomia da reflexão. A

chave da solução é encontrada no conceito que, somado ao *Leib*, constitui a segunda grande inovação da *Nova Methodo*, a saber, o apelo (*Aufforderung*). Com efeito, o começo do processo de tomada de consciência é explicado por Fichte a partir da noção de um apelo resultante da percepção da razão fora do eu que reflete; a autorreflexão se inicia assim quando o ser racional, ao perceber que há racionalidade fora de si, vê-se diante de um apelo de autolimitação. O movimento conceitual da *Nova Methodo* é coroado então por uma síntese entre duas duplicidades (ideal visado x realidade encontrada; eu x não-eu) cujo resultado se manifesta como uma condição necessária da consciência de si.

- 6 A essa apresentação do sistema do saber segue-se um período de interrogação sobre as condições de possibilidade de sua enunciação o qual resultará em mudanças na exposição. Tais mudanças originam-se sobretudo da crítica generalizada ao ponto de vista da consciência oriunda dos projetos filosóficos de Jacobi, Reinhold, Hegel e, sobretudo, de Schelling. Este último, ao transformar o absoluto em conceito chave da filosofia, expõe o projeto fichteano a um desafio, a saber, confrontar a filosofia do eu consciente com a filosofia do absoluto. Fichte responderá a Schelling, sugere o autor, sem abandonar o terreno crítico na medida em que defenderá a tese central de que de que todo saber absoluto resta um *saber do absoluto*, isto é, uma apropriação do absoluto segundo as condições do saber. A primeira exposição de 1801 vai mostrar então como o absoluto é construído a partir de uma análise da consciência. A filosofia, ou *Wissenschaftslehre*, é destarte *não um objeto absoluto*, mas *um instrumento pelo qual a consciência adquire o saber de si*. A exposição começa pelo experimento de pensar o absoluto sem deixar que nenhum outro pensamento interfira; nesse exercício, a consciência é conduzida a ultrapassar-se por meio de um percurso de autocrítica que conduz à intuição intelectual da identidade entre *o ser do saber* (o *quê* – *was*) e *a liberdade da reflexão* (o *porquê* – *weil*). Uma vez conduzido ao ponto da intuição intelectual, o leitor da exposição de 1801 é conduzido, nas palavras do autor, a uma autoanálise do saber adquirido, o qual contém uma ligação entre não-conceitualidade (estrutura pré-predicativa da realidade) e liberdade de tal sorte que o ser do saber é demonstrado como uma existência indemonstrável, conduzindo assim à sistematização da incompletude, isto é, à demonstração de que o sistema do saber se funda necessariamente sobre um ser cuja existência é indemonstrável.
- 7 A primeira exposição da *Doutrina da Ciência* de 1804 representa o termo de um desenvolvimento intelectual que alcançará um período, segundo o autor, de estabilização de temas e questões. Nesse período que dura até as primeiras formulações tardias da *Doutrina* em 1810 é marcado por uma exploração de: (i) o saber *como imagem* ou forma existencial do absoluto; (ii) o Eu *como luz*;

(iii) a atividade de saber *como um ver*; (iv) a relação do saber ao objeto *como oscilação* entre idealismo e realismo. A exposição é marcada pela demonstração da facticidade (contingência necessária) do saber e pela expressão da diferença transcendental na forma clássica da oposição entre essência e existência. A obra é composta por uma série de reflexões em que o leitor é conduzido pelo filósofo até o momento em que mais uma vez inicia-se um movimento de autoanálise do saber. O saber é aqui formulado como o movimento de recondução da cisão originária consciência-mundo à unidade; nesse processo, revela-se que a *evidência* do saber não é capaz de estabelecer sua *existência fática*, de modo que o saber enquanto existência mostra-se necessariamente problemático. Tal problema não é contudo um indício de fraqueza teórica, mas de uma fratura interna entre a essência em si do saber e a sua forma existencial; aquilo que é em si (essência) só pode aparecer como fenômeno ou imagem (existência ou imagem da essência), e a filosofia, ou *Wissenschaftslehre*, é precisamente a exposição da diferença e da unidade de ambos – a exposição é destarte condicionada pela divisão originária. A este ponto, sucede o movimento de autoanálise do saber onde se revela a contingência da unidade entre diferentes duplicidades; nesse desdobramento, a *Wissenschaftslehre* se manifesta como o processo pelo qual o ver se torna visível a si. Para atingir tal ponto, todavia, é preciso construir uma mediação entre o ponto de vista da filosofia e o da vida, pois sem a mediação necessária desta, a filosofia fichteana, uma metafísica da ação, não pode jamais se realizar.

- 8 Esse notável percurso de reconstrução do projeto fichteano oferece ao público lusófono uma leitura exemplar da filosofia daquele que sempre insistiu sobre o ponto de que apenas aqueles dispostos a reconstruir em si mesmos as reflexões filosóficas poderão um dia alcançar ir além da letra a apreender seu espírito. Ele contribui ainda para desfazer os preconceitos que pairam sobre a filosofia fichteana e que obliteram a visibilidade das notáveis possibilidades conceituais abertas por esse peculiar projeto filosófico.

AUTORES

LUIS FELLIPE GARCIA

Unviersité Catholique de Louvain

James, David & Zöllner, Günter (eds.) *The Cambridge Companion to Fichte*

Emiliano Acosta

REFERENCIA

James, D. & Zöllner, G. (eds.) *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 419 pp., ISBN 9780521472265

- 1 “Fichte tiene finalmente su *Companion*”. Tal vez valga la pena comenzar la presente reseña con estas palabras de Jimena Solé durante la breve presentación de este libro a cargo de Günter Zöllner, uno de sus editores, en el IV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte en Buenos Aires, realizado en septiembre de 2016 (una crónica sobre este evento a cargo de Mariano Gaudio se incluye en este número de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*). En esta frase creo leer cierta idea y valoración que muchos miembros de la comunidad académica internacional tienen acerca de esta serie de volúmenes de la *Cambridge University Press*. En efecto, suele verse en la inclusión de un filósofo en el repertorio de los *Cambridge Companions* un tipo de reconocimiento al filósofo en cuestión. La doctrina de la ciencia, al igual que la filosofía kantiana, Sócrates o Marx, merecía pues ocupar un lugar en este panteón editorial de la filosofía. En este sentido, la aparición del *Companion to Fichte* es sin duda un hecho editorial que debe ser celebrado por la comunidad internacional dedicada a la investigación, interpretación y discusión del legado fichteano.
- 2 La edición ha estado desde el inicio a cargo de Günter Zöllner, uno de los más importantes e influyentes comentaristas de la doctrina de la ciencia. A este trabajo se sumó en la fase final David James, autor de tres libros, publicados en la misma editorial que el *Companion*, sobre temas de filosofía política y de derecho en Fichte. Si bien es cierto que la participación de James se restringe a la revisión de las traducciones y de las contribuciones en general –la introducción es de Zöllner y James ingresó al proyecto sólo cuando casi todos

los autores ya habían sido invitados y la mayoría de los artículos ya estaban escritos-, debe mencionarse que el hecho de que el *Companion to Fichte* haya visto la luz es en gran parte mérito de James quien, según sus palabras, tuvo que reactivar este proyecto que se hallaba años detenido.

- 3 Ahora bien, más allá de la verdad que encierran las palabras de Solé, también es cierto que según la editorial de la Universidad de Cambridge el *Companion to Fichte* no es en primer lugar un premio o reconocimiento, sino antes bien una obra que busca, por un lado, introducir al lector anglosajón que aún no ha leído a Fichte en el pensamiento de este filósofo alemán, y, por otro, ofrecer al especialista en Fichte un panorama de los más recientes desenvolvimientos de la investigación fichteana. En lo que respecta al primer punto, las contribuciones reunidas en el *Companion* pretenden remediar las dificultades, con las que se enfrenta el lector aún no iniciado en este autor, tan pronto como intenta dar sus primeros pasos en el universo fichteano. En lo que respecta al segundo punto, el *Companion* quiere servir también como instrumento para la investigación especializada en Fichte. Esta doble finalidad, condicionada por la intención de llegar a dos tipos muy diferentes de público, resulta en un doble discurso o, para decirlo de otro modo, en la existencia de al menos dos registros distintos en los capítulos del *Companion to Fichte*. Esta dualidad en los niveles de análisis y exposición tiene ciertamente sus ventajas, dado que vuelve al *Companion* atractivo para distintos grupos de lectores, sin embargo, según mi parecer, trae consigo algunos problemas en lo que concierne a la unidad sistemática y al carácter exhaustivo de este libro. Sobre esta cuestión, que, creo, es un problema inherente a toda obra de este estilo, volveré al final de mi reseña, luego de haber expuesto de manera muy sucinta el contenido mismo del *Companion*.
- 4 Tal como Zöller anuncia en su *Introducción*, los catorce capítulos del *Companion* se agrupan básicamente en tres ejes temáticos: surgimiento, desarrollo y recepción de la filosofía de Fichte. El volumen se completa con una introducción, una cronología básica de la vida y obra de Fichte, una breve biografía de los autores, una selección de la bibliografía existente de y sobre Fichte y un índice de nombres y temático.
- 5 El primer grupo de capítulos está dedicado al surgimiento de la doctrina de la ciencia. Se trata de dos artículos en los que se analiza el tránsito de Kant a Fichte (Wayne M. Martin) y la relación tanto histórica como conceptual entre la doctrina de la ciencia y la Revolución Francesa (Frederick Beiser). Se trata, sin duda, de dos temas más que conocidos para el especialista en Fichte, sin embargo, debe tenerse aquí en cuenta que ambos capítulos poseen un carácter principalmente introductorio y, que, en este sentido, están destinados a nuevos lectores de Fichte. Martin reconstruye histórica y sistemáticamente el tránsito desde la filosofía kantiana a la concepción

fichteana del Yo absoluto a través de un análisis de las contribuciones de Reinhold, Schulze, Creuzer y Fichte al debate acerca de la consistencia y capacidad explicativa de la filosofía trascendental kantiana. Beiser, por su parte, en su artículo sobre Fichte y la Revolución Francesa propone reexaminar la conexión entre los escritos políticos fichteanos de 1793 y el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de 1794/95 postulando como elemento mediador la recepción positiva (¿optimista, tal vez?) que en esos años hace Fichte de la Revolución Francesa. Si bien este artículo es de carácter introductorio, Beiser ofrece aquí argumentos convincentes para sostener la tesis de que el último fin de la doctrina de la ciencia es político, es decir, que la comparación que hace Fichte entre su sistema de filosofía y la Revolución Francesa es algo más que un gesto literario. La crítica fichteana de la cosa en sí no es mera filosofía especulativa, según Beiser, sino la base para la deconstrucción de la ideología del sistema político y religioso reinante en la Alemania de la época.

- 6 El segundo grupo lo componen por un lado los capítulos dedicados al desarrollo histórico de la doctrina de la ciencia en sentido restringido, es decir como filosofía primera, y de las disciplinas filosóficas que componen el sistema fichteano en sentido amplio. En el primer subgrupo se examina la doctrina de la ciencia en sus distintas presentaciones de 1794 a 1814. En el segundo, cuestiones concernientes a la filosofía del derecho y de las costumbres, a la economía política, a la filosofía de la historia, a la cuestión del nacionalismo y a la filosofía de la religión.
- 7 Las distintas versiones del sistema fichteano constituyen el tema de las contribuciones de Christian Klotz sobre el *Fundamento de la doctrina de la ciencia*, de Daniel Breazeale sobre la *doctrina de la ciencia nova método* y de Günter Zöllner sobre la doctrina de la ciencia entre 1800 y 1814. Estos tres artículos buscan brindar una explicación del desarrollo todo de la doctrina de la ciencia en sus distintos momentos. Como puede verse, no se han tenido en cuenta las divisiones habituales de la doctrina de la ciencia en un antes y después de Jena o en un primer periodo: los escritos de Jena entre 1794 y 1799, un segundo periodo entre Berlín y Erlangen de 1800 a 1805 o 1806, y un tercer período incluyendo o comenzando con la doctrina de la ciencia de Königsberg y culminando en las últimas lecciones de Fichte en Berlín en 1814. En su artículo “Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte” Zöllner ha explicado por qué estos esquemas interpretativos ya no pueden ser más defendidos. Sencillamente se trata de una cuestión de información: la evidencia de la que disponemos gracias a la publicación de la totalidad de los manuscritos de Fichte no nos permite dividir la obra de Fichte en los términos en que se hacía hasta hace unos veinte años. Los editores han optado por analizar el desarrollo de la doctrina de la ciencia tomando como

puntos principales la primera y única versión impresa durante la vida de Fichte de su sistema, la exposición de su sistema entre 1796 y 1799 y lo propiamente nuevo de las versiones posteriores a Jena, a saber: la recepción y apropiación fichteana de las críticas de Jacobi y Schelling y el carácter metafilosófico de la doctrina de la ciencia en sus últimas versiones. En estos tres artículos el lector encontrará una visión de conjunto de las distintas versiones de un mismo proyecto, las cuales difieren, sin duda, en lo que se refiere al método de exposición y al foco de análisis, pero en modo alguno dan testimonio de un cambio dramático o sustancial en la obra filosófica de Fichte.

- 8 Este subgrupo de artículos es seguido por el análisis y la discusión de los escritos fichteanos sobre disciplinas filosóficas o temáticas específicas. Allen W. Wood ofrece un detallado estudio de la filosofía del derecho y de la ética fichteanas. Si bien su exposición de las ideas principales de Fichte en lo que concierne a estos ámbitos del saber es más que satisfactoria, la explicación que Wood da de cuestiones tan sensibles y centrales como la teoría del reconocimiento y el derecho de rebelión no resulta, según mi parecer, del todo satisfactoria. En ambos casos se trata del mismo problema: un análisis a partir de un *corpus* que no es exhaustivo. De allí que Wood no problematice las dos deducciones del reconocimiento que Fichte da en esta obra ni vea en la teoría fichteana del derecho a la rebelión la verdadera intención de Fichte, la cual, cuando es leída a la luz de la respuesta de Fichte a una reseña anónima de su *Fundamento del derecho natural*, no es, como Wood señala, tornar la rebelión imposible, sino antes bien darle a la misma un marco constitucional. Jean-Christophe Merle es el autor del capítulo dedicado a la economía política. Se trata de una discusión del *Estado comercial cerrado* en combinación con *El fundamento del derecho natural* en la que Merle explica por qué el proyecto fichteano de economía política en modo alguno es una utopía y ofrece un interesante análisis del concepto fichteano de propiedad. A las exposiciones de temas específicos de la filosofía de Fichte se suma el aporte de Ives Radrizzani sobre el compromiso histórico de la doctrina de la ciencia. Radrizzani muestra la tensión interna en el pensamiento de Fichte entre el nivel a priori de la doctrina de la ciencia en sentido estricto y la dimensión inherente o necesaria de la historicidad que esta filosofía posee en cuanto instrumento de ennoblecimiento moral de la vida humana en la tierra. Si bien el artículo siguiente, a cargo de Alexander Aichele, vuelve a tratar el tema de la historicidad y de la filosofía de la historia, su tema específico es la cuestión del nacionalismo en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte. En el texto de Aichele se destaca el análisis que ofrece del escrito de Fichte sobre Maquiavelo y la relación que establece entre este escrito, *Los caracteres de la edad contemporánea* y los *Discursos*. Considero, sin embargo, un elemento

innecesario en este trabajo su apología del chauvinismo fichteano, consistente en afirmar que no se trata de racismo, pues Fichte no introduce elementos étnicos o biológicos en su argumentación sobre la supremacía de la alemanidad. Aichele repite un argumento que sólo puede ser tolerado en algunos círculos fichteanos. Este subgrupo se cierra con el capítulo acerca de la filosofía de la religión de Fichte a cargo de Hansjürgen Verweyen. Verweyen muestra cómo la religión o el motivo de lo religioso en la constitución de la individualidad racional no sólo atraviesa toda la obra de Fichte, sino que además representa el momento último en la búsqueda del conocimiento y experiencia de lo absoluto en la finitud humana. Si bien la lectura de Verweyen de la teoría fichteana de los cinco modos de considerar el mundo en su *Instrucciones para la vida bienaventurada* puede ser discutida y la comparación entre Fichte y Anselmo de Canterbury tiene sus raíces en realidad en la formación de Verweyen y no en la filosofía de Fichte, su reconstrucción histórica y conceptual de la filosofía de la religión de Fichte ofrece una visión de conjunto no sólo de este tema sino de la doctrina de la ciencia en general. Instructivo resulta también en este capítulo el tratamiento que Verweyen hace de la influencia de Lessing en el pensamiento de Fichte.

- 9 Los artículos del tercer y último grupo aparecen anunciados en la introducción como aportes acerca de la recepción de la filosofía fichteana en el romanticismo alemán (Elizabeth Millán), en Schelling (Sebastian Gardner), en la teoría del reconocimiento hegeliana (David James) y en la así llamada *philosophy of mind* (Paul Franks). Si bien es cierto que el primero de los artículos se concentra propiamente en la cuestión de la recepción de la doctrina de la ciencia (en Hölderlin y F. Schlegel), en los otros tres la cuestión propia de la recepción es secundaria o inexistente. Gardner analiza los encuentros y desencuentros entre Fichte y Schelling. Entre los puntos principales de su trabajo se hallan la intención de mostrar que el Schelling fichteano de Jena nunca fue un verdadero fichteano y que no es Fichte sino otros filósofos quienes en verdad conforman el pensamiento de Schelling (Platón y Kant). James, por su parte, se dedica a la cuestión acerca del modo en que la esclavitud aparece concebida a partir de las teorías de reconocimiento de Fichte y Hegel. Por último, Franks ofrece principalmente una argumentación tan clara como convincente contra la tesis que sostiene que Fichte es subjetivista, mostrando así que la doctrina de la ciencia no puede ser considerada una filosofía internalista, conflacionista ni creativista. De más está decir que el hecho de que en estos tres artículos no sea tratada la cuestión de la recepción de la filosofía de Fichte en sentido estricto en modo alguno quita valor a estas contribuciones. Sin embargo, la selección de los mismos para el *Companion to Fichte* vuelve visible uno de los principales problemas inherentes a este tipo de volúmenes colectivos, a saber: la

imposibilidad de lograr que el libro se vuelva una unidad o que el mismo logre cubrir de modo introductorio *todos* los aspectos del filósofo en cuestión, en el presente caso Fichte.

- 10 Si bien es cierto que es indiscutible la necesidad de incluir en un *Companion* capítulos sobre todas las distintas versiones de la doctrina de la ciencia como también acerca de las disciplinas filosóficas que conforman el plan originario de un sistema de ciencias filosóficas en Fichte; no se da el mismo consenso inmediato en el caso de la decisión de, por un lado, incluir un estudio sobre la recepción de Fichte en Schlegel y Novalis pero, por otro, no dedicar un capítulo a la recepción de Fichte en Reinhold y Bardili. Lo mismo podría decirse de la decisión tanto de no incluir cuestiones centrales para comprender el desarrollo histórico y conceptual de la doctrina de la ciencia tales como la disputa del ateísmo, la pertenencia y actividad masónica de Fichte y la cuestión del antisemitismo, como de restringir la recepción de Fichte en nuestros días al caso de la filosofía de la mente. Con respecto a esto último, por cierto, podría alegarse con todo derecho que el *Companion* está pensado para el público anglosajón y es el interés de este público el que determina qué pasos a seguir en estas cuestiones. No se trata aquí de criticar la decisión de los editores, sino de mostrar el problema que todo *Cambridge Companion* (el de Fichte no es una excepción) trae consigo.
- 11 Dejando de lado la discusión acerca de las razones para la inclusión de artículos que ni versan sobre la doctrina de la ciencia en general ni sobre las aplicaciones particulares elaboradas por Fichte, creo necesario confesar mi sorpresa al notar que no hay un capítulo dedicado a la concepción fichteana de la naturaleza o a una reconstrucción de lo que podría ser llamado filosofía de la naturaleza en Fichte. La filosofía de la naturaleza, siguiendo a W. Janke, conforma junto con la ética, la filosofía del derecho, la filosofía de la religión y la doctrina de la ciencia en sentido estricto la estructura quintuple básica de la idea de sistema de ciencias filosóficas de Fichte. Sabemos que Fichte nunca escribió un tratado sobre la naturaleza, pero sabemos también que tampoco escribió una filosofía de la religión en el modo en que lo hizo acerca del derecho y de la moral. Creo que el *Companion* se habría enriquecido aún más con un capítulo que expusiera histórica y sistemáticamente los modos en que Fichte concibe la naturaleza. De que sobre este tema contamos con muy buenos especialistas lo muestra el volumen colectivo '*Natur' in der Transzendentalphilosophie: Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth*'. (Berlín: Duncker & Humblot, 2015).
- 12 Con respecto al trabajo técnico de la edición creo que el lector habría estado agradecido si se hubieran introducido referencias internas al libro, es decir, entre los distintos capítulos, de modo que los autores no se hubieran visto obligados a volver a explicar cuestiones que ya habían sido tratadas en otros

capítulos. El índice temático debe ser revisado, pues en algunos casos sólo da cuenta del uso de un término en uno de los capítulos y no en todo el libro. Así, por ejemplo, en los casos de ‘cobardía’ (cowardice) y ‘pereza’ (laziness) el índice conduce al lector únicamente al texto de James, cuando en realidad estos conceptos son explicados en detalle en el artículo de Wood sobre derecho y moral. La bibliografía no es exhaustiva, pero ciertamente no era éste el fin de la misma. Creo ver que el criterio ha sido sobre todo el hecho de que el *Companion* se dirige al público de lengua inglesa. El lector encontrará allí obras de consulta fundamentales, como las de Léon, Gueroult, Janke, Henrich y Zöllner.

- 13 Sin duda alguna, resulta tarea fácil enumerar lo que este *Companion* no ofrece, pero una obra se juzga por lo que es y no por lo que uno desearía que fuera. En este sentido debe decirse que el *Companion to Fichte* ofrece al neófito y al especialista estudios introductorios claros y a cargo de reconocidos especialistas tanto sobre la doctrina de la ciencia en sus distintas versiones, así como también sobre su filosofía del derecho, ética, economía política y concepción de la historia y de la religión. Se trata pues de una herramienta útil de consulta que muestra sus verdaderas ventajas al ser utilizada como complemento del estudio de la obra misma de Fichte.

AUTORES

EMILIANO ACOSTA

Ghent University/Vrije Universiteit Brussel

IV Congreso Internacional ALEF: “Fichte en el laberinto del idealismo”

Mariano Gaudio

- 1 Los días 12, 13 y 14 de Septiembre de 2016 se realizó en la Ciudad de Buenos Aires el IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF). Nacida en 2010 y en contacto con otras redes que se abocan a difundir la investigación sobre la filosofía de Fichte y temáticas afines, ALEF se caracteriza por la articulación en sede latinoamericana de especialistas de distintas partes del mundo, y esta mancomunidad se cristaliza no sólo en eventos como el que aquí describiremos, sino también en la organización de seminarios y workshops, así como en la publicación periódica de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* (www.ref.revues.org). Como recordó Emiliano Acosta en las palabras de bienvenida, esta aspiración colectiva iniciada con Thiago Santoro en Goiás (2011), continuada en Valdivia (2013) y en Belo Horizonte (2014), conforma hoy un espacio de producción e interacción filosófica en el cual el pensamiento de Fichte, la Revolución Francesa hecha filosofía, vuelve a realizarse nuevamente, esta vez en Buenos Aires. Bajo la impronta del laberinto, la IV edición del Congreso ALEF contó con expositores de la región (Quito, Goiás, San José de Costa Rica, Bogotá, Paraíba, Curitiba, Belo Horizonte) y de distintas partes del mundo (Madrid, Lisboa, Coímbra, Pekín, Lovaina, Padua, Valencia, Múnich, Lovaina la nueva, Ottawa, Berlín, Gante).
- 2 En la presente reseña queremos reconstruir, en primer lugar, cómo fue posible la realización de este IV Congreso; en segundo lugar, una referencia sintética de las exposiciones acaecidas; en tercer lugar, algunas consideraciones finales.
- 3 **1.**
- 4 El IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte contó con el apoyo financiero de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y de la Internationale Fichte-Gesellschaft. Además del auspicio de *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* (www.revistaideas.com.ar),

el Congreso también contó con el apoyo logístico y organizacional del Grupo de Investigación del Idealismo, en coordinación con otros grupos que integran la Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (RAGIF: www.ragif.com.ar): la Deleuziana, el Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo, y El Enlace (todos los cuales se encuentran en la página señalada).

- 5 En concreto, el comité organizador estuvo integrado por Emiliano Acosta, Claudia Aguilar, Julián Ferreyra, Mariano Gaudio, Lucía Gerszenzon, Natalia Lerussi, Pablo Pachilla, Sandra Palermo, Pablo Uriel Rodríguez, Natalia Sabater, Gonzalo Santaya, Lucas Scarfia, María Jimena Solé y Federico Vicum.

6 2.

- 7 La conferencia inaugural del Congreso estuvo a cargo de Virginia López Domínguez con “La conciliación de la libertad con la naturaleza. Sus consecuencias jurídico-políticas en Fichte y Hegel”, que en un prelude recordó amablemente el panorama de los estudios fichteanos en Argentina a partir de su propia trayectoria académica (fines de los '70 / comienzos de los '80) hasta la actualidad, y que se basó en la relevancia de la corporalidad para comparar la concepción política de Fichte con la de Hegel. Luego José Luis Villacañas con “Fichte o la sobrecarga de lo absoluto” tematizó, desde el pensamiento de Blumenberg y con referencias a la fenomenología, cuestiones en torno del laberinto, el saber originario, lo absoluto, y el problema de la metáfora.

- 8 En la segunda parte del primer día, Yolanda Estes (“J. G. Fichte’s *Wissenschaftslehre Nova Methodo*: Transcendental or Transcendent Idealism?”) analizó la auto-captación del Yo en el marco del idealismo crítico-transcendental y en su consecuencia práctica. Christian Klotz, con “«Perfected sober-mindedness»: Fichte’s step beyond idealism in the 1810 lectures on the Science of Knowledge”, reconstruyó el doble significado de la conciencia, referida a objetos y como conciencia moral, en la posición de Fichte en la Doctrina de la Ciencia de 1810 y como respuesta a la acusación de nihilismo de Jacobi. Jorge Prendas Solano (“De la libre acción al derecho de propiedad. Análisis del fundamento de la propiedad privada en el Fichte de Jena”) apuntaló el carácter anti-liberal de la concepción fichteana del *Derecho natural* y *El Estado comercial cerrado* desde una perspectiva situada. Mario Carvalho, con “Fichte and the Body in Action”, expuso sobre el cuerpo propio en relación con la actividad y con la representación de la propia operatividad. Diogo Ferrer, con “Paradox, Incompleteness and Labyrinth in Fichte’s Science of Knowing”), combinó cuestiones de *Grundlage* (1794) sobre la reductibilidad o irreductibilidad entre Yo y No-Yo, con exposiciones ulteriores de la Doctrina de la Ciencia (1801 y 1810) bajo los conceptos de saber absoluto, luz e

imagen. Tom Rockmore (“Fichte, Kant, the Cognitive Subject, and Epistemic Constructivism”) expuso sobre el concepto con el que trata de pensar la Doctrina de la Ciencia, esto es, con el constructivismo.

- 9 Durante el segundo día se celebraron mesas paralelas. Por un lado, Gabriel Assumpção, con “Intuição intelectual e idealismo transcendental: a apropriação fichteana da razão prática pura”, presentó las diferencias entre Kant y Fichte respecto de la intuición y las posibles críticas mutuas, señalando las dificultades de la intuición intelectual fichteana. Luis Felipe García (“Fichte’s philosophy of philosophy”) trabajó sobre el significado material del término *Wissenschaftslehre* a partir de tres ejes interpretativos: el saber, la creación y la enseñanza. Damián Rosanovich, con “¿Quién es el soberano? Observaciones acerca de las consideraciones fichteanas sobre el sujeto de la soberanía”, trató este problema a la luz de la tradición hobbesiano-rousseauiana y las posiciones cambiantes de Fichte en las distintas obras, bajo la hipótesis de afinidad con Warburton y con la tradición Cameralística. Por otro lado, Adrián Flórez-Rico (“Kant-Fichte: eslabón primigenio”) abordó la relación entre estos pensadores al modo de un teléfono roto, donde el segundo reinterpreta al primero en los principios fundamentales de la Doctrina de la Ciencia. Hugo Figueredo Núñez, con “La filosofía de Fichte como nihilismo incompleto en *Glauben und Wissen*”, reconstruyó una perspectiva de la crítica de Hegel a Fichte en ese texto y como continuación y profundización de la iniciada por Jacobi. Leonardo Abramovich, con “La metacrítica de Fichte como el suelo del proyecto filosófico hegeliano”, también reconstruyó una perspectiva de la crítica de Hegel a Fichte, centrándose en este caso en distintas dualidades de las introducciones, y cuya resultante, la Idea que se piensa a sí misma, tendría en Fichte un antecedente necesario.
- 10 En el segundo turno de la mañana del segundo día continuaron las mesas paralelas. Por un lado, Juan Rearte, con “Proyecciones del debate Fichte - Schiller en la trilogía *Wallenstein* (1799)”, expuso sobre la tensión entre estos dos pensadores y sobre el sentido que las ideas de juego, libertad, belleza y acción recíproca, adquieren en la mencionada obra de Schiller. Santiago Nápoli (“La configuración del Estado de la necesidad en la filosofía política de Fichte y Schiller”) también expuso sobre la tensión entre estos pensadores en torno del Estado, la naturaleza y su desarrollo racional/estético. Theófilo Moreira Barreto de Oliveira, con “Percorrendo o labirinto do minotauro: Fichte e Benjamin ou do processo do pensar sistemático ao fragmentário”, presentó la influencia de Fichte en Benjamin en conceptos como prosa y poesía, traducción, exposición, idea e ideal, y principalmente el concepto de crítica, cuya mediación se emparenta con el Yo fichteano. Por otro lado, Héctor Ferreiro (“La doctrina fichteana del «choque» (*Anstoss*) y su

interpretación y crítica en la filosofía de Hegel”) problematizó sobre la doble significación –como autoafección y como residuo de realismo– del obstáculo, y sobre la doble lectura de Hegel sobre la cosa-en-sí –la ontológica y la epistemológica–, desembocando en la crítica de Hegel a Fichte. Diana López, con “Fichte y Hegel. Sobre la reflexión”, matizó la crítica de Hegel a Fichte en la *Diferencia* y como filosofía de la reflexión, con la recuperación de la reflexión al interior del desarrollo de la *Ciencia de la Lógica* y como movimiento del concepto. Alberto Damiani, con “Reconocimiento y resistencia en Fichte”, consideró la concepción de la intersubjetividad, de la autoconciencia y de la exhortación en el *Derecho natural*, en relación con el derecho del pueblo de levantarse ante los abusos de la administración.

- 11 Durante la tarde del segundo día prosiguieron las mesas paralelas. Por un lado, Natalia Lerussi (“Vida e idealismo. Sobre la recepción fichteana de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant”) analizó el concepto de vida en el *Fundamento* de 1794 en conexión con la segunda y con la tercera crítica kantiana, y en función de una visión dinámica del Yo. Gonzalo Santaya, con “Subjetividad y reciprocidad en Maimon y Fichte”, trató sobre los aportes de la crítica escéptica maimoniana a la filosofía de Kant en el idealismo práctico de Fichte. Lucas Scarfia, con “El sentido finito del idealismo fichteano, a la luz de los *Fichte-Studien* de Novalis”, destacó el aspecto finito del idealismo desde la interpretación novaliana de anhelo de lo absoluto. María Jimena Solé (“El dogmatismo consecuente es un idealismo. Fichte ante Spinoza en la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*”) expuso sobre la contraposición idealismo-dogmatismo y su transformación al momento de criticar a Spinoza y, por ende, cómo se articulan y reconfiguran los contrapuestos. Por otro lado, Mariano Gaudio (“Idealismo y metafísica del Estado en Fichte (1804-1805)”) consideró la visión especulativa de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804 en relación con la visión política sobre el Estado absoluto en *Los caracteres* de 1805. Pablo Pachilla, con “Fichte y nosotros, o ¿qué pasó en el 2001? Consideraciones inactuales sobre la soberanía popular en el § 16 del *Derecho natural*”, propuso repensar ese significativo acontecimiento de la Argentina contemporánea a partir del levantamiento del pueblo, que para Fichte nunca puede ser rebelde, y la recuperación de su poder constituyente. Pablo Uriel Rodríguez, con “El concepto de intersubjetividad fichteano como antecedente del modelo relacional de subjetividad en Kierkegaard”, mostró la relevancia de las fuentes idealistas en los estudios del danés y enfatizó la necesidad de profundizar la relación entre los dos filósofos desde la teoría de la intersubjetividad. Y Julián Ferreyra, con “¿Es Fichte un dogmático?”, problematizó bajo la noción deleuziana de dogmatismo una reformulación de la identidad fichteana en un marco dinámico y diferencial.

- 12 La segunda jornada se cerró con las siguientes exposiciones. Marco Rampazzo Bazzan, con “Sentido dogmático e Ilustración en el Fichte berlinés”, analizó el significado del *sapere aude* y del espacio público kantiano en las últimas etapas del pensamiento de Fichte y sus implicancias discursivas y prácticas en la reelaboración de la Doctrina de la Ciencia. Federico Ferraguto (“Fichte e o realismo racional de Reinhold e Bardili. Perspectivas praticas”) expuso sobre la crítica de Reinhold y Bardili a la filosofía fichteano-schlellinguiana y sobre la respuesta de Fichte entre 1804 y 1807 en torno de la tendencia del absoluto a manifestarse y la consideración de la espontaneidad de la razón supra-individual. Faustino Oncina, con “Fichte, el kantismo bien entendido y la hermenéutica”, mostró, desde la perspectiva de la historia conceptual, la relevancia de la interpretación en contraste con el apego a la letra del criticismo, profundizando entonces en los rasgos y matices de la hermenéutica y en la relación entre el espíritu y la letra o entre contenido y exposición.
- 13 La tercera jornada del Congreso se inició con la exposición de João Martins Da Cunha (“Idealismo, revolução e Lei moral nas *Considerações* de Fichte sobre a Revolução Francesa”), que trató sobre el modo como el joven Fichte, en confrontación con Rehberg, concibe y legitima la revolución, en coherencia con su interpretación del idealismo trascendental kantiano. Gesa Wellmann, con “From critical to practical Idealism: Transformations of the task of metaphysics”, analizó la ruptura entre Kant y Fichte en torno de la noción de idealismo de acuerdo con el significado que esta noción adquiere en cada uno de los respectivos sistemas. Héctor Arrese Igor, con “La educación, entre el Estado y la familia. Resonancias de la propuesta formativa de Wilhelm von Humboldt en el derecho natural de Fichte”, comparó las propuestas educativas de estos dos filósofos, junto con el rol que cada uno le asigna a la familia y al Estado, y los argumentos que sustentan ambas posiciones, para ponderar las dificultades implícitas. Ives Radrizzani, con “Les raisons systématiques de l’inachèvement du système fichtéen”, problematizó sobre la variedad de exposiciones de la Doctrina de la Ciencia y la consumación de un sistema definitivo, y sobre la distinción entre los principios y la apertura a la infinitud de la vida y de la tarea filosófica inacabada e inacabable.
- 14 Por la tarde, Isabel Thomas-Fogiel (“Réalisme, scepticisme et idéalisme dans la Doctrine de la science”) expuso sobre las concepciones y diferencias entre Kant y Fichte en torno del idealismo, junto con la relevancia histórico-filosófica que este término adquiere en el último, que sin embargo genera una laberíntica redefinición que conduce a la cuestión de la enunciación en el discurso filosófico. Cristoph Asmuth, con “»Ich suchte, und fiel stets tiefer in das Labyrinth« – Fichte und der Faden der Ariadne”, analizó la contraposición entre corazón y entendimiento –o entre libertad y necesidad–

a partir de *La destinación del hombre*, cuya resolución implica una dinamización de las relaciones entre ambos lados en tensión, entre idealismo y realismo, y cuyo hilo de Ariadna es la negación trascendental. Emiliano Acosta, con “La deducción de las categorías en Fichte: ¿radicalización de un motivo kantiano?”, presentó la deducción fichteana de la tabla de las categorías en el *Fundamento* de 1794 como continuación y ruptura del proyecto de Kant de una epigénesis de la razón pura. Giorgia Cecchinato (“Fichte y Schlegel en el laberinto de interpretaciones”) problematizó sobre los aspectos de la filosofía fichteana que Schlegel toma, junto con aquellos otros que también rechaza, intentando así sopesar la relación entre ambos. Thiago Santoro, con “Fichte, idealist until dead!”, analizó el presunto giro hacia la ontología de parte de Fichte en contraste con el idealismo trascendental, para mostrar el mantenimiento y agudización del último y la radicalidad epistémica en los escritos berlineses.

- 15 La exposición de cierre del Congreso estuvo a cargo de Günter Zöller: “System und Leben. Fichtes philosophisches Vermächtnis”, y contó con la traducción de Héctor Arrese Igor: “Sistema y vida. El legado filosófico de Fichte”. Zöller mostró la filosofía práctica de Fichte a través de las relaciones entre, por un lado, el sistema y, por otro, la crítica, la auto-crítica, la vida y, finalmente, la relación entre filosofía pura y aplicada, o la imbricación entre filosofía y vida en la *Doctrina del Estado*, al modo de un legado fichteano.
- 16 **3.**
- 17 Para finalizar, dos observaciones aledañas y una reflexión. En cuanto a las observaciones, debemos subrayar que las conferencias fueron filmadas y estarán disponibles en la página del Congreso: <http://fichte2016.blogspot.com.ar/>. Además, ya se ha publicado una selección de conferencias y ponencias en los dos números de 2016 de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* y está prevista una compilación de RAJGIF Ediciones con el título del Congreso.
- 18 Por último, la confluencia de especialistas locales, regionales e internacionales, en un espacio de interacción e intercambio académico signado por el suelo latinoamericano, y en este caso por Buenos Aires, no sólo posiciona a los Congresos de la ALEF en un lugar de prestigio considerable, sino también fortalece y multiplica los vínculos entre investigadores que trabajan sobre un filósofo tan fundamental como Fichte. Con el espíritu de la Unidad Latinoamericana que refleja el discurso inaugural, y con la necesidad de nutrirse y de nutrir el pensamiento fichteano de la impronta situacional, este espacio cobra fuerza hacia dentro y hacia afuera, se reciproca en paridad y en organicidad, generando con ello un infinito transitar el laberinto. Un laberinto que aquí, en el sur del mundo y bajo el riesgo borgeano de –valga la

paradoja- eterna kafkización, o de mítica sisificación de nuestra existencia, o más localmente de éxodo (imposible-realizado) de un pueblo que se entrega entero, significa que las bifurcaciones siempre nuevas, así como los libros que difieren en una letra, aunque no lleguemos a completar esos senderos o esas lecturas en esta vida, contienen en sí el flujo de un infinito actuar impulsado por Ideas, idealidad que se realiza y transforma radicalmente lo dado. Y pese a todas las maldiciones que parecen devolvernos socarronamente al punto de partida -tal como sucede con el neoliberalismo dogmatizante de estos tiempos-, una vez movidos por las Ideas ya no seremos los mismos y ya habremos cultivado la tierra para futuros brotes. Celebremos, entonces, este IV Congreso ALEF, con la creencia racional en sus frutos.

AUTOR

MARIANO GAUDIO

Conicet/Universidad de Buenos Aires