

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

23 | 2021

Verano/Verão 2021

Special Issue: Fichtes ursprüngliche Einsicht

Francisco Prata Gaspar, Thiago Suman Santoro et Christian Klotz (dir.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/1827>

DOI : [10.4000/ref.1827](https://doi.org/10.4000/ref.1827)

ISSN : 2258-014X

Éditeur

Universidade Federal do Espírito Santo

Référence électronique

Francisco Prata Gaspar, Thiago Suman Santoro y Christian Klotz (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 23 | 2021, «Verano/Verão 2021» [En línea], Publicado el 29 diciembre 2021, consultado el 11 diciembre 2025. URL:

<https://journals.openedition.org/ref/1827>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1827>

Ce document a été généré automatiquement le 11 décembre 2025.

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

NOTE DE LA RÉDACTION

Para este segundo número dedicado ao "Fichtes ursprüngliche Einsicht" de Dieter Henrich selecionamos estudos críticos e introdutórios. A relevância do trabalho pioneiro de Henrich, traduzido no volume anterior, é destacada na reconstrução meticulosa da história do texto que o artigo introdutório de Günter Zöllner oferece. Zöllner mostra claramente como o trabalho em questão serviu de ponto de partida para a inserção da filosofia de Fichte no debate contemporâneo sobre a subjetividade, bem como indica criticamente os méritos e deméritos da proposta interpretativa de Henrich.

No texto de Susanne Dürr encontramos uma interessante contribuição sobre o modo como o próprio Henrich avalia postumamente sua leitura inaugural, na medida em que Dürr, após apresentar as teses centrais de O insight originário de Fichte, faz um estudo comparativo com o recentemente publicado *Dies Ich, das viel besagt* (Este eu que muito significa), uma obra na qual Henrich elabora justamente a reavaliação de sua interpretação inicial. O artigo de Stefan Lang, por sua vez, concentra-se na interpretação de Henrich acerca da concepção de autoconsciência desenvolvida por Fichte no "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência", a fim de não só repô-la, mas também, e sobretudo, criticá-la. Ao lado da interpretação epistemológica de Henrich acerca da estrutura da autoconsciência, Lang propõe uma leitura alternativa que salienta aspectos ontológicos e mesmo performativos dessa estrutura.

É também a interpretação de Henrich do "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência" que está em foco no artigo de Christian Klotz. Ao contrário do que afirma Henrich, Klotz mostra que o "como" inscrito na estrutura da autoconsciência originária e expresso na fórmula "o eu se põe como pondo" não é de ordem conceitual, através do que o eu obteria de si mesmo um conhecimento discursivo, mas é pré-reflexivo e não-objetual e, por isso, só pode ser intuído intelectualmente.

Em seu conjunto, tanto o ensaio inaugural de Henrich quanto os demais artigos que orbitam em torno dele oferecem ao leitor a oportunidade para tomar contato com um dos debates filosóficos mais centrais da atualidade acerca da subjetividade e da autoconsciência.

Francisco Prata Gaspar
Thiago Suman Santoro

SOMMAIRE

Artículos/Artigos

O Insight Originário de Fichte. O ensaio pioneiro de Dieter Henrich meio século depois

Günter Zöller

O duplo insight de Fichte

Suzanne Dürr

Fichte sobre a estrutura do Eu. Uma investigação crítica acerca da interpretação de Dieter Henrich do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, de Fichte

Stefan Lang

A segunda fórmula da autoconsciência: o ‘como’ da consciência de si na Doutrina da Ciência nova methodo

Christian Klotz

Artículos/Artigos

O Insight Originário de Fichte. O ensaio pioneiro de Dieter Henrich meio século depois

Günter Zöller

NOTA DO EDITOR

Originalmente publicado em inglês como quarto capítulo em Gjesdal, K. (Ed.) *Debates in Nineteenth-Century European Philosophy - Essential Readings and Contemporary Responses*, New York: Routledge, 2016. Tradução e revisão de Thiago S. Santoro.

“este Eu, ou Ele, ou Aquilo (a coisa) que pensa.” ¹

1. O texto de Henrich em contexto

- ¹ Quase há meio século, Dieter Henrich contribuiu com um longo artigo intitulado *O insight originário de Fichte* para um *Festschrift* a Wolfgang Cramer ², naquela época uma das principais mentes filosóficas da Alemanha, que tentou combinar o legado crítico de Kant e dos neo-kantianos com a tradição ontológica, especialmente a metafísica racionalista de Espinosa e Leibniz. Henrich ainda não tinha completado 40 anos então, e mudava recentemente de um cargo de professor na Universidade Livre de Berlim para outro na Universidade de Heidelberg, onde Ernst Tugendhat era seu colega e onde eventualmente encontrou seu ex-colega de Berlim, Michael Theunissen, antes de trocar Heidelberg por Munique em 1981 e permanecer lá até sua aposentadoria compulsória em 1994.
- ² O duplo título do *Festschrift*, “Subjetividade e Metafísica”, refletiu o duplo foco da obra de W. Cramer e a orientação geral do volume produzido em sua homenagem. Outros participantes do *Festschrift* incluíam Hans-Georg Gadamer, Hans Friedrich Fulda, Erich Heintel e Conrad Cramer (filho do homenageado) – tornando-se um ‘quem é quem’ da filosofia contemporânea

de língua alemã da vertente continental, com sua característica combinação de orientação histórica e abordagem sistemática. Os pontos de referência das outras contribuições foram Kant, Schelling e Hegel. Os outros tópicos tratados abarcaram desde a certeza em Descartes, passando pelo *a priori* kantiano, até a construção do Cristianismo em Schelling.

- 3 O artigo de Henrich era o único sobre Fichte e um dos mais extensos no volume. O texto foi republicado como livreto separado de pouco mais de cinquenta páginas pela mesma editora do ano seguinte.³ Para sua republicação, a seção introdutória não numerada recebeu o subtítulo de ‘Introdução’ e às sete seções do texto com numeração romana foram atribuídos os seguintes subtítulos no sumário do livro: I. O eu é reflexão de si; II. O eu põe a si mesmo absolutamente; III. O eu põe a si mesmo como pondo a si; IV. O eu é uma força na qual é inserido um olho; V. O eu é aparência; VI. Referências ao desenvolvimento histórico; VII. Panorama.⁴ Exceto pela adição do sumário e da subtítulo ‘Introdução’ adicionado à seção inicial, o texto das duas edições é idêntico até em suas linhas e quebras de página, o que indica que a antiga tipografia foi reutilizada.
- 4 Tanto na composição específica do *Festschrift* a Wolfgang Cramer quanto no contexto mais amplo da filosofia contemporânea neoclássica alemã, o texto de Henrich foi muito representativo. Ele fez parte da tentativa da época em retomar Kant e os idealistas alemães para o trabalho atual em filosofia teórica, em tópicos como a natureza da mente ou do espírito (*Geist*), da reflexão (*Reflexion*) e da razão (*Vernunft*). Tal trabalho era realizado principalmente em artigos e ensaios, enquanto livros combinando uma importante figura histórica com um tema sistemático relevante eram tipicamente as publicações prévias da qualificação do autor (*Qualifikationsschriften*), isto é, suas teses doutorais ou de habilitação.
- 5 Mas além de ter sido representativo e típico pelo design e escopo dentro de seu contexto contemporâneo, o texto de Henrich era também inusitado e atípico em seu foco em Fichte e em sua defesa filosófica de Fichte em contraste e contraposição a Kant assim como a Hegel. Ainda que Fichte tenha sido longamente reconhecido como a ligação crucial entre Kant e o movimento conhecido como ‘Idealismo Alemão’, no final da década de 1960 Fichte não era nem uma figura formidável dominando a cena filosófica alemã, nem um filósofo especialmente estimado por sua originalidade. Ao abordar no próprio título de sua contribuição o “insight originário” de Fichte, Henrich não estava se referindo a uma entidade conhecida no discurso filosófico da época. Pelo contrário, ele estava anunciando uma descoberta a ser realizada, uma que ele realizou e estava por compartilhar. Além disso, a originalidade do *insight* de Fichte, ademais não ter sido notado e apreciado, acabaria por envolver um *insight* da parte de Fichte, como revelado por Henrich, sobre um

assunto original – um assunto envolvendo uma origem, especificamente a origem da autoconsciência (“eu”).

- 6 No entanto, a filosofia de Fichte, mesmo não tendo recebido o *status* e a significância atribuídos a Kant ou Hegel, não era forma alguma desconhecida na época. De fato, Fichte passava por uma redescoberta e trabalhos sobre sua filosofia estavam aproveitando uma espécie de renascença na década de 1960. Historicamente, o interesse filosófico em Fichte sempre esteve atrelado com o interesse em Kant. O neokantismo do final do século XIX trouxe consigo certo neofichtianismo ⁵, assim como a interpretação metafísica de Kant do início do século XX trouxe em seu rastro uma leitura metafisicamente orientada de Fichte ⁶. Contudo, depois do uso, ou melhor, abuso ideológico do pensamento político de Fichte para propósitos e propagandas nacionalistas durante as duas Guerras Mundiais, a filosofia de Fichte parecia comprometida e contaminada.
- 7 Sob tais circunstâncias, um novo começo da pesquisa acadêmica sobre Fichte foi dado na Alemanha do pós-guerra ao focar na filosofia teórica mais estrita de Fichte, principalmente sua “filosofia primeira”, a qual ele denominou “doutrina da ciência” (*Wissenschaftslehre*) e expôs em quinze versões diferentes, e exceto pela primeira todas outras não foram publicadas ao longo de sua vida. Uma indicação externa do retorno politicamente neutralizado de Fichte à cena acadêmica – que refletiu bem como elevou o estatuto filosófico de Fichte – foi o empreendimento monumental de uma edição crítica das obras completas de Fichte, incluindo suas obras publicadas, seu espólio literário (*Nachlaß*), sua correspondência (tanto cartas escritas quanto recebidas por ele) e suas preleções (tal como preservadas em manuscritos de alunos). A edição foi realizada pela Academia Bávara de Ciências e resultou em 42 largos volumes publicados durante meio século (1962-2012). ⁷
- 8 Na época do texto de Henrich sobre Fichte a Edição da Academia tinha apenas começado a sair e ainda não incluía nada do material previamente não publicado que daria ensejo a uma imagem profundamente ampliada e radicalmente revisada do trabalho filosófico de Fichte, e válida desde as décadas seguintes até hoje. Ainda assim, o trabalho de Henrich sobre Fichte refere-se repetidamente a materiais previstos para publicação futura e agradece a um dos incentivadores da Edição da Academia, Hans Jacob, por lhe ter providenciado alguns materiais não publicados ⁸. No todo, entretanto, o trabalho de Henrich está baseado na edição em 11 volumes da obra publicada de Fichte em conjunto com uma seleção de textos póstumos bastante modificados pelo editor e filho de Fichte, Immanuel Hermann Fichte (ele próprio também filósofo), editada na metade do século XIX e que seria reeditada com uma reimpressão poucos anos depois que o influente texto de Henrich apareceu. ⁹

- 9 O texto de Henrich sobre Fichte foi precedido no início da década de 60 por trabalhos sobre aspectos gerais e abrangentes da filosofia de Fichte, incluindo uma série de artigos programáticos pelo outro incentivador da Edição da Academia, Reinhard Lauth, e um livreto de Wilhelm Weischedel, o qual já havia escrito sua tese de *Habilitation* sobre Fichte na metade da década de 30, um dos poucos trabalhos daquele período não influenciado pela política e pela propaganda nacional socialista ¹⁰. Por sua vez, o trabalho de Henrich do final da década de 60 seria sucedido por um número de livros publicados desde o início dos anos 70, especialmente os magistrais e extensivos estudos de Wolfgang Janke, Peter Baumanns e Hansjürgen Verweyen ¹¹, os quais marcaram o início de uma crescente pesquisa e publicação acadêmica internacional sobre um amplo espectro de textos e tópicos da obra vasta de Fichte que estava, lenta e progressivamente, emergindo da obscuridade e do descaso.

2. Linhas gerais do texto de Henrich

- 10 A declaração de abertura do texto de Henrich combina o fato fundamental de que a autoconsciência é o princípio do pensamento de Fichte com a observação de que justamente o foco na autoconsciência acaba por tornar a filosofia de Fichte desinteressante em um cenário filosófico contemporâneo dominado pela filosofia existencial e pela filosofia da linguagem. Sob tais circunstâncias, o trabalho de Henrich se propõe a reabilitar Fichte como filósofo argumentando pela significância sistemática da autoconsciência enquanto questão central da filosofia moderna e pelo papel principal de Fichte em identificar o problema filosófico peculiar posto pela autoconsciência. Mais especificamente, o trabalho de Henrich se propõe a delinear o percurso do pensamento de Fichte como uma série de tentativas cada vez melhor sucedidas de resolver o enigma que é a autoconsciência.
- 11 Antes de voltar-se para as soluções em série de Fichte sobre o problema da autoconsciência, Henrich situa sua leitura de Fichte no contexto mais amplo de retomar o percurso da filosofia moderna desde Descartes, que ele considera insuficientemente compreendido quando é reduzido à auto-entronização do sujeito soberano no caminho desde o *cogito* de Descartes, passando pelo eu absoluto de Fichte até a vontade de potência de Nietzsche. Ao invés disso, Henrich propõe apresentar Fichte como parte importante de uma história alternativa da consciência moderna e suas repercussões atuais. A tese exegética guia do texto de Henrich é que o desenvolvimento geral do pensamento de Fichte, tal como documentado nas sucessivas versões da *Wissenschaftslehre*, deve ser interpretado como uma análise progressiva do conceito de eu. Henrich posiciona Fichte em um ponto crucial do pensamento

moderno sobre o estatuto e a função da autoconsciência, que abrange desde Descartes através de Leibniz, Locke e Hume até Rousseau e Kant. Na abordagem de Henrich, as posições muito variadas assumidas por esses filósofos concordam que a “estrutura do eu” envolve um ato de retorno a si mesmo por meio do qual o sujeito desvia sua atenção de qualquer objeto particular e assegura-se de sua unidade continua consigo mesmo. No processo, assim Henrich relata, o eu se relaciona consigo enquanto seu próprio objeto, e isso de modo que o eu-sujeito e o eu-objeto não são seres distintos senão uma e a mesma entidade. Fazendo uso de uma metáfora visual, Henrich apresenta a auto-identidade peculiar do eu sob a fórmula da essência do eu enquanto “reflexão” [195].

- 12 Uma consequência crucial da natureza do eu assim concebida é que a reflexão do eu em si mesmo não é a origem do eu, mas apenas sua detecção, ou mesmo sua autodetecção. Ao estabelecer reflexivamente a auto-identidade do eu, esse eu assim afirmado é já pressuposto. Destarte, a assim denominada teoria reflexiva do eu não explica o surgimento do eu, mas somente como ele vem a se conhecer. Falando logicamente, o eu da “teoria da reflexão” é preso em um círculo no qual o eu *qua* sujeito deve ser pressuposto para então se tornar seu próprio objeto, portanto implicando a teoria reflexiva do eu em uma *petitio principii* [195].
- 13 Na avaliação de Henrich, Fichte foi o primeiro a perceber a falha explicativa da tradicional teoria reflexiva do eu, a qual, de acordo com Henrich, maculou inclusive a perspectiva de Kant sobre o assunto. Conforme Henrich, o ponto específico de Fichte contra a teoria reflexiva do eu é inaptidão de uma atividade reflexiva autoretornante de constituir a autorrelação cognitiva que marca de forma única o eu. O caráter cognitivo do eu, longe de ser resultado de uma atividade reflexiva, é já pressuposto e não de fato alcançado pelo retorno reflexivo. Assim, na teoria reflexiva do eu, o eu como tal permanece escondido na medida em que não é nem o objeto, nem o resultado da reflexão sobre o eu, mas sua própria condição oculta ou “fundamento” [196].
- 14 Na leitura de Henrich, o insight de Fichte sobre a deficiência da teoria reflexiva resulta em uma ruptura dramática dentro da teoria filosófica moderna da autoconsciência. A história contada por Henrich é a seguinte: antes de Fichte, a autoconsciência como tal, enquanto objeto de considerações antagônicas, é tomada como óbvia; com Fichte, o próprio funcionamento da autorrelação cognitiva torna-se misterioso, porque uma diferença, “talvez até mesmo um abismo” [197] se abre entre as propriedades fenomênicas da autoconsciência e seu fundamento. Para Henrich, Fichte percebe e satisfaz a necessidade de uma descrição mais completa e mais adequada da autoconsciência do que aquela oferecida pela teoria reflexiva, uma que seja capaz de penetrar no até então oculto fundamento da

autoconsciência. Mas Henrich também vê os esforços de Fichte por uma descrição adequada da autoconsciência enredarem Fichte em desafios explicativos extraordinários, resultando em um “embaraço” teórico e em um esgotamento dos recursos lógicos e linguísticos a seu dispor [197, 206s, 215].

- 15 Henrich resume os esforços consideráveis de Fichte por uma compreensão adequada do eu em três fórmulas fichtianas sobre o eu. As fórmulas pretendem representar, de forma abreviada, os três estágios do progressivo *insight* de Fichte sobre a origem do eu. Além disso, Henrich vincula cada uma das três fórmulas a uma versão ou apresentação específica da *Wissenschaftslehre* na qual cada uma primeiramente aparece. Na consideração de Henrich, portanto, o desenvolvimento das apresentações da Doutrina da Ciência registra a evolução da teoria de Fichte sobre o eu. As três exposições da Doutrina da Ciência destacadas por suas contribuições concretas à teoria do eu datam de 1794, 1797 e 1801. Elas são, em ordem cronológica, os textos intitulados *Fundamentos de toda a Doutrina da Ciência (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*, *Nova apresentação da Doutrina da Ciência (Neue Darstellung der Wissenschaftslehre)*, nomeada alternativamente como *Doutrina da Ciência Nova Methodo e Apresentação da Doutrina da Ciência (Darstellung der Wissenschaftslehre)*.
- 16 O estágio inicial da teoria fichtiana sobre o eu é representado pela fórmula “o eu põe pura e simplesmente a si mesmo” [198]. Henrich propõe separar a tese de Fichte da autoposição absoluta do eu de suas associações culturais e políticas com a Revolução Francesa. Reduzida à sua significância sistemática, a fórmula fichtiana do eu tético absoluto, argumenta Henrich, capta a substituição da teoria reflexiva do eu por uma teoria da produção, de acordo com a qual o eu surge por uma atividade de autoprodução. Diferente da teoria da reflexão, o eu-sujeito não antecede a autoconsciência, mas emerge conjuntamente a ela e “em um instante” [199]. Na concepção original de Fichte, tal como reconstruída por Henrich, a auto-identidade constitutiva do eu consiste em uma produção peculiar: uma atividade real resultando em um produto que inclui conhecimento dessa mesma atividade [200].
- 17 Contra as habituais críticas sobre o eu absoluto de Fichte enquanto expressão de uma arrogância egoísta, Henrich ressalta sua dimensão deflacionária. Afirmar a autoposição absoluta do eu, de acordo com Henrich, não é nada mais do que sustentar que o eu, imediatamente e como tal, envolve conhecimento de si mesmo ou “ser-para-si” [200]. Ele ressalta também o caráter ativo do eu, declarando que a “consciência do eu” em Fichte é “a consciência do ato” [201]. Ainda assim, Henrich critica a primeira fórmula de Fichte e o estágio da teoria sobre o eu que ela expressa. Por um lado, ele detecta resquícios da teoria da reflexão na redução fichtiana do autoconhecimento a uma atividade que retorna a si. Além disso, para

Henrich, a ocorrência da consciência no curso de uma atividade que retorna a si pressupõe uma dimensão de “ipseidade” [202] que não pode ser reduzida a tal atividade, mesmo que ela seja uma atividade que retorna a si.

- 18 A próxima etapa da progressiva teoria fichtiana sobre o eu, como detalha Henrich, dimensiona e redimensiona os defeitos diagnosticados, atribuindo ao eu autoponente uma percepção cooriginal do sua autoposição original, concebida pela fórmula emendada “o eu põe-se pura e simplesmente *como se pondo*” [202]. Para Henrich, a nova fórmula reconhece a diferença entre uma atividade que retorna a si como um “fenômeno universal da natureza”, encontrado em toda vida orgânica, e o “saber de si” que define particularmente o eu [203]. Além disso, Henrich credita à nova teoria de Fichte sobre o eu, tal como expressa na segunda fórmula, a compreensão de que a autoconsciência não se esgota em um “conceito de si”, mas inclui também e substancialmente a “certeza da própria existência” [203s]. Servindo-se da terminologia kantiana reutilizada por Fichte, Henrich percebe um componente conceitual e um componente intuitivo intimamente conectados e originalmente vinculados no eu fichtiano, de modo que a autoconsciência deve ser considerada como “ao mesmo tempo intuição e conceito” [204].
- 19 Para Henrich o principal êxito articulado na segunda fórmula de Fichte é o *insight* de que, no eu, conhecimento e existência são “cooriginários” [205]. Mas a distinção explícita entre os dois momentos co-constitutivos do eu também aponta para além do eu em direção a seu “fundamento” [206]. De acordo com Henrich, esse fundamento não pode ter a mesma natureza dúplice conceitual-intuitiva do eu que ela fundamenta. Portanto, a fundamentação do eu em algo outro traz ao eu uma dependência profunda em algo diferente dele mesmo, mas subjacente a ele e de fato o condicionando.
- 20 Henrich vê Fichte articular justamente essa conclusão na terceira e última fórmula do eu, conforme a qual a autoconsciência é “uma atividade na qual um olho está inserido” [206]. Para Henrich, a locução metafórica é engendradora para captar a profunda fusão de cognição e atividade na constituição do eu. O olho representa o componente conceitual que guia a atividade do eu. Henrich prossegue ressaltando o caráter autorreferencial do olho, que ao ver qualquer coisa ao mesmo tempo vê a si mesmo e, portanto, envolve um “um olhar que capta a si mesmo” [209]. Contudo, mesmo que a terceira fórmula expresse a unidade interna entre saber e fazer, entre atividade teórica e prática, conforme a avaliação de Henrich, ainda lhe falta uma consideração sobre a alto-relação peculiar que é a autoconsciência. Mesmo que a elaborada consideração fichtiana não envolva a clandestina assunção prévia do próprio eu que deve ser objetificado por reflexões

subsequentes, uma autocognição de algum tipo é sempre pressuposta em toda autocognição manifesta, de modo que tal autoconsciência possa primeiramente ocorrer. Na concepção expressa pela terceira fórmula, a cognição relacionada ao eu é sempre, ao menos em certa medida, um “reconhecer” (*Wiedererkennen*) [212].

- 21 Na avaliação geral de Henrich, a progressiva *insight* sobre a constituição do eu alcançado por Fichte é acompanhado da crescente dificuldade de compreender e tornar inteligível as estruturas e funções nele descobertas. Para Henrich, a lição a ser aprendida com o *insight* originário de Fichte é que “o mais próximo, nós próprios, o saber-eu (*Ich-Wissen*), é o que há de mais obscuro ao nosso conhecimento discursivo” [216]. Com relação à teoria fichtiana e qualquer outra teoria sobre o eu, esse *insight* equivale ao reconhecimento de que “ ‘Eu’ não é nem fundamento de si mesmo, nem dispensa qualquer fundação ulterior” [218]. De acordo com Henrich, a autoconsciência é uma “unidade interna a partir do fundamento não disponível e impensável” [220]. Ele atribui ao Fichte tardio o reconhecimento da dependência existencial originária do eu, retratada pela reconceitualização do eu enquanto a “manifestação” de algum “absoluto” ou “Deus” [218, 220].
- 22 A extensa parte final do trabalho de Henrich prossegue com a reconstrução sistemática da teoria fichtiana em 3 estágios sobre o eu, com reflexões sobre o sistema filosófico de Fichte como um todo e seu desenvolvimento ao longo do tempo. Henrich enfatiza a unidade no percurso da Doutrina da Ciência e rejeita explicitamente tentativas usuais de atribuir a Fichte perspectivas e posições radicalmente divergentes, e que vinculam tais alegadas mudanças a influências externas, variando desde a ocorrência de ataques públicos (especialmente a assim denominada querela do ateísmo) até o surgimento ou encontro de posições filosóficas concorrentes (principalmente aquelas de F. H. Jacobi e Schelling). Em contraste, Henrich insiste na unidade e consistência do pensamento filosófico de Fichte em geral e de sua teoria sobre o eu em particular. Concluindo, Henrich contrasta brevemente as abordagens alternativas de Fichte e Hegel da teoria da autoconsciência, atribuindo a Hegel, ao invés de Fichte, o projeto de conectar a universalidade e a individualidade do eu. Sob outra consideração, metodológica, contudo, Henrich nota a superioridade de Fichte ante Hegel, cuja dialética procura unidade na perspectiva do resultado e não, como Fichte, na dimensão da origem.

3. O trabalho de Henrich em retrospectiva

- 23 Considerado sob uma perspectiva histórica e visto a partir da distância de quase meio século, o texto de Henrich sobre Fichte compartilha de dois

desenvolvimentos filosóficos contemporâneos - a emergência do que ficou conhecido como “filosofia da mente”, em particular a avaliação analítica da consciência e da autoconsciência, e o interesse renovado pelo Idealismo Alemão, incluindo a filosofia de Fichte. Na Alemanha o primeiro movimento foi iniciado por Ernst Tugendhat,¹² ao passo que o último desenvolvimento teve como expoente principal Dieter Henrich, cujo foco em seguida mudou de Fichte para Hegel, e quem eventualmente voltou-se para figuras filosóficas menos conhecidas ou até desconhecidas que precedem ou circundam o surgimento de Fichte no cenário filosófico.¹³

- 24 O principal desdobramento do texto de Henrich sobre Fichte, encontrado tanto nos trabalhos posteriores do próprio Henrich quanto nos de seus estudantes e associados, foi o foco na certeza não-conceitual, pré-discursiva ou existencial da autoconsciência, evocada por noções como “evento” (*Ereignis*), “vivência” (*Erlebnis*), “sentimento” (*Gefühl*), e “familiaridade imediata” (*Vertrautheit*).¹⁴ Além disso, Henrich e outros expandiram o insight originário de Fichte, tal como retomada e reconstruída por Henrich, de que o eu deve seu ser a um “fundamento obscuro” eludindo a captação conceitual e a descrição discursiva, favorecendo e destacando Hölderlin, Hardenberg-Novalis e Schelling, ao invés de Kant e Fichte, por seus avanços na filosofia pós-kantiana em geral e na teoria da autoconsciência em particular.¹⁵
- 25 A reavaliação da autoconsciência e, de modo mais geral, do sujeito (“subjetividade”) que encontramos como consequência do trabalho de Henrich sobre Fichte serviu inclusive para combater a declaração pós-moderna de morte do sujeito, que surgiu exatamente no mesmo período da publicação do texto de Henrich.¹⁶ Ironicamente, uma primeira versão reduzida do texto de Henrich sobre Fichte foi apresentada em francês sob o título “*La découverte de Fichte*”¹⁷ em Paris em 1966. Henrich posteriormente reconstruiu a versão alemã perdida a partir da tradução francesa e publicou o texto sob o título “O eu de Fichte”.¹⁸
- 26 Curiosamente, o trabalho de Henrich sobre Fichte parece não ter surtido efeito similar, tão amplo e duradouro, em sua própria área específica, a saber, na pesquisa e estudos sobre Fichte. Sem dúvida, os trabalhos subsequentes sobre Fichte permaneceram atentos ao papel central da autoconsciência na invenção e elaboração da filosofia fichtiana sob a denominação de Doutrina da Ciência. Na maior parte dos trabalhos recentes sobre Fichte, especialmente sobre o primeiro Fichte do período de Jena (1794-1799), o eu é reconhecido justamente como princípio de sua filosofia. Mas a pesquisa sobre Fichte elaborada a partir de 1970 tipicamente integrou a consideração da consciência e o interesse no eu a uma perspectiva mais ampla sobre a função

que o eu *qua* princípio exerce na constituição geral do sujeito e seu mundo.

¹⁹ Em particular, nas décadas recentes Fichte foi estudado por suas contribuições ao eu corpóreo, concreto, individual e ao eu socialmente inserido e interindividual. Além disso, a pesquisa recente sobre Fichte tendeu a focar na filosofia prática de Fichte e nas especificidades doutrinárias e metodológicas das distintas apresentações da Doutrina da Ciência. ²⁰

²⁷ Um motivo central por trás da rejeição da abordagem específica da autoconsciência em Fichte oferecida por Henrich pode ter sido a base textual problemática das afirmações de Henrich sobre a teoria fichtiana do eu, de modo geral, e mais particularmente sobre sua trajetória em desenvolvimento. Curiosamente, os defeitos detectados na leitura de Henrich sobre a autoconsciência em Fichte não se devem a escassez de material do *Nachlaß* ²¹ fichtiano disponível para o autor na época. Ao invés disso, é o domínio incompleto que Henrich tem dos textos já editados e publicados consultados por ele que prejudica sua leitura de Fichte e limita sua utilidade para pesquisas e estudos posteriores. Em particular, as três fórmulas do eu oferecidas por Henrich, como marcos do evolutivo pensamento fichtiano sobre o eu, ou não são concordantes com as bases textuais em Fichte empregadas por Henrich, ou não captam adequadamente a concepção de Fichte no texto em questão.

²⁸ Em primeiro lugar, a segunda fórmula, de acordo com a qual o eu põe a si mesmo enquanto pondo a si, não ocorre na apresentação revisada ou “nova” da Doutrina da Ciência de 1798/99, como afirma Henrich, mas figura já de modo proeminente na própria obra da qual Henrich extrai sua primeira fórmula, a apresentação original da Doutrina da Ciência de 1794/95. ²² Além disso, a primeira fórmula, longe de captar o estágio inicial da teoria fichtiana sobre o eu tal como contida na obra de 1794/95, representa apenas um aspecto ou momento do eu, mais precisamente o estatuto absoluto dele como “puro eu”, que é imediatamente suplementado pela introdução do “não-eu”, o eu finito ou “eu divisível”, o eu cognitivo ou “eu teórico” e o eu que realiza um esforço ou “eu prático”, como propriedades subsequentes da atividade do eu em pôr sob os limites do contra-pôr e do com-pôr ²³. O eu de Fichte é portanto desde o início uma entidade, ou melhor, uma atividade complexamente estruturada, tão autopo possibilitadora quanto autolimitadora, em relação à qual o “eu absoluto” não é senão uma condição incondicionada desprovida de qualquer consciência ou autoconsciência.

²⁹ Mas a leitura de Henrich não apenas interpreta mal a relação entre a primeira e a segunda fórmula, também a suposta correlação da terceira fórmula, de acordo com a qual o eu é uma atividade na qual um olho é inserido, é factualmente falsa. A fórmula não pode ser encontrada em nenhuma passagem do texto indicado por Henrich, a apresentação da

Doutrina da Ciência de 1801/02. Ao invés disso, uma versão da fórmula aparece já em uma obra de 1800, *Destinação do Homem*²⁴, enquanto que a comparação do eu com o olho pode ser encontrada já na *Doutrina da Ciência Nova Methodo* de 1798/99,²⁵ incidentalmente um texto citado muitas vezes pelo próprio Henrich [196, 199, 204, 211, 222, 226 e 229]. Além do mais, a Terceira fórmula, atribuída de forma imprecisa por Henrich à obra de 1801/02, ocorre, com pequenas variações, em várias obras bastante posteriores, dentre elas uma citada pelo próprio Henrich [208, nota 19], o Sistema da Ética de 1812²⁶, e um texto póstumo de 1808 publicado pela primeira vez apenas em 1997²⁷. Por fim, a obra de 1801/02 associada por Henrich à terceira fórmula limita o vínculo metafórico do eu com o olho à visão autocontida e auto-absorta desse último, excluindo o vínculo com a atividade²⁸, um fato que Henrich inclusive concede em certo ponto [208, nota 19].

- 30 Consideradas em sua totalidade, as imprecisões do mapeamento que Henrich faz das três fórmulas da progressiva teoria fichtiana do eu em sucessivos textos particulares põe em dúvida a própria trajetória delineada por Henrich para a articulação em três estágios do insight originário de Fichte. Se a segunda fórmula já está presente na obra da qual a primeira é extraída e se a terceira fórmula antecede e sucede a data da obra na qual ela supostamente ocorre primeiro, então o desenvolvimento da teoria de Fichte sobre o eu é tanto mais rápido quanto mais abrangente do que retrata Henrich: mais rápido na medida em que a junção de saber e fazer, de atividade ideal e real está presente na Doutrina da Ciência de Fichte desde o início;²⁹ mais abrangente na medida em que as articulações sucessivas e alternativas do “insight originário” de Fichte compreende a carreira completa e a extensão inteira de seu trabalho filosófico - dos anos iniciais em Jena até os anos tardios em Berlim, da *Doutrina da Ciência* propriamente até suas aplicações ao direito e à ética, e de sua teoria transcendental da subjetividade à sua filosofia popular da história, da religião e da política.³⁰

Referências bibliográficas

Fichtes ursprüngliches System. Sein Standpunkt zwischen Kant und Hegel. Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy. Stuttgarter Hegel-Tage 1970

- 31 FICHTE, J. G. (1937) *Nachgelassene Schriften*, vol. 2. *Schriften aus den Jahren 1790–1800*, ed. Hans Jacob. Berlin: Junker & Dünhaupt.
Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

- 32 FICHTE, J. G. (1971) *Werke*. Ed. Immanuel Hermann Fichte, 11 vols. Berlin: de Gruyter.

Fichte und seine Vorgänger. Eine Einführung in Schellings Philosophie. Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung. Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Fichte.

- 33 HENRICH, D. (1966) "Fichtes ursprüngliche Einsicht." In: Henrich, D., Wagner, H. (eds) *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main: Klostermann

Fichtes ursprüngliche Einsicht. Hermeneutik und Dialektik Tübingen: Siebeck Mohr, pp. 257–284; HENRICH, D. (1976) "La découverte de Fichte." In: *Revue de métaphysique et de morale*, v. 72, 154–169 *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Holderlins Denken (1794–1795). Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790–1794) Fichte. Sein und Reflexion—Grundlagen der kritischen Vernunft*

- 34 KANT, I. (2018) *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian.

Philosophisches Jahrbuch Archives de philosophie Philosophisches Jahrbuch Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project. Fichte's Theory of Subjectivity. Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre. Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Der Zwiespalt im Denken Fichtes. J. G. Fichte. Fichte-Forschungen. Rivista di Storia della Filosofia. Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will. Fichte lesen. The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century

NOTAS

1. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018: A 346/B 404.


2. Dieter Henrich, "Fichtes ursprüngliche Einsicht." In: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, eds. Dieter Henrich and Hans Wagner (Frankfurt am Main: Klostermann, 1966).
3. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1967)
4. Aqui há uma menção à tradução parcial (Introdução e Seções I e VII) em inglês do texto de Henrich que precede o artigo do autor na publicação original. (N.T.)
5. Kuno Fischer, *Fichte und seine Vorgänger* (Heidelberg: Bassermann, 1869).
6. Heinz Heimsoeth, *Fichte* (Munich: Reinhardt, 1923); Max Wundt, *J. G. Fichte* (Stuttgart: Frommann-Kurtz, 1927) and Max Wundt, *Fichte-Forschungen* (Stuttgart: Frommann-Kurtz, 1929; second edition Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1976).
7. Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth et al. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962–2012).
8. Dieter Henrich, *O insight originário de Fichte*, p. 209, nota 26. Todas as citações de *Fichtes ursprüngliche Einsicht* seguem a tradução publicada no presente volume, e indicam a paginação do texto original de 1966, também indicada entre colchetes na tradução. (N. T.)
9. Johann Gottlieb Fichte, *Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, 11 vols. (Berlin: de Gruyter, 1971; primeiramente publicado em 1834/35 e 1845/46).
10. Reinhard Lauth, "Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte." *Archives de philosophie*, vol. 35 (1962), 325–344; "Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart." *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 70 (1963), 252–270. Reinhard Lauth, "Fichtes Gesamtidee der Philosophie," *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 71 (1964), 253–285. Cf. também Wilhelm Weischedel, *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft* (Leipzig: Meiner, 1939; 2ª edição, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973) e Wilhelm Weischedel, *Der Zwiespalt im Denken Fichtes* (Berlin: de Gruyter, 1962).
11. Wolfgang Janke, *Fichte. Sein und Reflexion—Grundlagen der kritischen Vernunft* (Berlin: de Gruyter, 1970); Peter Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standpunkt zwischen Kant und Hegel* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972); e Hansjürgen Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre* (Freiburg and Munich: Alber, 1975).
12. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976) e *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979).
13. Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991) e *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena (1790–1794)*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004).
14. Cf. Dieter Henrich, "Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie." In: *Hermeneutik und Dialektik*, eds. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, and Reiner Wiehl, vol. 1 (Tübingen: Siebeck Mohr, 1970), pp. 257–284; Ulrich Pothast, *Über einige Fragen der*

- Selbstbeziehung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1971); Konrad Cramer, “Erlebnis.” In: *Stuttgarter Hegel- Tage 1970*, ed. Hans-Georg Gadamer (Bonn: Bouvier, 1974). Cf. também Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität* (Stuttgart: Reclam, 1991); and Frank (ed.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).
15. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Holderlins Denken (1794–1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992); Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985).
16. Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‘postmodernen’ Toterklärung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).
17. *A descoberta de Fichte* (em francês no original). (N.T.)
18. Dieter Henrich, “La découverte de Fichte.” *Revue de métaphysique et de morale*, 1976, vol. 72, 154–169 and “Fichtes Ich.” In Henrich, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Reclam, 1982), pp. 57–82.
19. Cf. Frederick Neuhouser, *Fichte’s Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) e Wayne M. Martin, *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte’s Jena Project* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).
20. Daniel Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte’s Early Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
21. Obra póstuma ou espólio (em alemão no original). (N.T.)
22. Cf. Fichte, *Gesamtausgabe*, I/2, p. 409.
23. Ambos os termos estão separados por hífen no original (counter-positing e compositing), provavelmente para destacar a unidade da atividade de pôr também nesses casos.
24. Cf. Fichte, *Gesamtausgabe*, I/6, p. 254.
25. Cf. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, vol. 2. *Schriften aus den Jahren 1790–1800*, ed. Hans Jacob (Berlin: Junker & Dünnhaupt, 1937), p. 377 e Fichte, *Gesamtausgabe*, IV/2, p. 49.
26. Cf. Fichte, *Gesamtausgabe*, II/13, p. 317.
27. Cf. Fichte *Gesamtausgabe*, II/11, pp. 181–229, aqui na p. 185; sobre esse texto, intitulado “Seit d. 1. April 1808,” e seu significado especial na obra de Fichte, cf. Günter Zoller, “‘Life Into Which An Eye Has Been Inserted.’ Fichte on the Fusion of Vitality and Vision.” In *Rivista di Storia della Filosofia*.
28. Cf. Fichte, *Gesamtausgabe*, II/6, p. 167.
29. Sobre a vinculação originária dos aspectos cognitivo e conativo no eu de Fichte, cf. Günter Zoller, *Fichte’s Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
30. Sobre a presença sistemática do eu ao longo da obra de Fichte, cf. Günter Zoller, *Fichte lesen* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013). Sobre a unidade geral da filosofia multifacetada de Fichte, cf. Günter Zoller, “Johann Gottlieb Fichte,” in *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, eds. Michael N.

Forster and Kristin Gjesdal (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 11-25.

AUTOR

GÜNTER ZÖLLER

 IDREF : <https://idref.fr/083015620>

 VIAF : <http://viaf.org/viaf/46883165>

O duplo insight de Fichte

Suzanne Dürr

NOTA DO EDITOR

Tradução de Hans-Christian Klotz (UFG). Revisão de Thiago S. Santoro (UFG)

1) O insight originário de Fichte: a reflexividade e a circularidade da autoconsciência

a) As três fórmulas como crítica da teoria da reflexão

- ¹ No seu artigo programático “O insight originário de Fichte” (1966) Henrich fez uma contribuição central para a iniciação de uma pesquisa sistemática sobre Fichte e, além disso, para a teoria da autoconsciência. Contra a crítica pós-moderna de teorias da subjetividade, Henrich destaca aqui a importância central da teoria fichtiana da autoconsciência ao localizá-la com relação a três épocas: após uma pré-história, que se estende da antiguidade tardia até o início da época moderna e na qual a autoconsciência possui apenas uma importância marginal, de Descartes a Kant ela possui a função de um princípio de fundamentação. No entanto, segundo Henrich, não se investiga nisto “que ela é em si mesma e em como ela pode ser pensada enquanto tal.” ¹, isto é, a estrutura interna e a caracterização conceitual da autoconsciência ficam em aberto. É no início da terceira época que Henrich localiza o modelo fichtiano da autoconsciência. Fichte teria realizado uma mudança de paradigma ao colocar as características e a estrutura da autoconsciência como tal no centro da sua investigação. Segundo Henrich, todas as teorias da autoconsciência até Kant operam com o mesmo modelo da estrutura da autoconsciência que pode ser denominado de “teoria da essência do eu como reflexão” ². A teoria da autoconsciência como reflexão pode ser descrita pelas seguintes características: 1) o eu é concebido como um ato que é explicitado através dos componentes sujeito, objeto e a relação entre

ambos; 2) a relação entre sujeito e objeto pode ser caracterizada como relação consigo mesmo ou reflexão, na qual o sujeito ativo se torna objeto de si mesmo através de um ato livre, reconhecendo a si mesmo nele ao abstrair de todos os objetos particulares; 3) pelo ato de voltar-se para si mesmo é estabelecida uma identidade de sujeito e objeto. Esta pode ser explicitada pela equação “eu = eu”.

- 2 Mesmo que a teoria da reflexão pareça plausível em um primeiro momento, segundo Henrich ela não o é, porque subjaz a ela uma confusão do fenômeno da autoconsciência com a sua descrição. Assim, segundo Henrich, o que é circular é a própria teoria da reflexão, e não o eu como fenômeno a ser descrito. Henrich indica duas dificuldades fundamentais da teoria da reflexão, interpretando o modelo fichtiano como resposta à primeira. A primeira dificuldade pode ser caracterizada como circularidade de espécie *ontológica*, a segunda como circularidade de espécie *epistêmica*: 1) o sujeito já precisa *ser* um eu para referir-se a si mesmo. Portanto, o sujeito da autorreferência precisa já satisfazer toda a fórmula “eu = eu” para que haja uma identidade dos *relata*; 2) o sujeito enquanto eu precisa já *saber* que o objeto da equação “eu = eu” é idêntico a ele. No entanto, se o sujeito do ato já sabe de si, ele já está no estado de saber “eu = eu”. Desse modo, sob dois aspectos a teoria da reflexão pressupõe a fórmula “eu = eu” que é utilizada para a explicação da autoconsciência na derivação dela. O erro do modelo da teoria da reflexão consiste no fato de que ela interpreta a ipseidade originária do sujeito através do fenômeno secundário da reflexão, enquanto na verdade tal ipseidade deve ser entendida como fundamento da possibilidade da reflexão. ³
- 3 Segundo Henrich, as teses centrais da teoria fichtiana da autoconsciência são expressas em três fórmulas, sendo a respectiva fórmula seguinte uma revisão da fórmula anterior, no sentido de uma autocorreção de Fichte. Henrich localiza a primeira fórmula na Doutrina da Ciência de Fichte de 1794, sendo ela: “o eu põe pura e simplesmente a si mesmo”. Segundo Henrich, Fichte foi o primeiro a perceber a circularidade do modelo da reflexão, substituindo o paradigma tradicional por um modelo de produção que se exprime na fórmula da autoposição como “imagem negativa do modelo da reflexão” ⁴. Esta pode ser caracterizada como proposta contrária ao modelo da reflexão nos seguintes pontos: 1) o sujeito não antecede à autoconsciência, mas surge ao mesmo tempo com toda a consciência “eu = eu”. Desse modo, a autoposição explicitaria “essa imediatez na qual todo o eu emerge de uma só vez”; ⁵ 2) a autoconsciência não é explicada por uma autorreferencialidade formal, voltada para trás, mas por um ato real de surgimento. Assim, em vez da mera pressuposição da autoconsciência no modelo da reflexão, o modelo da produção explicita a sua gênese; 3) em vez da identidade dos *relata*, o modelo da produção distingue entre o ato real da atividade enquanto

fundamento do saber e, por outro lado, o seu produto enquanto saber.

- 4 No entanto, na medida em que o modelo da autopoisição é meramente uma resposta ao problema da circularidade ontológica, segundo Henrich, por um lado é defeituoso sob o aspecto do seu *conteúdo*, porque sendo apenas um “encontro consigo” ⁶ imediato, está subdeterminado e não pode explicitar a autorrepresentação conceitualmente mediatizada da autoconsciência. Por outro lado, o modelo da produção seria insuficiente também sob o aspecto *formal*: Henrich critica que agora “elementos da teoria da reflexão se insinuam em seu contraprojeto” ⁷, porque nele a direção da autorreferência no modelo da reflexão ficaria meramente invertida. Porque a fórmula da autopoisição não pode explicitar o caráter epistêmico do eu, Fichte ampliaria esta numa autocorreção pela fórmula “o eu põe-se pura e simplesmente *como se pondo*”, que Henrich atribui ao *Ensaio de uma nova exposição da Doutrina da Ciência* (1797/98) e à *Doutrina da Ciência nova methodo* (1796-99). Pela palavra ‘como’ exprime-se aqui que o eu sabe de si *como eu*. Na medida em que a primeira fórmula ainda não podia explicar a diferença entre a natureza orgânica e a consciência ao conceber o eu meramente como atividade que retorna para si mesmo, ela mesma torna-se agora alvo da objeção fichtiana contra a teoria da reflexão, na qual o eu é representado apenas como objeto, pressupondo um sujeito pensante. Enquanto a primeira fórmula não esclareceu o estatuto epistêmico do saber, a segunda fórmula caracteriza o eu como unidade cooriginária de intuição e conceito, o que, segundo Henrich, torna mais forte o caráter imediato envolvido na primeira fórmula, aspecto este que se exprimiria particularmente na noção do eu como “sujeito-objeto”. Embora a segunda fórmula explicitaria o eu como um saber fechado em si mesmo, segundo Henrich ela torna necessária uma correção ainda mais forte do que a primeira. Henrich indica dois motivos disto: a) por um lado, o eu enquanto faculdade de produção deveria conhecer como é que a partir dele surge a duplicação do autoconhecimento; b) na medida em que o saber do eu é caracterizado como unidade da intuição e do conceito, levanta-se a questão de se no saber como produto também a produção do saber é conhecido. Os dois pontos apontam para uma tensão, inerente à segunda fórmula, entre a imediatez da produção do eu e o caráter mediador do aspecto conceitual. Segundo Henrich, essa dificuldade só pode ser resolvida se se supõe uma diferença entre o eu ativo enquanto ser-para-si e o seu fundamento que não está presente nele. Henrich defende que a terceira fórmula, da *Doutrina da Ciência* de 1801, orienta-se por essa ideia, definindo o eu como “uma atividade na qual um olho está inserido”. Segundo Henrich, a terceira fórmula deve ser interpretada como proposta contrária à primeira, na medida em que, em vez do pôr ativo do saber de si do eu, é afirmado um estar-inserido passivo do olho na atividade do eu.

b) A importância da terceira fórmula para o modelo da autoconsciência de Henrich

- 5 Segundo Henrich, como proposta contrária ao modelo da reflexão, o modelo fichtiano da produção é uma resposta à objeção da circularidade ontológica, enquanto a objeção da circularidade epistêmica que Henrich considera decisiva não estaria em foco para Fichte, fato este no qual consistiria o “limite da contribuição de Fichte para a teoria da autoconsciência”⁸. Além disso, com a segunda fórmula, que explica o saber na autoconsciência através da fórmula do ‘como’, surgiria a problemática de uma explicação circular em Fichte. Embora na perspectiva de Henrich Fichte não tenha feito jus à objeção da circularidade epistêmica, Henrich considera possível formular uma solução com os meios propostos por Fichte. Na medida em que Fichte caracterizaria o eu como imediata relação recíproca de intuição e conceito, sua reflexividade não poderia ser entendida a partir de um dos momentos. Por isso, a terceira fórmula anteporia à atividade que vê uma outra atividade como sua origem. Segundo Henrich, desse modo a autoconsciência só pode ser explicitada pela concepção paradoxal de um saber sem sujeito que, como saber imediato, possibilita o ‘como’ do conceito de eu e a relação entre intuição e conceito no eu. Assim, “as proposições nas quais Fichte, por fim, fala do eu são somente ainda a expressão paradoxal do reconhecimento de que o eu se furta à construção por conceitos.”⁹
- 6 As reflexões sobre a autoconsciência em “O insight originário de Fichte” servem para Henrich em seguida como ponto de partida de uma proposta própria para uma teoria da autoconsciência no seu artigo “Autoconsciência. Introdução crítica para uma teoria” (1970), no qual ele busca esclarecer um tema clássico com os meios da filosofia analítico-empirista. Henrich chega ao seu modelo de autoconsciência como “programa mínimo de uma teoria da consciência”¹⁰ através de um procedimento *ex negativo* com relação à teoria da reflexão, tal que suas características plausíveis devem ser mantidas, enquanto a circularidade na interpretação deve ser evitada. Segundo Henrich, a consciência não deve ser entendida nem como autorreferência consciente, nem como identificação consigo, mas ser caracterizada como saber imediato. Como já no artigo sobre Fichte, Henrich distingue dois níveis da consciência: por um lado, uma consciência ‘sem eu’ que ele caracteriza como dimensão anônima, e por outro lado, o si como princípio ativo e autocontrolador. A ilusão de que a autoconsciência seria um princípio ativo teria sua origem no fato de que o saber imediato enquanto “consciência do si sem si”¹¹ seria meramente reproduzido pela consciência explícita do si. Henrich inverte a relação da consciência: o sujeito não tem a consciência, mas

a consciência ‘tem’ o sujeito.

c) Reflexividade e produtividade

- 7 Enquanto Fichte atribui à autoconsciência uma estrutura reflexiva, apesar do seu caráter imediato, Henrich a concebe como saber imediato sem autorreferência em sentido estrito.¹² Henrich defende tal posição também no texto de palestra “Ipseidade e consciência” que surgiu pouco depois de “Autoconsciência” e que ele publicou primeiro em 2007. Na introdução desse texto, Henrich critica a posição outrora desenvolvida por ele: 1) as explicações da autoconsciência como autoatribuição que não é uma autorreferência efetiva exigem mais explicação e seriam elas mesmas circulares; 2) as explicações seriam formuladas meramente *ex negativo* e, além disso, seriam vagas; 3) a concepção da autoconsciência que foi desenvolvida levaria a uma imagem objetivante da subjetividade que seria artificial e inadequada. Desse modo, Henrich abandonou todas as tentativas desse gênero de explicar a autoconsciência, indicando duas razões principais disto: primeiro, todas as tentativas de derivação da autoatribuição de uma autorreferência no saber seriam necessariamente circulares. Segundo, através de mais investigações, Kant teria se destacado para ele como ponto de orientação de uma teoria da subjetividade, na medida em que ele toma como ponto de partida da sua análise conceitos complexos, mas não mais analisáveis.¹³
- 8 Assim, com relação à interpretação de Fichte em “O insight originário de Fichte” levanta-se a questão de se também uma outra interpretação da teoria da autoconsciência de Fichte do que a defendida naquele texto de Henrich é possível. Em “Autoconsciência”, Henrich distingue duas variantes da teoria da reflexão: “a primeira, a kantiana, entende a reflexão como uma atividade do eu, enquanto a outra a caracteriza meramente como uma autorreferência no saber, sem prometer explicações sobre sua origem.”¹⁴ Ou a autoconsciência seria então pressuposta na sua explicação, ou ela seria explicitada através de uma identificação posterior. No entanto, na medida em que com relação à autoconsciência não haveria possibilidade de identificação errada, segundo Henrich ela deve ser entendida como familiaridade consigo sem identificação de si e, com isso, sem autorreferência. Ora, aqui levanta-se a questão de se da impossibilidade de identificação errada segue-se necessariamente o abandono da reflexão como autorreferência na explicação da autoconsciência.¹⁵ Para responder essa pergunta, no que segue serão discutidas duas dificuldades de uma concepção da autoconsciência que são centrais para Fichte: a circularidade e o regresso infinito. Para tal, será utilizado o primeiro capítulo do *Ensaio de uma nova exposição da Doutrina da*

Ciência (1798), publicado por Fichte, que corresponde ao § 1 da *Doutrina da Ciência nova methodo*. Aqui, Fichte formula a objeção da circularidade da seguinte maneira:

Foi afirmado: Teu eu é instituído única e exclusivamente pelo retorno a ti mesmo de teu pensar. Em algum pequeno recanto de tua alma encontra-se uma objeção contra isso – ou: devo pensar, mas, para poder pensar, é preciso que antes eu *seja*; ou então: devo *me* pensar, retornar para mim, mas aquilo que deve ser pensado, [...] precisa antes ser, para depois ser pensado ou para que se retorne a ele. (DC 180 ¹⁶ = GA I/4, 273)

- 9 Segundo Fichte, se o eu deve ser pensado como produto de um agir autorreferencial que retorna para si mesmo, postula-se tanto o sujeito enquanto aquilo que pensa, quanto o objeto enquanto aquilo que é pensado como “um *estar-aí*, [...] independente do pensar e do ser-pensado de ti mesmo, e como pressuposto dele” (DC 180 = GA I/4, 273). Apesar de Fichte considerar tal alegação um pensamento necessário que se impõe, sendo ele resultado da estrutura reflexiva do conceito de eu, trata-se de um pensamento contraditório, na medida em que a existência do eu que seria independente do pensamento por sua vez pressupõe um sujeito do pensamento. Assim, é necessário antepor à autoposição elevada para a consciência distinta um outro pôr, sem consciência distinta, como sua condição, que se refere ao primeiro (cf. DC 181 = GA I/4, 274). Já na quarta seção da *Segunda Introdução da Doutrina da Ciência* (1797) Fichte levantara a pergunta de se o eu não precisa existir para si para que possa retornar para si mesmo e tornar-se fim de um agir. Fichte responde aqui que eu surgiria só através de “um agir voltado para um agir” (GA I/4, 213), apenas para o filósofo o eu já estaria dado como fato. O retornar-para-si-mesmo do eu seria uma mera intuição e, com isso, apenas um ato parcial da autoconsciência. Seria apenas uma autoconsciência *possível*, porque esta, por um lado, precisa ser representada conceitualmente e, por outro lado, precisa ser determinada pela diferença do não-eu. Também no § 5 do *Fundamento de toda Doutrina da Ciência* Fichte tinha observado que a mera autoposição não pode explicitar o ser-para-si, assim, o eu deve “pôr-se como posto por si mesmo” no sentido da representação conceitual (DC 147 = GA I/2, 409) para ter uma consciência de si mesmo. Fichte formula então duas respostas contra a objeção da circularidade do seu modelo da autoconsciência: 1) Não se deve supor um ser-aí do eu que seja independente do pensamento. O eu não seria uma substância, mas mera atividade: “Para o idealismo, a inteligência é um *agir*, e absolutamente nada além disso; nem como algo que age ela deve ser chamada, porque por essa expressão aponta-se para algo que subsiste e no qual a atividade inere” (GA I/4, 200). A objeção da circularidade estaria fundada na estrutura reflexiva do próprio pensamento. 2) Com relação à explicação da estrutura reflexiva do eu, não se deve pressupor o eu todo como autoconsciência, mas apenas “uma parte da

ação toda da inteligência” (GA I/4, 214).

- 10 Enquanto Fichte discute a objeção do círculo com relação à estrutura autorreferencial do eu como autopoisição, com relação à objeção do regresso infinito o método da reflexão está em foco: “observa *teu observar* de tua autopoisição; observa aquilo que, na investigação levada a efeito acima, tu mesmo fizeste, e como fizeste para observar a ti mesmo. Faze daquilo mesmo, que até agora era o subjetivo, o objeto de uma nova investigação (...)” (DC 181= GA I/4, 274). Num primeiro passo, Fichte estabelece a autoconsciência como condição da consciência de objetos ao caracterizar a consciência de um objeto como consciência do pensar do objeto que, por sua vez, pressupõe a autoconsciência como atividade do sujeito. Nisto, partindo da concepção kantiana da apercepção pura como consciência acompanhante, segundo a qual o ‘eu penso’ deve poder acompanhar todas as minhas representações, ele defende a tese de que a consciência de um objeto sem relação com a autoconsciência seria consciência nenhuma. Em um primeiro momento, Fichte agora tenta explicitar a autoconsciência em analogia com a consciência de objetos. Nessa tentativa surge a seguinte dificuldade: o sujeito enquanto pensante deveria ao mesmo tempo ser objeto de um pensamento de ordem superior, porque sem isso ele não poderia ser caracterizado como consciência. No entanto, como nesse caso ele não estaria consciente de si, seria necessário supor um outro sujeito para o qual ele seria um objeto. Portanto, tal explicação resulta num regresso infinito:

Tu tens consciência de ti mesmo dizes; logo, distingues necessariamente teu eu pensante do eu pensado no pensamento do eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante nesse pensar tem de ser por sua vez objeto de um pensar superior, para poder ser objeto da consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo sujeito, que deve novamente ter consciência daquilo que antes era o estar-consciente-de-si. [...] e depois de termos principiado a inferir segundo essa lei, não podes mais indicar-me nenhum lugar onde devêssemos deter-nos; logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; logo, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva. (DC 181 = GA I/4, 275)

- 11 O modelo comum da consciência que define a consciência como diferença do sujeito e do objeto e que, segundo Fichte, foi defendido em todas as teorias da autoconsciência até Kant, não pode explicar a autoconsciência.¹⁷ Da falsidade do modelo que em um primeiro momento parece plausível Fichte infere *ex negativo* que o modelo oposto é válido: a autoconsciência não pode ser entendida como diferença de sujeito e objeto, mas deve ser concebida como sua unidade absoluta. Nisto, Fichte caracteriza a consciência imediata como uma consciência que não está numa relação externa com seu objeto, como se estivesse “acrescentada a ele posteriormente” (DC 182 = GA I/4, 276),

mas que está numa relação necessária com seu objeto.

- 12 Enquanto a circularidade abordada por Fichte pode ser identificada com a objeção da circularidade ontológica apresentada por Henrich, o que está em foco no regresso infinito discutido por Fichte é o problema da representação do saber. Nisto, a circularidade apresentada por Fichte não é uma crítica dos seus antecessores, mas trata de uma objeção possível contra o seu próprio modelo da autoconsciência. Em contraste, o problema do regresso infinito, segundo Fichte, teria aparecido nas teorias anteriores da autoconsciência até Kant. Fichte não critica aqui a circularidade dos modelos, mas a concepção unilateral do eu como sujeito meramente formal que deve tornar-se consciente de si através da auto-objetivação de si mesmo. Segundo Fichte, a autoconsciência deve ser entendida como consciência imediata, ou seja, como unidade de sujeito e objeto. Portanto, o que está em foco na crítica fichtiana não é a estrutura autorreflexiva da autoconsciência, mas uma reflexão unilateralmente objetivante. Desse modo, por um lado, o conceito de reflexão é um conceito norteador da Doutrina da Ciência: Fichte entende a fórmula do 'como' no § 5 do *Fundamento* como "princípio de refletir sobre si mesmo" (DC 147 = GA I/2, 407) e a intuição intelectual no § 1 da *Doutrina da Ciência nova methodo* como "reflexão pura" (GA IV/3, 350). Por outro lado, com a caracterização do princípio da Doutrina da Ciência como *pôr-a-si-mesmo* Fichte busca explicitar a estrutura da autorreferência reflexiva. Nisto, a concepção da autoconsciência imediata não significa que não há relação consigo, mas refere-se a uma autorreferência interna que está mediatizada consigo mesma. Com isso, o modelo fichtiano não é uma crítica do caráter reflexivo da autoconsciência, mas destaca a ligação entre reflexividade e produtividade na autoconsciência. Assim, a autoconsciência não pode ser entendida apenas como forma ou sujeito, mas deve ser caracterizada como unidade originária de forma e conteúdo por ser, enquanto forma, o seu próprio conteúdo. Contrariamente ao contraste entre os modelos de reflexão e de produção que é defendido por Henrich, o modelo fichtiano da autoconsciência pode ser caracterizado como reflexão produtiva¹⁸: 1) o modelo da reflexão produtiva não opera com uma entidade 'eu' como substância, mas entende a autoconsciência como atividade autorreferencial, não sendo por isso atingido pela crítica de uma circularidade ontológica; 2) a discussão fichtiana do problema do regresso infinito pode ser entendida como esclarecimento da circularidade do saber apresentado por Henrich: o saber de si do eu não surge pela ligação externa dos *relata* sujeito e objeto, mas a própria relação tem que ser entendida como saber; 3) a reflexão produtiva não é uma reflexão formal, como no modelo da reflexão que é criticado por Henrich, mas uma autorreferência dotada de conteúdo na qual a atividade do eu é objeto para si mesma. Desse modo, o regresso infinito criticado por

Henrich resulta do dualismo de sujeito e objeto. Em contraste, na reflexão produtiva não há relação externa do conceito com a intuição ou do sujeito com o objeto, por isso ela é imune ao erro pela identificação errada. Nesse contexto, Fichte critica nos modelos anteriores da autoconsciência que estes entendem a autoconsciência meramente em sentido formal e, com isso, de modo unilateralmente teórico, na medida em que a dimensão prático-produtiva da autoconsciência não é contemplada. Por isso, ele caracteriza a autoconsciência como unidade do eu teórico e do eu prático ou de conceito e intuição; 4) como a reflexão formal criticada por Henrich, a reflexão produtiva é uma relação consigo mesmo. No entanto, esta não se refere a um saber já existente, como a reflexão formal enquanto relação simétrica, mas é uma produção de saber.

2) *Este eu que significa muito*: Generalidade e singularidade da autoconsciência

a) Generalidade e singularidade

- 13 O título do seu livro *Dies Ich, das viel besagt (Este eu que significa muito)* (2019), que Henrich adotou do manuscrito de Leibniz *Discours de Métaphysique* (1686), aponta para a complexidade e as muitas facetas do campo de problemas em torno da autoconsciência que não permite uma descrição inequívoca e uma solução simples. Henrich adota aqui uma nova perspectiva com relação ao problema da autoconsciência na medida em que as tentativas de resolver o problema no horizonte do artigo sobre Fichte levaram ele “para construções teóricas no entendimento do fato fundamental ‘desse eu’ que foram manifestamente artificiais e sem o potencial para uma compreensão segura.”¹⁹ Nisto, ele desenvolve uma concepção da autoconsciência como liberdade finita a partir de Kant, tendo “O insight originário de Fichte” como ponto de partida de “pensamentos posteriores” e de novas reflexões. Na medida em que, segundo Henrich, a formulação do problema do artigo não está resolvida nem acabada, o objetivo do livro seria repensá-la “profundamente”. Nisto, seria necessário submeter a um novo questionamento a própria interpretação da obra de Fichte e a argumentação do artigo. O artigo tinha concluído com uma perspectiva sobre a relação entre eguidade como forma fundamental da subjetividade e individualidade, entre generalidade e singularidade como condição fundamental da autoconsciência. Enquanto esse aspecto da teoria fichtiana da autoconsciência não foi contemplado no artigo, no livro atual de Henrich ele torna-se o principal tema. Henrich justifica nisto a perspectiva isolada do artigo: por um lado, a intenção era a de dar um impulso para a decifração da obra de Fichte; por

outro lado, pretendia-se restituir ao problema filosófico da autoconsciência o seu peso. Em função dessa questão, o artigo desconsiderou dois pressupostos internos do insight de Fichte: 1) o modelo de sistema projetado por Fichte, cujo princípio é desempenhado pelo eu a partir das características da autorreferencialidade e da autodeterminação; 2) a fundamentação fichtiana de uma filosofia prática a partir da filosofia kantiana da liberdade. Com relação à questão da relação entre o princípio do eu e sujeitos singulares, Henrich distingue duas interpretações do insight de Fichte: 1) “a forma mais intrínseca de um sujeito único que antecede e subjaz a qualquer sujeito” e 2) “a autoconsciência de cada sujeito singular que, sob o aspecto desse núcleo, está de acordo com todos os sujeitos”²⁰. Enquanto Henrich no artigo sobre Fichte atribui às etapas de desenvolvimento da Doutrina da Ciência certa consequência lógica, agora ele caracteriza esse desenvolvimento como confuso e a proposta de Fichte como profundamente ambígua.²¹ As versões diferentes da Doutrina da Ciência teriam seu motivo no fato de que Fichte não teria refletido sobre a tensão entre generalidade e singularidade na autoconsciência: 1) além da fundamentação do eu como princípio, há a fundamentação de sujeitos reais como plural; 2) o princípio da certeza do saber na Doutrina da Ciência tardia caracterizaria a forma geral da ‘egoidade’, no entanto, a concepção da certeza deve seu sentido à relação com sua efetuação pela autoconsciência singular de cada um. 3) No lugar da autoevidenciação (*Selbstvergewissung*) da autoposição na primeira fase da Doutrina da Ciência está até a compreensão da necessidade da auto-abdicação (*Selbstpreisgabe*) do sujeito singular nas Doutrinas da Ciência tardias.²² Para Henrich, o insight de Fichte agora consiste na ligação necessária entre generalidade e singularidade na autoconsciência, e não na “ligação infeliz entre uma primeira evidência no saber e o programa de um sistema a partir de um único princípio”²³, embora tal ligação não seja entendida e aprofundada explicitamente por Fichte como conteúdo do seu insight. A autoconsciência destacar-se-ia pelo fato de que um singular é caracterizado por uma atividade que apresenta generalidade estrita. A forma de pensamentos que envolvem ‘eu’ (*Ich-Gedanken*) seria por si geral, no entanto, ao mesmo tempo essa forma estaria ligada ao exercício singular e concreto da autoconsciência.

b) A diferença entre a intenção do artigo e a intenção de Fichte

¹⁴ Segundo Henrich, a diferença entre o artigo sobre Fichte e a intenção de Fichte resulta do caráter abstrato da concepção fichtiana do sistema: isso ficaria claro particularmente com relação à interpretação da terceira

fórmula, na medida em que aqui a tensão entre o problema da autoconsciência e a construção de um sistema monista ficaria manifesta. Segundo Henrich, com a terceira fórmula a estrutura da Doutrina da Ciência claramente teria mudado. O que está em primeiro plano não é mais a evidência do 'eu', mas a fundamentação do sistema, o que faz com que os sujeitos singulares e finitos sejam entendidos como manifestações de Deus. Henrich menciona aqui os seguintes pontos: 1) no artigo levanta-se o problema de um quadro para a ligação dos sujeitos singulares dentro de uma forma fundamental e invariante. Conseqüentemente, deve-se supor um fundamento para a unidade da autorreferência, no entanto, este não pode ser entendido, como em Fichte, como um princípio real e metafísico, mas meramente como fundamento da possibilidade em sentido kantiano; 2) Fichte não queria delegar o esclarecimento da unidade da relação consigo mesmo a uma instância transcendente, mas o princípio do 'Uno' deveria tornar compreensível a gênese interna da relação consigo mesmo de sujeitos; 3) enquanto Fichte atribui ao sujeito singular uma autoconsciência imediata pela qual pode possuir um saber do seu estar-envolvido (*Einbezogensein*) no absoluto, o artigo não partiria do pressuposto de um sistema monista, não podendo, como isso, basear-se no saber de um absoluto; 4) o artigo não alegaria, como Fichte, uma fundamentação última em forma sistemática. Diferentemente de Fichte, ele também não defenderia nenhum princípio absoluto do qual os sujeitos finitos fazem parte, mas entenderia o 'eu penso' a partir de Kant como condição de um pensamento finito; 5) com isso, no artigo o modo kantiano de abordar a autoconsciência seria uma das linhas norteadoras, segundo a qual o 'eu penso' deve ser entendido como ato inteligente no qual o diverso do mundo está contido. Diferentemente de Fichte, do pertencimento do sujeito ao 'Uno' não se segue a sua auto-abdicação, mas sua auto-efetuação.²⁴ Finalmente, Henrich ressalta um aspecto profundo que o artigo e a concepção de Fichte têm em comum: como Fichte, o artigo não queria apenas resolver problemas teóricos, mas possibilitar um entendimento da vida. Disto resultaria também a importância da terceira fórmula. Enquanto no artigo Henrich aparentemente se orienta pela terceira fórmula, porque nela o problema do círculo seria resolvido pela pressuposição de um fundamento transcendente, agora ele critica, com relação à Doutrina da Ciência tardia de Fichte, que "a relação consigo mesmo da forma do eu é explicada de tal forma que ela precisa ser pressuposta várias vezes ao longo da explicação, ou que em vez desse círculo ocorre uma duplicação da identidade dos sujeitos singulares".²⁵ Além disso, Fichte não conseguiria estabelecer uma ligação coerente entre a auto-abdicação dos sujeitos e a sua auto-efetuação. Assim, a concepção da auto-abdicação, segundo a qual os sujeitos singulares realizam uma ordem superior, torna-se

um modelo da auto-aniquilação, porque Fichte não poderia explicar adequadamente a autorreferência do sujeito. A dedução da autoconsciência singular a partir do saber desse modo não poderia ser bem sucedida, porque segundo Henrich a subjetividade possuiria um primado com relação ao saber, na medida em que não haveria nenhum saber sem que esse seja considerado verdadeiro, sendo, com isso, conteúdo da ‘crença’ de um sujeito.²⁶ Pelo fato de que a forma do eu não poderia ser explicada a partir de um princípio único do sistema, confirma-se para Henrich a importância fundamental da autoconsciência no insight de Fichte.

3) Sobre a conexão entre as duas perspectivas

- 15 Enquanto em “O insight originário de Fichte” Henrich põe em foco a questão da condição estrutural do eu e a explicação fichtiana dessa condição pela estrutura interna de intuição e conceito, seu livro atual trata da questão da dimensão intersubjetiva da autoconsciência singular. Na medida em que a relação entre generalidade e singularidade torna-se central para Henrich, fica mais importante a segunda fórmula que caracteriza o eu como *pôr a si mesmo como pondo a si mesmo*:

É precisamente um sujeito só que se entende como ‘eu’ – e justamente aquele que é o pensador de um pensamento. No entanto, aquilo que [determina] como ele se entende coincide na sua condição completamente com aquilo que todos que são capazes de pensar pensamentos que envolvem ‘eu’ também co-entendem em cada um desses seus pensamentos.²⁷

- 16 Henrich destaca a importância de Fichte ao enfatizar “que Fichte foi o primeiro a começar a dirigir a atenção da filosofia para o fato de que tal sujeito sempre deve dispor de um conceito de si mesmo e que o utiliza em toda caracterização proposicional de si mesmo.”²⁸ Nisto, o auto-entendimento do sujeito como sujeito seria uma condição da relação fundamental do sujeito com conceitos, com seu uso em atribuições e, com isso, da racionalidade. Segundo Henrich, o artigo sobre Fichte ressaltaria dois conteúdos do insight de Fichte: primeiro, a autorreferencialidade de casos particulares da autoconsciência efetivamente exercida. Segundo, a tese de que uma análise dessa autorreferencialidade segundo modelos comuns não seria possível. Enquanto no artigo sobre Fichte Henrich busca evitar a circularidade da autoconsciência ao supor um fundamento não-reflexivo que estaria anteposto à autoconsciência, agora ele entende o caráter paradoxal da autorreferência enquanto pressuposto mútuo como evidência fundamental que apontaria para um limite no auto-esclarecimento do espírito.²⁹ Enquanto no artigo sobre Fichte Henrich critica Kant como representante

proeminente da teoria da reflexão, no livro atual seu ponto de partida explicitamente é a concepção kantiana do pensamento finito. Segundo Henrich, há um terreno comum da sua posição e da primeira versão da Doutrina da Ciência, na medida em que o conteúdo do insight de Fichte é um fato originário. No entanto, Fichte mudaria essa posição com a nova orientação pelo princípio do saber da Doutrina da Ciência tardia.³⁰ Segundo Henrich, a diferença entre a posição de Fichte e a sua posição resultaria do lugar atribuído à autoconsciência singular: enquanto Fichte, no quadro do seu programa sistemático, entenderia a autorreferência do sujeito singular a partir do eu absoluto, Henrich defende a tese de que “uma autoconsciência como relação consigo mesmo que pode articular-se através do pronome ‘eu’ só pode ser atribuída a um sujeito singular”.³¹ Segundo Henrich, a autoconsciência singular não pode ser explicada por uma pressuposta forma universal, como em Fichte, mas ao contrário deve ser entendida como “lugar do enraizamento da forma da validade universal”³², porque não haveria nenhuma esfera de validade e verdade que esteja separada da subjetividade. Henrich enfatiza nisto a conexão das correlações, centrais para a autoconsciência, entre singularidade e generalidade e entre intuição (exercício) e conceito (saber de si): “o saber de si que se refere ao sujeito singular que sou só pode ocorrer se se atribui à forma desse saber de um sujeito a generalidade que está correlacionada com uma racionalidade elementar e espontânea”.³³ No entanto, pelo motivo de que a correlação entre intuição e conceito, central em Fichte, não traz “nenhum esclarecimento acerca do modo específico de como o autoconhecimento e o ser-para-si de um sujeito singular em geral é realizado”³⁴, em Fichte o exercício da autoconsciência não estaria ligado ao saber de si de sujeitos singulares.

- 17 Finalmente, voltamo-nos para a relação entre as duas perspectivas em Fichte. A teoria fichtiana da autoconsciência tem como ponto de partida duas questões que ficam abertas em Kant: primeiro, a relação entre intuição e conceito, e segundo, o problema da intersubjetividade. Kant, na filosofia transcendental, concebe intuição e conceito como componentes complementares do conhecimento, cuja unidade é fornecida pela unidade da apercepção. Nisto, a apercepção nem pode ser caracterizada como intuição, nem como conceito. No entanto, na medida em que Kant a identifica com o próprio entendimento, ela pode ser associada com o conceito. Em contraste, a questão de uma concepção da intersubjetividade levanta-se na filosofia prática de Kant, a saber, com relação ao imperativo categórico “Aja só conforme aquela máxima pela qual você pode ao mesmo tempo querer que ela seja uma lei universal” (AA IV, 421). Na *Doutrina da Ciência nova methodo* (1796-1799), na qual Fichte parte diretamente da filosofia transcendental de

Kant, ele tenta responder as duas perguntas: por um lado, através de uma fundamentação da relação entre intuição e conceito na autoconsciência ele busca resolver a questão da raiz comum e desconhecida dos troncos do conhecimento que correspondem a estes, isto é, da sensibilidade e do entendimento. Enquanto Kant na sua concepção do imperativo categórico meramente pressupõe outros sujeitos, por outro lado, no § 13 da *Doutrina da Ciência nova methodo*, Fichte empreende a tentativa de uma dedução do sujeito individual e finito a partir da vontade pura como forma geral da subjetividade. Henrich enfatiza a importância da teoria fichtiana da intersubjetividade ³⁵, no entanto, pelo motivo de que é a Doutrina da Ciência tardia de Fichte o que está em foco na sua análise, ele não discute nesse contexto especificadamente a *Doutrina da Ciência nova methodo*, na qual Fichte, como o primeiro na história da filosofia, concebe uma teoria da intersubjetividade. Para Fichte, o criticismo de Kant, comparado à Doutrina da Ciência, é bastante inacabado e por isso não é um sistema, porque Kant não teria desenvolvido uma teoria da intersubjetividade. ³⁶ Para caracterizar seu princípio fundamental, Fichte agora não utiliza mais o termo “eu absoluto”, porque este teria provocado o mal entendimento de um princípio metafísico. Em vez disso, ele caracteriza o princípio fundamental como “razão finita em geral” (WLnM-H, GA IV/2, 27, WLnM-K, GA IV/3, 341) e na *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência* (1797), escrita no mesmo período, ele identifica sua concepção da intuição intelectual com o princípio kantiano da apercepção pura. Kant descreve o eu como „uma representação vazia de conteúdo“ (B 404). Como para Kant um conhecimento do eu que seja independente da experiência não é possível, ele critica a possibilidade de uma intuição intelectual como produção de uma coisa por um entendimento divino ou intuição da coisa em si. Fichte empreende agora a tentativa de uma superação da concepção dualista de Kant através da reabilitação da intuição intelectual. Segundo Fichte, Kant desse modo não podia mostrar como uma consciência imediata do imperativo categórico é possível (cf. ZE, GA I/4, 225). Enquanto em Kant a intuição é somente receptiva, motivo este pelo qual ele entende o eu como forma meramente lógica, Fichte concebe o eu enquanto unidade de forma e conteúdo como „princípio da subjetividade em geral“. ³⁷ Fichte explicita a estrutura interna do eu através da relação entre intuição e conceito. Ele entende o conceito como produto da intuição enquanto atividade voltada para si mesma, ato este no qual ela representa a si mesma, ou seja, se põe como pondo a si mesma. Nisto, Fichte caracteriza a intuição como atividade prático-real e o conceito como atividade teórico-ideal, cuja pressuposição mútua ele concebe como círculo da consciência, que ele funda no princípio da vontade pura como unidade de liberdade e limitação. Nesse contexto, Fichte aponta para a dificuldade de uma concepção que supõe

apenas uma vontade empírica: tal concepção é necessariamente circular por pressupor o conhecimento do objeto ao qual o querer se refere. Para resolver o círculo, Fichte introduz a vontade pura: „foi postulado um querer que não pressuponha o conhecimento do objeto, mas que já o envolva“ (WLnM-K, GA IV/3, 439). Nisto, partindo de Kant, Fichte caracteriza a vontade pura como imperativo categórico, apontando ao mesmo tempo uma diferença no significado desse termo: enquanto em Kant o imperativo categórico deve explicar apenas a consciência do dever, ficando, como isso, relacionado com a dimensão moral, aqui a vontade pura seria empregada para dar a „explicação da consciência em geral“ (WLnM-K, GA IV/3, 440). Nesse contexto, Fichte critica a determinação insuficiente do conceito de númeno em Kant, responsabilizando-a por um dualismo do mundo sensível e supra-sensível. É verdade que Kant entende a liberdade da vontade como númeno que é dado como fato de razão no sujeito pela lei moral. No entanto, ela é determinante apenas em sentido prático, sem ser cognoscível teoricamente. Enquanto em Kant o númeno como puro ente do entendimento é um conceito limite que possui apenas um significado negativo, Fichte dá para esse conceito um sentido positivo, ao tornar a vontade pura o fundamento explicativo teórico-prático da consciência, que seria „ao mesmo tempo objeto do conhecimento e causalidade“ (WLnM-K, GA IV/3, 447). Segundo Fichte, o erro fundamental de Kant consiste no fato de ele supor apenas uma intuição sensível e nenhuma intuição intelectual, o que deixaria a estrutura fundamental da subjetividade não refletida.

- 18 Henrich critica que o modelo monista de sistema defendido por Fichte, com sua concepção do eu absoluto, tem por consequência que se negligencie o exercício atual de pensamentos sobre si mesmo (*Ich-Gedanken*) e sua evidência na autoconsciência concreta.³⁸ No entanto, na *Doutrina da Ciência nova methodo* Fichte reage à crítica do „transcendentismo“³⁹ do eu absoluto no *Fundamento* de 1794/95, concebendo uma nova teoria da subjetividade concreta (GWL, GA I/2, 414). Agora Fichte começa com um postulado de reflexão como instrução de um agir dirigido à autoconsciência concreta, da qual ele extrai a forma geral da autoconsciência. Em seguida, ele concretiza o conceito de eu pela dedução das condições dessa estrutura abstrata da consciência, derivando dela o indivíduo. Nisto, no conceito de eu está presente desde o início a dimensão da intersubjetividade, na medida em que este surge pela exortação (*Aufforderung*). Como autoconsciência possível, o eu tem que determinar a si mesmo. No entanto, ele é uma autoconsciência atual como indivíduo apenas através do outro, que o determina ao exortá-lo à liberdade, i.e., à autodeterminação. Para Henrich, a oposição entre autodeterminação e ser-determinado, que seria uma experiência fundamental da modernidade, mostra-se proeminentemente no

desdobramento do caminho do pensamento de Fichte: este começa com a exortação à autodeterminação, no sentido da revolução francesa, mas em seguida realiza uma virada, depois da qual Fichte entende a autodeterminação do sujeito como manifestação do uno Deus vivo, no entanto, sem suspender a doutrina da liberdade. Henrich enxerga nisto o motivo fundamental também do seu próprio filosofar: „Na minha própria motivação, essa ampliação e esse aprofundamento da tentativa fichtiana de um entendimento fundamental da vida consciente e do caráter particular da sua liberdade moveu-me para a filosofia“. ⁴⁰ Partindo da nova fundamentação da ética pela liberdade do ser racional finito na qual, no entanto, o fundamento da finitude da liberdade permanece não refletido, Fichte na sua doutrina tardia busca explicar a ligação entre finitude e liberdade autônoma, o que se exprime particularmente na concepção do „estar inserido“. Essa limitação interna da liberdade não significa a determinação por fins dados ou a dependência de autoridades, mas o próprio saber do sujeito autoconsciente da sua manifestação no agir como autodeterminação autônoma. ⁴¹ No entanto, uma diferença fundamental entre a concepção fichtiana e a posição de Henrich consiste no fato de que Fichte deriva o sujeito finito da forma universal da subjetividade, enquanto segundo Henrich a forma universal precisa ser localizada no sujeito singular, no entanto, sem que a autoconsciência concreta possa ser deduzida a partir desta. Além disso, Henrich critica a concepção fichtiana de um sistema monista a partir de um princípio, alegando uma oposição entre o pensamento finito e sua fundamentação, que resultaria, por um lado, do limite da explicabilidade da autoconsciência e, por outro lado, do fato de que a dimensão que funda a finitude é inescrutável. ⁴² Segundo Henrich, a contribuição de Fichte consiste em ir além de Kant ao perguntar qual a estrutura da autoconsciência:

Kant enxergou no exercício do ‚Eu penso‘ um ato inteligente que imediatamente visa a uma unidade conceitual, que aponta seu sujeito singular na sua espontaneidade discursiva, mas que também insere esse sujeito no múltiplo de um mundo [...] Pela descoberta de Fichte tinha ficado claro que a autoconsciência na qual o sujeito abrange a si mesmo como tal não pode ser entendida através de um modelo facilmente compreensível. Isso sugere que as condições da sua constituição devem ser contempladas na reflexão sobre sua estrutura – e isso ainda mais porque a fundamentação da filosofia prática de Kant já torna necessária tal perspectiva. ⁴³

- 19 Nesse aspecto, com relação à elucidação da relação entre a singularidade e a universalidade da autoconsciência, a orientação por Kant que é focalizada por Henrich pode receber uma continuação frutífera pela teoria da intersubjetividade que é concebida por Fichte na *Doutrina da Ciência nova*

methodo.

Referências bibliográficas

- 20 D ÜRR, S. (2018) *Das „Princip der Subjektivität überhaupt“*. *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794-1799)*, in: JAMME , C.H. & VIEWEG , K. (eds.) *Jena-sophia. Studien und Editionen zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik*. Abteilung II – Studien 16. Paderborn: Wilhelm Fink
- 21 FICHTE, J. G. (1962-2012) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 22 FICHTE, J. G. (1984) *A Doutrina-Da-Ciência de 1794 e outros Escritos*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural.
- 23 HENRICH, D. (1966) “Fichtes ursprüngliche Einsicht.” In: Henrich, D., Wagner, H. (eds) *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main: Klostermann
- 24 HENRICH, D. (1967) *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- 25 HENRICH, D. (1970) „Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in: BUBNER, R., CRAMER, K., WIEHL, R. (eds.) *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I, Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 257-284
- 26 HENRICH, D. (2007) „Selbstsein und Bewusstsein“, in: *e-Journal Philosophie der Psychologie 8*: <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>, pp.1-19
- 27 HENRICH, D. (2019) *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. Frankfurt am Main: Klostermann
- 28 METZ, W. (2003) „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewusstseins“, In: *FICHTE-STUDIEN 20*, pp. 69-99.

NOTAS

1. HENRICH, Einsicht, p. 191.
2. HENRICH, Einsicht, p. 192.
3. Cf. HENRICH, Einsicht, p. 196.
4. HENRICH, D. Einsicht, p. 199.
5. *Ibidem*.

6. HENRICH, D. Einsicht, p. 201.
7. *Ibidem*.
8. HENRICH, D. Einsicht, p. 212.
9. HENRICH, D. Einsicht, p. 214.
10. HENRICH, D. (1970) „Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie“, in: BUBNER, R., CRAMER, K., WIEHL, R. (eds.) *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I, Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 257-284 (doravante: Selbstbewusstsein), aqui: p. 275.
11. Cf. HENRICH, D. „Selbstbewusstsein“, p. 280.
12. Cf. HENRICH, D. (2007) „Selbstsein und Bewusstsein“, in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* 8: <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf>, pp.1-19, aqui: p. 1. (doravante: „Selbstsein und Bewusstsein“).
13. Cf. HENRICH, D. „Selbstsein und Bewusstsein“, pp. 1-2.
14. HENRICH, D. „Selbstbewusstsein“, p. 265.
15. A respeito das observações que seguem, cf. D ÜRR, S. (2018) *Das „Princip der Subjektivität überhaupt“*. *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794-1799)*, in: JAMME, CH. & VIEWEG, K. (eds.) *jena-sophia. Studien und Editionen zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik*. Abteilung II – Studien 16. Paderborn: Wilhelm Fink, pp. 196-213; 295-299.
16. Aqui e doravante, DC, seguido pelo número de página, refere-se a Fichte, J. G. *A Doutrina-Da-Ciência de 1794 e outros Escritos*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural 1984.
17. Assim, no manuscrito de Halle da *Doutrina da Ciência nova methodo* Fichte diz: „Dessa consciência da nossa consciência ficamos conscientes [...] somente ao torná-la novamente um objeto [...] e assim ao infinito [...] Tal sofismar subjazia a todos os sistemas até hoje, até ao kantiano.“ (WLnM-H, GA IV/2, 30)
18. A respeito do modelo de Fichte no *Fundamento* de 1795/95, cf. também METZ, W. (2003) „Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewusstseins“, in: *FICHTE-STUDIEN* 20, pp. 69-99.
19. HENRICH, D. *Dies Ich*, Im Vorblick, X.
20. HENRICH, D. *Dies Ich*, p.86.
21. Vgl. HENRICH, D. *Dies Ich*, pp. 87-88.
22. HENRICH, D. *Dies Ich*, pp. 96-97.
23. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 97.
24. Vgl. HENRICH, D. *Dies Ich*, pp. 185-195.
25. HENRICH, D. *Dies Ich*, pp. 182-183.
26. Vgl. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 231.
27. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 98.
28. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 256.
29. Vgl. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 269.
30. Vgl. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 254.
31. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 255.

32. Vgl. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 256.
33. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 245.
34. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 248.
35. Vgl. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 194-195.
36. Isso mostra-se em dois pontos: por um lado, Kant aplica o princípio do juízo reflexionante somente ao julgamento da conformidade a fins de produtos orgânicos da natureza, mas não à construção de conceitos de fins e da sua efetuação em ações através de sujeitos autoconscientes. Por outro lado, Kant entende o princípio da suposição de seres racionais, isto é, o imperativo categórico, apenas como princípio prático, não como fundamento do conhecimento. Desse modo, ele pressupõe a existência de outros seres racionais, em vez de deduzi-la sistematicamente.
37. Fichte a Reinhold, carta do dia 28 de abril de 1795, GA III/2, 314-315.
38. Cf. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 116.
39. Tal objeção encontra-se em Friedrich Hölderlin, Friedrich Immanuel Niethammer e Carl Chr. E. Schmid.
40. HENRICH, D. *Dies Ich*, p.81.
41. Cf. HENRICH, D. *Dies Ich*, p. 83.
42. Cf. HENRICH, D. *Dies Ich*, pp. 276-277.
43. HENRICH, D. *Dies Ich*, pp. 193-194.
-

RESUMOS

The first part of the paper deals with the interpretation of Fichte defended by Henrich in the article "Fichte's Original Insight" (1966). Here Henrich's theses on the circularity and reflexivity of self-consciousness in relation to the Fichtian model of self-consciousness are in focus. The second part of the paper discusses Henrich's reflection on the 1966 article in his current book *Dies Ich, das viel besagt* (2019). Here, Henrich no longer puts the critique of the theory of self-consciousness as reflection in the focus of his analyses of self-consciousness, but the relation between generality and singularity. In the third part, the question is raised about the relation between the two perspectives.

ÍNDICE

Keywords: Dieter Henrich, Fichte, Self-consciousness, Generality, Singularity

AUTOR

SUZANNE DÜRR

Ludwig-Maximilians-Universität München

Fichte sobre a estrutura do Eu. Uma investigação crítica acerca da interpretação de Dieter Henrich do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, de Fichte

Stefan Lang

Introdução

O artigo de Dieter Henrich “O insight originário de Fichte” é tido entre as investigações mais significativas e mais influentes da subjetividade humana e da filosofia de Johann Gottlieb Fichte, que foram publicadas nas últimas décadas. ¹ No centro do artigo de Henrich está a análise da *estrutura do eu*. ² No âmbito da investigação de Henrich, a tarefa que uma análise da estrutura do eu deve solucionar, do ponto de vista do conteúdo, consiste em explicar a produção e a constituição do eu. ³ Uma explicação da produção do eu expõe o modo como o eu é produzido – por exemplo, através de uma investigação da atividade espontânea do espírito humano. ⁴ Em contrapartida, uma explicação da constituição revela em que *consiste* o eu, isto é, quais componentes são componentes necessários do eu e em quais relações necessárias esses componentes estão entre si. Por exemplo, conforme a visão de alguns filósofos analíticos, um estado mental consciente (estado de consciência/state-consciousness) – para falar de modo mais simplificado – consiste no fato de que um estado mental, ou seja, um pensamento, representa atualmente de uma maneira não-inferencial um outro estado mental, por exemplo, um estado de percepção visual, de modo que o estado mental representado é um estado mental consciente. ⁵ Segundo Henrich, o eu ou o sujeito ⁶ se caracteriza particularmente por ter autoconsciência. Sua análise da estrutura do eu, por isso, inclui uma investigação da constituição e da produção da autoconsciência. Henrich

investiga com isso, entre outras coisas, a pergunta de como o eu obtém o saber de ter consciência *de si mesmo*.⁷ Assim, em sua análise da estrutura do eu, Henrich trata de temas centrais da teoria do eu e da autoconsciência de Johann Gottlieb Fichte. A explicação da constituição bem como da produção do eu e de sua autoconsciência formam o foco principal, sobretudo, das primeiras exposições fichteanas da Doutrina da Ciência.⁸ Conforme Henrich, Fichte realizou nesse domínio temático algo definitivamente revolucionário.⁹ Daí Henrich desenvolver n' "O insight originário de Fichte" suas reflexões sistemáticas sobre a estrutura do eu, entre outras coisas, no contexto de uma explicação que valoriza as interpretações fichteanas do eu e da autoconsciência nas diferentes exposições da Doutrina da Ciência. Não obstante, as explicações fichteanas do eu e da autoconsciência apresentam, segundo Henrich, graves *déficits*. O objetivo deste presente artigo consiste, primeiro, em expor a interpretação de Henrich acerca do ponto de vista fichteano no "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência" e suas críticas a Fichte.¹⁰ Ele consiste, em segundo lugar, no desenvolvimento de uma interpretação alternativa da posição de Fichte, e por fim, em terceiro lugar, na confirmação de que, conforme a diretriz desse modo alternativo de leitura, a crítica de Henrich a Fichte pode ser rejeitada como infundada.

Na primeira seção dessa investigação, será discutida a interpretação de Henrich acerca do ponto de vista de Fichte no "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência" e investigada sua crítica a Fichte. Na segunda seção, será apresentado, com o recurso a reflexões de Christian Klotz, um modo alternativo de leitura do "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência".¹¹ Esse modo alternativo será completado na terceira seção por meio de um modelo performativo de explicação. Nessa seção será mostrado, além disso, que a crítica de Henrich a Fichte pode ser rejeitada como não justificada conforme a diretriz dessa interpretação alternativa.

I. Interpretação epistemológica de Henrich

Segundo Henrich, a fórmula com a qual Fichte caracteriza a estrutura do eu no "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência" soa da seguinte forma: "o eu põe-se pura e simplesmente como se pondo".¹² Essa fórmula contém, conforme Henrich, uma explicação da produção do eu e da autoconsciência. O conceito do pôr representa, para Henrich, uma atividade ou ação no sentido de um processo de produção¹³ por meio do qual é produzido algo que não existe antes do pôr e que se encontra em relação com o saber. No caso do pôr-se pura e simplesmente, o pôr é o único fundamento da autoconsciência. Daí que: "o que se põe pura e simplesmente chega ao ser-

para-si sem nenhum fundamento.”¹⁴ A expressão ‘ser-para-si’ significa autoconsciência. Autoconsciência é um produto do pôr. O termo ‘pura e simplesmente’ significa, conforme Henrich, “que ele [isto é, o pôr] não se dá através de algo previamente já posto ou com referência a um tal.”¹⁵ Pôr-se, portanto, é um processo de produção, que não tem lugar por meio de algo produzido por um outro pôr e que tampouco se encontra em um relação com algo já produzido por um outro pôr. O eu não é produzido por uma atividade que não é atribuível ao eu. Ao contrário, o eu surge com o pôr.¹⁶

Segundo Henrich, Fichte desenvolve uma explicação da autoconsciência que vai muito além daquilo que fora dito até então. A atividade do pôr é (também) uma atividade do pensamento.¹⁷ Segundo Fichte, o pôr inclui em si uma intuição dessa atividade e com isso também uma intuição do eu – assim deve entender Henrich, presumivelmente.¹⁸ Mediante a intuição a existência do eu é reconhecida e assegurada. Para Fichte – segundo Henrich –, a intuição sozinha, contudo, não é suficiente para que a autoconsciência esteja presente. Sem um conceito, o sujeito não poderia entender que ele vê a *si mesmo*.¹⁹ Por isso, a autoconsciência inclui também um componente conceitual que determina o pôr. Isso não causa admiração, já que, afinal, o pôr (também) é uma atividade do pensamento. Na “fórmula” – “o eu põe-se pura e simplesmente como se pondo” – isso é expresso, segundo Henrich, pelo eu pôr a si mesmo *como* se pondo. Henrich interpreta a palavra ‘como’ (*als*) no sentido de uma representação conceitual.²⁰ Por essa razão, a interpretação de Henrich de Fichte é designada no título desta seção como um modo “epistemológico” de leitura. Autoconsciência se baseia, assim, na unidade de intuição e conceito que se faz presente com a atividade do pôr:²¹ o componente conceitual possibilita a obtenção da informação egológica de que *se é mesmo* o sujeito que põe ou é ativo.²² A intuição apreende e assegura a existência do eu.

Fichte não desenvolve, por conseguinte, somente uma explicação da produção do eu e da autoconsciência, mas também da constituição da autoconsciência.²³ Os componentes necessários da autoconsciência que podem ser identificados em Fichte, segundo a leitura de Henrich, são a atividade do pôr e, com ela também, a atividade do pensamento, bem como a intuição e o conceito. Esses componentes estão em tal relação entre si que com o pôr há uma intuição dessa atividade, que assegura a existência da atividade e, com ela, do sujeito, assim como, em decorrência de um ato do pensamento que se dá com o pôr, existe uma determinação ou representação conceitual, com auxílio da qual fica disponível a informação consciente de ter consciência de *si mesmo* como o sujeito ou como eu. Nisto, intuição e conceito formam uma unidade. Em virtude dessa relação desses componentes entre si, existe a informação consciente de ser o próprio sujeito ponente (existente).

No entanto, conforme Henrich, Fichte não logra explicar de maneira convincente, no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, a estrutura do eu e de sua autoconsciência. Henrich formula duas objeções. A primeira objeção afirma o seguinte: “a força de produção do eu ponente (...) tem de produzir em um instante o ter-a-si do eu conjuntamente com um saber de si. Não podemos tornar claro como ela consegue fazê-lo, pois todo saber já se encontra sob a duplicidade cujo esclarecimento está em questão. Mas o eu deve pôr-se ‘como’ si mesmo. Se ele é aquela força de produção, então ele teria de poder ver como se origina dele próprio a duplicidade de seu autoconhecimento.”²⁵ Henrich não esclarece mais essa objeção. É difícil determinar como ela deve ser entendida de modo preciso. Eu tendo à seguinte interpretação: (a) ao “ter-a-si do eu” mencionado na citação corresponde a intuição do eu e ao “saber de si”, o componente conceitual.²⁶ Por isso, a locução “duplicidade de seu autoconhecimento” tem o sentido de intuição do eu e saber conceitual do eu. (b) Henrich admite que, para Fichte, o eu é completamente transparente para ele mesmo. Isso significa que o eu reconhece todas as suas propriedades que estão em jogo com a enunciação do eu como pôr-se pura e simplesmente como ponente. Isso explica por que Henrich alega na citação que o eu tem de poder ver como se originam da força de produção intuição e conceito: já que, em virtude do pôr, intuição e conceito existem e o eu é completamente transparente para si, a consciência da atividade do sujeito também tem de apreender o modo como intuição e conceito “se originam”, isto é, supostamente resultam da atividade. A explicação de Fichte da estrutura do eu e da autoconsciência não inclui, no entanto, nenhuma informação sobre o modo como a intuição e o conceito se originam do pôr-se.²⁷ Por isso, também permanece inexplicado como o eu pode “ver” como intuição e conceito resultam da força de produção. Na explicação de Fichte da estrutura do eu e da autoconsciência não está dada a completa transparência do eu, embora ela teria de ser garantida.

A segunda objeção afirma o seguinte: “Seu produto [i.e. da produção, S.L.] é o saber enquanto unidade de uma intuição e de um conceito da atividade. Ora, se o saber está completamente determinado através destes dois momentos e se estes são produto de uma produção, – deve então também a produção ser o que é sabido no produto? Que assim seja, a fórmula do pôr-se do eu (...) o exige.”²⁸

Dois modos de leitura fazem sentido nesta segunda objeção. A pergunta formulada na citação pode ser interpretada como uma crítica a Fichte tanto do ponto de vista da teoria da consciência quanto também daquele da lógica da produção. Segundo o modo de ler da teoria da consciência, a objeção afirma que o saber ou a autoconsciência tem de conter em sua efetuação,

como produto do pôr, a consciência da produção. Afinal de contas, “a fórmula do pôr-se do eu” exige isso. Mas isso é impossível. Se a autoconsciência é o produto da atividade, ela não pode conter nenhuma informação consciente sobre o ato que se encontra em seu fundamento ou o antecede. O processo de produção se encontra, por assim dizer, “nas costas” da autoconsciência ou em seu “ponto cego”. Daí que não é compreensível como o processo de produção pode ser um conteúdo consciente da autoconsciência. Segundo o modo de ler da lógica de produção, a objeção diz que a autoconsciência tem de conter uma informação consciente sobre o processo de produção que a produz, visto que o eu põe a si mesmo. Isso, contudo, só é possível se a produção é um *componente* de seu produto, isto é, da autoconsciência e, aliás, na figura daquilo que é sabido pela autoconsciência.²⁹ Mas isso está excluído. O produto não pode conter sua produção.

Conforme esse modo de ler a objeção, Henrich retorna, segundo o conteúdo, a uma crítica a Fichte que ele, n’ “O insight originário de Fichte”, alegou contra o ponto de vista fichteano da “Fundação de toda a doutrina da ciência”. Fichte, de acordo com Henrich, explica a estrutura do eu na “Fundação de toda a doutrina da ciência” com base na seguinte fórmula: “o eu põe-se pura e simplesmente”.³⁰ Conforme Henrich, essa fórmula deve ser entendida especialmente do seguinte modo: “que mesmo o sujeito só emerge simultaneamente com toda a consciência eu=eu. (...) Quando Fichte fala do *pôr-se do eu*, ele tem em mente, então, essa imediatez na qual todo o eu emerge de uma só vez. (...) O eu é um pôr, é aquele agir, pelo qual surge seu ser-para-si, um eu-sujeito toma consciência de si como eu-objeto.”³¹ Por conseguinte, é válido, para Henrich, que (a) a autoconsciência existe por meio da atividade do pôr, que (b) o eu consiste nesse pôr ou produzir, e que (c) não existe nenhum sujeito antes da autoconsciência. Ao contrário, o eu ou o sujeito emergem primeiramente *com* a autoconsciência. Com o conceito de “pôr-se” na “Fundação de toda a doutrina da ciência” Henrich vincula ainda, no entanto, mais um pensamento. O pôr-se deve (d) indicar uma relação e – isto significa – incluir uma distinção da lógica de produção.³² Atividade e saber ou produção e produto se distinguem. A atividade é meramente o fundamento do saber. Ela mesma, contudo, não é *um* saber.³³ Decerto, a atividade não existe sem seu produto, a autoconsciência. Porém, ela não é, de fato, nenhum saber, mas sim é distinta da autoconsciência enquanto seu produto. O modo de ler da lógica de produção da crítica de Henrich ao ponto de vista de Fichte no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” retoma essa distinção da lógica de produção entre atividade e autoconsciência. Em face dessa diferença vale o fato de que o pôr não pode ser um elemento de seu produto, da autoconsciência e, com ela, daquilo que é sabido com base nela, já que produzir e produto devem ser obrigatoriamente

distinguidos. Visto que, para Fichte, a autoconsciência deve conter uma consciência do pôr, a produção teria de ser, contudo, um componente do produto, da autoconsciência na forma daquilo que é sabido.

Qualquer que seja a forma como devem ser entendidas as objeções de Henrich, resulta delas, segundo seu modo de ver, um pensamento pleno de consequências: “Desse modo, forma-se um pensamento que faz preceder ao eu ativo um fundamento ativo, a partir do qual se explica a unidade co-originária de seus momentos, mas que nele não vem à presença. Não este último, mas somente o seu resultado pode ser denominado ‘eu’.”³⁴ Também se tornou questionável se “o eu, em última instância, está determinado por meio da enunciação do ‘pôr a si mesmo’”, tal como Fichte o constata.³⁵ O ponto de vista de Fichte em suas primeiras doutrinas da ciência parece estar errado em seu fundamento.

II. Uma interpretação ontológica alternativa

Henrich desenvolve uma interpretação epistemológica do significado da palavra ‘como’ (*als*) na fórmula “o eu põe-se pura e simplesmente como se pondo”. Essa palavra deve significar uma representação conceitual. Christian Klotz, no entanto, criticou a interpretação de Henrich e apresentou um modo de leitura alternativo da estrutura do eu e de sua autoconsciência. Klotz chama a atenção para o fato de que a palavra ‘como’ (*als*) não significa que há uma representação conceitual. Isso é válido ao menos quando Fichte tematiza a autoconsciência *originária* no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, a qual, segundo Klotz, é investigada por Henrich em sua análise do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”.³⁶ Para Klotz, a autoconsciência *originária* é um caso de autoconsciência não-conceitual. Se autoconsciência, em contrapartida, inclui em si um componente conceitual, trata-se de uma autoconsciência *intencional*: com o auxílio de um conceito o eu representa a atividade complexa do pôr e, com isso, o sujeito ou a si mesmo, de modo que há uma diferença entre o representante e o representado. O sujeito, que graças ao conceito *tem* consciência de si mesmo, se distingue do sujeito na medida em que *é* consciente. De um lado, o sujeito tem consciência de algo ou é, para falar com Fichte, “o sujeito consciente” (“*das Bewusstseyende*”) que é consciente de um conteúdo conceitualmente determinado. De outro lado, o sujeito está conceitualmente determinado e é, com isso, o objeto de referência do conceito ou, para falar com Fichte, um objeto consciente (para o sujeito consciente (*das Bewusstseyende*)).³⁷ De acordo com Klotz, Fichte não defende, porém, o ponto de vista de que a autoconsciência *originária* seja constituída intencionalmente. Isso é reconhecível, em particular, pelo fato de que Fichte

no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” elucida a estrutura do eu e de sua autoconsciência originária em conexão com seu “argumento do regresso”.³⁸ Com o argumento do regresso Fichte quer dizer, entre outras coisas, que uma interpretação intencional da autoconsciência originária desemboca em um regresso infinito pernicioso. Não é possível esclarecer aqui o argumento do regresso.³⁹ Decisivo é o seguinte ponto: visto que, com efeito, está fora de dúvida que, para Fichte, a autoconsciência originária existe, é necessária uma interpretação alternativa da estrutura desse caso de autoconsciência. Ela não pode ser constituída intencionalmente. Do contrário, Fichte refutaria sua própria posição com o argumento do regresso. Isso significa também que a palavra ‘como’ (*als*) não pode ser entendida no sentido de uma representação conceitual quando essa palavra é empregada na descrição da autoconsciência originária, já que, neste caso, a autoconsciência estaria constituída intencionalmente. Por conseguinte, Henrich comete o erro de interpretar a autoconsciência originária como um caso de autoconsciência intencional, ao passo que Fichte, justamente, não defende esse ponto de vista. Isso não significa que, segundo Klotz, tampouco haja para Fichte autoconsciência intencional. Ao contrário, Klotz também reconstrói a compreensão fichteana de autoconsciência intencional. Klotz, no entanto, mostra que, para Fichte, autoconsciência intencional pressupõe autoconsciência não-intencional.⁴⁰ Klotz tem razão. O argumento do regresso mostra (do ponto de vista do conteúdo) que uma interpretação intencional da autoconsciência originária conduz a um regresso infinito pernicioso. Esse caso de autoconsciência não pode, portanto, ser constituído intencionalmente. Ao meu ver, trata-se, neste caso de autoconsciência, de consciência não-conceitual de ser ela mesma o sujeito *epistêmico* – portanto, de ser o sujeito que tem consciência – e de ser ela mesma o sujeito *pensante*. Isso é significativo para o julgamento da interpretação sobre Fichte de Henrich. O eu, incluída sua autoconsciência originária, é (ao meu ver) o princípio da doutrina da ciência.⁴¹ Em sua análise da estrutura do eu, Henrich se concentra igualmente no princípio da doutrina da ciência. A análise de Henrich, por isso, não pode estar correta, já que a autoconsciência, ao seu ver, encerra um componente conceitual e é constituída, por conseguinte, intencionalmente. Uma comparação da caracterização de Henrich do princípio da doutrina da ciência com os termos do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” fortalece a dúvida na interpretação de Henrich. Fichte explica que o eu se caracteriza por consistir em um “*pôr-se como pondo*, (algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto).”⁴² Esta é a caracterização literal de Fichte do princípio da doutrina da ciência no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”. Segundo Henrich, contudo, o princípio soa algo diverso. Ele deve consistir em

um pura e simplesmente “pôr-se como se pondo”. Se comparamos as duas formulações, saltam à vista as seguintes diferenças: (1) para Henrich, o eu põe-se como *se* pondo, enquanto Fichte justamente não explica que o eu põe-se exclusivamente como *se* pondo, mas sim põe-se como pondo “algo objetivo”. Esse objeto pode ser o eu, mas não tem de sê-lo. Também pode ser algo outro que o eu aquilo que é posto como objeto. Neste caso, não é válido que o eu põe-se como *se* pondo. (2) Por isso, tampouco surpreende o fato de que Henrich, em sua caracterização do princípio da doutrina da ciência, não toma em consideração a indicação de Fichte de que o eu não se põe meramente como pondo, mas põe simultaneamente com isso “algo objetivo”.

⁴³ A menção de Fichte do pôr de um objeto, que pode ser o eu, mas não tem de sê-lo, não é tematizada por Henrich.

Essas indicações filológicas não são uma brincadeira sem sentido. Fichte refletiu muito bem sobre a escolha das palavras. Se atentamos às indicações de Klotz, fica evidente um modo de leitura alternativo do princípio da doutrina da ciência. ⁴⁴ Ele se caracteriza pelas seguintes teses:

(a) Fichte desenvolve uma interpretação *ato-ontológica* (*aktontologische*). O eu consiste na atividade que Fichte caracteriza com as palavras “pôr-se como pondo”. ⁴⁵ O eu não é, eventualmente, um produto do pôr que fosse diferente do pôr e, por consequência, produzido por algo outro. ⁴⁶ O eu se põe espontaneamente, isto é, autoativamente, de modo que a gênese do eu não pode ser explicada por razões ou também causas externas. ⁴⁷ Os componentes do eu tampouco surgem sucessivamente, de tal modo que, primeiramente o eu se põe e a seguir põe a si mesmo como pondo. A complexa estrutura emerge de um golpe. Visto que o eu consiste justamente nessa estrutura, a fórmula “pôr-se como pondo” contém uma explicação ato-ontológica da constituição do eu. Os componentes necessários do eu são o pôr-se e o pôr *como pondo*. A “fórmula” de Fichte elucida a relação necessária entre esses componentes. O eu não consiste no “pôr-se” e no “pôr como pondo”, mas ele consiste no pôr-se como pondo.

(b) A palavra “pôr” designa, entre outras coisas, uma atividade espontânea do pensamento, a qual, por consequência, aplica conceitos e com a qual está presente a consciência daquilo que é pensado. Os conceitos determinam o respectivo objeto consciente. ⁴⁸ O pôr e com ele também a atividade do pensamento inclui uma intuição da atividade espontânea do pensamento. Essa intuição não é sensível. Ela é uma intuição *sui generis*. A atividade do pensamento ou o pôr não incluem, porém – diferentemente da concepção de Henrich –, um conceito que determinaria a *atividade do pensamento* e o pôr. Conceitos determinam exclusivamente o que é pensado pelo ato do pensamento, o objeto (“algo objetivo”), mas não também a atividade e, com

ela, o próprio sujeito pensante.⁴⁹ Na explicação da consciência, de ela ser ela mesma o sujeito pensante e epistêmico, os conceitos não desempenham nenhum papel.⁵⁰ Segundo Fichte, não é com o auxílio de um conceito que o eu conhece que ele tem consciência *de si mesmo*. O sujeito possui essa informação egológica em virtude da intuição *sui generis*. Reconhece-se isso também pelo fato de Fichte não mencionar conceitos nas passagens nas quais ele elucida o princípio da sua doutrina da ciência, isto é, na seção II do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”. Fichte tematiza conceitos e discute sua relação com a intuição apenas na seção III do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” e, com isso, em conexão com a introdução e elucidação da estrutura do eu no sentido do princípio da doutrina da ciência.⁵¹ As explicações da seção III mostram que a autoconsciência conceitual só se realiza quando o sujeito assume o papel do objeto da consciência intencional.

É importante notar que Fichte emprega frequentemente a palavra ‘consciência’ no sentido de que a consciência inclui em si, junto com a intuição *sui generis* não-sensível, uma intuição sensível assim como componentes conceituais.⁵² Se, no percurso feito até aqui desta investigação, a autoconsciência não-intencional foi de tal maneira caracterizada que ela consiste na informação consciente de ser ela mesma o sujeito pensante e epistêmico, então, não é visado com a expressão ‘informação consciente’ essa significação frequentemente empregada por Fichte da palavra ‘consciência’. A autoconsciência não-intencional do sujeito pensante e epistêmico não encerra em si nem um conceito do sujeito e de sua atividade nem uma intuição sensível. A fim de evitar confusões terminológicas, serão evitadas na sequência para o caso da auto “consciência” *não-intencional*, formulações como ‘informação consciente de ser ela mesma o sujeito pensante e epistêmico’ e outras semelhantes, até onde isso for linguisticamente propício. Em vez disso, serão empregadas as palavras ‘certeza’ ou mesmo ‘intuição’.

Dessa maneira, Fichte desenvolve não apenas uma explicação ato-ontológica da constituição do eu, mas, além disso, uma explicação *epistêmica* da constituição da certeza de ser o sujeito pensante e epistêmico da consciência. Os componentes constitutivos são o sujeito, a atividade do pensamento e a intuição *sui generis* presente com o pôr. A relação entre esses componentes consiste em que o sujeito, em virtude do seu pensamento, tem consciência – de um objeto – e, com o auxílio da intuição, reconhece a atividade do pensamento e o sujeito que tem consciência (o sujeito consciente (“*das Bewusstseyende*”), de modo que se faz presente a certeza de ser ele mesmo o sujeito pensante e epistêmico da consciência.⁵³ Mas a autoconsciência não-intencional não inclui em si a representação de ser o objeto consciente. A

explicação da constituição da consciência de um objeto intencional determinado conceitualmente contém, ante a explicação da autoconsciência originária, componentes adicionais que, neste ponto, não precisam ser tematizados.⁵⁴

(c) A atividade espontânea do pôr e, com ele, também do pensamento é, ela mesma, a intuição de si mesma. A atividade não produz a intuição no sentido de um produto que é distinto da atividade. A atividade é, antes, um fenômeno epistêmico-espontâneo que reconhece ou intui a si mesmo. Por essa razão, Fichte caracteriza o “pôr-se como pondo” com a “expressão científica” como *intuição*.⁵⁵ A intuição, portanto, não é nada mais que a complexa atividade de pôr. De acordo com isso, Fichte define na “Nova elaboração da doutrina da ciência” (1800): “O pensamento é, pois, consciência, – é consciência de si mesmo. – retorna a si mesmo.”⁵⁶ O próprio pensamento é certeza de si mesmo.⁵⁷ Portanto, a atividade do pôr inclui a atividade do pensamento e a intuição da mesma. Isso significa também que a atividade do pôr e sua autoconsciência são *co-originários*. O eu consiste na complexa estrutura do pôr, a qual apresenta simultaneamente, em virtude da intuição, a autoconsciência egológica. Por isso, Fichte recusa de modo resolutivo a tese de que haveria um sujeito que existisse independentemente da sua autoconsciência ou mesmo que consistisse em algo outro que sua atividade espontânea e sua autoconsciência.⁵⁸ Se o sujeito está presente como sujeito epistêmico e ativo, então sua existência inclui uma certeza egológica a respeito do sujeito epistêmico e ativamente pensante da consciência e, aliás, a certeza de ser ele mesmo o sujeito epistêmico e pensante da consciência.

(d) A expressão “a intuição (...) é um pôr-se como ponto” significa, portanto, (i) que o eu surge espontaneamente e consiste em sua atividade. Isso é expresso pela locução “é um pôr-se”. Mas a expressão também significa – e isso é o principal ponto do modo de leitura ontológico alternativo –, (ii) que *não* permanece indeterminado quais propriedades o eu apresenta quando ele existe. A expressão ‘pôr-se como pondo’ indica, antes, *como* o eu existe quando ou tão logo ele existe. Trata-se aqui, portanto, de uma informação ontológica.⁵⁹ Por isso, a palavra “como” (*als*) não designa uma representação conceitual. A informação ontológica afirma, ao contrário, que quando se efetua a atividade espontânea do pensamento, na qual (também) consiste o eu, o eu existe como o sujeito epistêmico e ativo, isto é, pensante da consciência.⁶⁰ Isso significa que, quando o eu existe, ele é, de um lado, o sujeito (epistêmico) da consciência, para o qual estão presentes conteúdos conscientes ou, nas palavras de Fichte, “algo objetivo”.⁶¹ Ele é, além disso, um sujeito ativo e, aliás, ativo no sentido do pensamento e não um sujeito passivo ou receptivo.

(e) Há uma isomorfia entre os componentes constitutivos ato-ontológicos do eu, de um lado, e os componentes “teórico-conscientes” da autoconsciência, de outro: à locução “pôr-se” corresponde a certeza de ser o próprio sujeito. À locução “como pondo” corresponde a certeza de ser o próprio sujeito pensante e, assim, de ser também o sujeito *epistêmico* que tem consciência (de algo). Por conseguinte, a descrição ato-ontológica de Fichte da constituição do eu concorda com sua caracterização “teórico-consciente” da autoconsciência. Essa concordância também é exigida ou ao menos desejada, já que a atividade espontânea do pôr deve ser ela própria a intuição ou a autoconsciência (cf. ponto c). A constituição do eu e certos conteúdos da intuição devem, por isso, ser figuráveis ou traduzíveis reciprocamente 1 por 1.

Com essas reflexões estão nomeados os pontos centrais do princípio da doutrina da ciência. E no entanto, no percurso feito até aqui não foi levada mais detidamente em consideração a expressão entre parênteses da fórmula, ou seja, a locução “(algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto)”. E isso, por boas razões. Fichte pôs os parênteses a fim de sinalizar que a expressão entre parênteses não tematiza mais o princípio da doutrina da ciência.⁶² O princípio consiste na certeza de ser o próprio sujeito pensante e epistêmico da consciência e na estrutura ato-ontológica do eu correspondente a essa certeza. Por isso, é importante atentar para o fato de que neste ponto da investigação está em um primeiro momento concluído o modo de leitura ontológico da estrutura do eu no sentido do princípio da doutrina da ciência.⁶³

A despeito disso, é instrutivo com vistas à interpretação de Fichte feita por Henrich considerar conjuntamente o significado da observação entre parênteses. Pois o sujeito não se realiza apenas como sujeito pensante e epistêmico. Ele põe, ademais, “algo objetivo”. Isso significa que o sujeito produz a estrutura da consciência intencional. Essa admissão é evidente. Afinal de contas, o pôr também é uma atividade do pensamento, de modo que com o pôr é produzida uma relação intencional. Com o pensamento é aplicado um conceito que determina o objeto da consciência. A expressão “algo objetivo” representa esse correlato objetivo, isto é, conceitualmente determinado da consciência intencional. No caso em que o conceito “eu” é aplicado, o eu é o objeto intencional, de maneira que há autoconsciência intencional.⁶⁴ Essa possibilidade de que esteja presente a autoconsciência intencional é admitida pelo próprio Fichte ao detalhar que é posto algo objetivo “que também pode ser eu mesmo, como mero objeto”.

Por isso, Fichte contempla também o ponto de vista de Henrich. Está plenamente previsto por Fichte, no âmbito de sua doutrina da ciência, que o

eu se põe como *se pondo*. Este é, então, o caso quando está presente a autoconsciência intencional e o sujeito, por conseguinte, está consciente como objeto conceitualmente determinado. A explicação da autoconsciência intencional é um tema central da doutrina da ciência. Fichte mostra na “Doutrina da ciência nova *methodo*” que a autoconsciência intencional deve ser discutida sobretudo no contexto prático.⁶⁵ Esse tema não pode ser elucidado mais pormenorizadamente neste ensaio. Mais importante, tendo em vista a crítica à interpretação de Fichte feita por Henrich, é o fato de que, para Fichte, a autoconsciência intencional pressupõe o princípio da doutrina da ciência e com ele a certeza (não intencional) de ser o próprio sujeito pensante e epistêmico da consciência.

III. Objeções de Henrich e interpretação performativa

Mesmo se devesse estar correto o modo de leitura alternativo da estrutura do eu e da autoconsciência para Fichte, exposto na segunda seção, ainda não está respondida a pergunta se convencem ou não as objeções de Henrich contra Fichte, reconstruídas na primeira seção. Por isso, é preciso examinar se as objeções de Henrich podem ser refutadas partindo do ponto de vista do modo de leitura ontológico de Fichte. A primeira objeção afirma que, no âmbito da teoria de Fichte, o eu teria de poder discernir como intuição e conceito surgem em virtude do pôr. No entanto, não é concebível como o eu pode “ver” como intuição e conceito se “originam” da força de produção. Essa objeção, pois, não convence mais. A autoconsciência não-intencional não inclui nenhum conceito. A certeza egológica de ter consciência de *si mesmo* não é obtida por meio de um conceito, mas da intuição *sui generis*. Em relação à autoconsciência, portanto, não é nem exigido nem possível “ver” o produzir do conceito.⁶⁶ Ademais, o complexo pôr-se do eu não deve ser distinguido da intuição. O ato é a intuição de si mesmo. Por essa razão, não é de modo algum possível o que Henrich exige, ou seja, de que o eu tem de “poder ver” “como dele [isto é da força de produção, S.L.] se origina a duplicação de seu autoconhecimento”.⁶⁷ A intuição não se origina da atividade espontânea. Não é possível uma explicação aprofundada da intuição a não ser que ela é um elemento do pôr e o reconhece.

Por ocasião da investigação da segunda objeção de Henrich, foram expostos dois modos de leitura de como essa objeção pode ser entendida. Segundo o modo de leitura da teoria da consciência, a segunda objeção afirma que a autoconsciência tem de conter uma informação consciente sobre o pôr ou sobre o processo de produção. Isso, contudo, não é possível, já que a

autoconsciência é produto do processo de produção e esse processo se encontra, pois, em “suas costas”. Essa objeção também não convence. Para Fichte, a atividade já inclui sempre uma intuição de si mesma e, com ela, a certeza de ser o sujeito ativo da consciência. Caso contrário, ela não se realiza. Caso contrário, ela, por assim dizer, não sai para fora da “caixa” (*Starbox*). Atividade e intuição e autoconsciência não devem, como Henrich pressupõe, ser distinguidas de tal modo que a atividade precederia a autoconsciência ou se encontraria em seu “ponto cego”. Fichte menciona este ponto no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, quando explica, apoiando-se no argumento do regresso, que a consciência (não-intencional) do pensamento não deve ser separada desse mesmo pensamento: “a consciência do meu pensar não é eventualmente algo contingente ao meu pensar, só acrescentada a ele posteriormente e vinculada com ele, mas é inseparável dele.”⁶⁸ A objeção de Henrich repousa sobre uma interpretação equivocada da relação entre a intuição e a atividade do pôr. A intuição é um elemento do pôr e compreende essa atividade em sua efetuação, por assim dizer, desde o início.

Segundo o modo de leitura da lógica de produção, a segunda objeção afirma que, para Fichte, a autoconsciência deve conter uma informação consciente sobre o pôr. Este é o caso quando o pôr é um elemento de seu produto, portanto, da autoconsciência. No entanto, isso não é possível, visto que está presente uma diferença da lógica de produção entre o pôr e a autoconsciência. A réplica a essa objeção não se distingue essencialmente da réplica à objeção anterior. Atividade e intuição não se distinguem do ponto de vista da lógica de produção, de modo que a intuição fosse o produto de uma atividade ou produção a ser distinguida dela. Ao contrário, a atividade sempre inclui a intuição dessa mesma atividade, logo, de si mesma. A intuição da atividade subsiste com a efetuação da atividade do pôr. Por isso, a atividade é certamente um elemento da autoconsciência na figura do conteúdo consciente. Tampouco essa objeção, portanto, convence conforme a diretriz do modo de leitura alternativo.

Ao mesmo tempo, essa réplica às objeções de Henrich se choca com uma resistência ou incompreensão. Essa réplica é em geral inteligível? É compreensível o enunciado de que a intuição é um elemento da atividade? A interpretação ontológica desenvolvida na segunda seção dessa investigação deveria poder responder a essas perguntas. Do contrário, a réplica apresentada às objeções de Henrich é pouco convincente. O ponto de vista que eu defendo já há muito afirma que o princípio da doutrina da ciência é determinado conceitualmente, de forma adequada ao fenômeno, como um fenômeno performativo. Como isso deve ser entendido considerando-o mais detidamente?

Como se sabe, John Langshaw Austin introduziu na filosofia a expressão ‘performativo’. Faz sentido, assim, orientar-se em Austin, ao menos de início, quando se trata da performatividade. Para a interpretação da relação entre a intuição ou a autoconsciência e a atividade espontânea do pôr, se oferecem, em particular, declarações performativas condutoras (*konduktive performative Äußerungen*), como, por exemplo: “eu te amaldiçoo!”, “eu te parablenizo!” ou também “eu te peço desculpas!”.⁶⁹ Esse tipo de declarações revela propriedades notáveis. (a) Com uma declaração efetua-se uma ação, um ato ilocucionário: uma pessoa amaldiçoa alguém; uma pessoa parableniza alguém; uma pessoa pede desculpas a alguém. (b) A significação linguística da declaração contém uma informação sobre a ação que é efetuada: o amaldiçoar, o parablenizar e o desculpar. (c) A significação linguística é, ademais, um elemento essencial da própria ação.⁷⁰ Decerto, podem haver outros caminhos para, por exemplo, amaldiçoar alguém ou algo do que dizer: “eu te amaldiço!”. É possível assim, por exemplo, que uma pessoa amaldiçoe outra pessoa com a declaração “suas vacas devem dar leite azedo pelos próximos 100 anos!”. Essa declaração não contém um verbo “performativo” que tematiza a ação de amaldiçoar. Mas na declaração “eu te amaldiçoo”, a significação linguística é um elemento essencial da ação de amaldiçoar. A ação de fala de amaldiçoar sucede através e com a declaração da expressão “eu te amaldiço!”. A significação linguística é o meio por meio do qual a ação é efetuada. Reconhece-se isso, entre outras coisas, no fato de que *amaldiçoar*, ao menos no entendimento bíblico, consiste em uma pessoa pronunciar (determinadas) palavras, no caso presente, portanto, declarar “eu te amaldiço!”.⁷¹

A ideia central da interpretação performativa do eu e da autoconsciência diz que a relação entre a intuição e a atividade pode ser compreendida em *analogia* com essa propriedade das declarações performativas apresentadas. Nos *Prolegômenos*, Immanuel Kant entende por uma analogia não uma “semelhança perfeita de duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes”.⁷² Eu não afirmo que deve ser encontrada uma semelhança perfeita a respeito das propriedades das declarações performativas, de um lado, e das propriedades do pôr-se do eu e de sua intuição, de outro. São tomadas em consideração *exclusivamente* a dimensão da ação, a significação linguística das declarações performativas e sua relação entre si. Portanto, a analogia se limita aos três pontos indicados anteriormente que concernem à ação, à significação linguística e à sua relação entre si. Os demais aspectos das declarações performativas mencionadas – como, por exemplo, suas condições gerais para que as ações possam ser realizadas com sucesso ou mesmo o discurso de um si, um “eu”, que, no caso da declaração “eu te amaldiço!”, amaldiçoa alguém, o referente

do pronome pessoal da segunda pessoa singular no acusativo –, *não* são tomados em consideração. Considerando essas limitações, no entanto, existem concordâncias suficientemente significativas entre essas duas relações para poder falar, com bastante razão, de uma explicação *concebível* da relação entre a intuição e o pôr com a ajuda de uma analogia parcial. Na analogia, corresponde à intuição ou à autoconsciência a significação linguística das declarações performativas, e à atividade espontânea do pôr corresponde a ação que é efetuada com a declaração performativa. Daí que: tal como, por exemplo, no caso da declaração performativa “eu te amaldiçoar!” é efetuada uma ação, o amaldiçoar, que é tematizada pela significação linguística do verbo performativo, encontram-se com o pôr, em Fichte, tanto uma atividade quanto uma intuição dessa atividade. E tal como na declaração performativa a significação linguística é um elemento essencial da própria ação, do mesmo modo, a intuição da atividade espontânea é um elemento essencial da atividade do pôr mesmo. Por isso, não há uma diferença da lógica de produção entre a atividade e sua intuição. Graças às declarações performativas e a uma analogia, por conseguinte, é concebível como se pode tornar inteligível ou representar que uma atividade remete a uma intuição de si mesma: o pôr é um fenômeno egológico-performativo. Em decorrência da espontaneidade absoluta do pôr e do caráter performativo do pôr e da sua intuição, não é possível uma explicação completa da relação entre a intuição e a atividade. Isso significa que Fichte solucionou satisfatoriamente o enigma da autoconsciência e do eu? Mesmo se tornou-se possível, com a ajuda do modo de leitura performativo-ontológico, repelir as objeções de Henrich contra Fichte como não convincentes, isso *não* significa que, por isso, a teoria de Fichte é verdadeira. Eu tenho minhas dúvidas. Essas dúvidas não podem e não precisam ser expostas. O objetivo deste ensaio esgota-se na reconstrução da interpretação de Henrich da concepção fichteana da estrutura do eu e da autoconsciência e na investigação crítica de suas objeções com o auxílio de um modo de leitura alternativo do princípio da doutrina da ciência.

IV. Observação final

A interpretação do ponto de vista de Fichte no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, desenvolvida neste artigo, surgiu a partir da já antiga confrontação com as investigações precursoras de Henrich. Como em muitos casos na lida com teorias clássicas, não poderemos saber ao fim e ao caso ou decidir definitivamente qual interpretação corresponde de fato à visão *de Fichte*. Não obstante, é importante formular objeções contra interpretações significativas. Uma filosofia viva e interessante se revela

também por discutir abertamente interpretações sistematicamente relevantes e fundar propostas alternativas. Do ponto de vista sistemático, é vantajoso se são desenvolvidas diferentes interpretações que contêm reflexões interessantes e premissas inteligíveis. Fala em favor do modo de leitura aqui exposto o fato de que ele concorda com o teor da descrição fichteana do princípio da doutrina da ciência no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” e permite repelir as perspicazes objeções de Henrich contra Fichte.

Bibliografia

- AUSTIN, John Langshaw. (2002): *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart.
- BACH, Kent; HARNISH, Robert Mike. (1992): *How Performatives Really Work . A Reply to Searle* , in: *Linguistics and Philosophy* 15.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1965): *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)*, in: Jacob, Hans; Lauth, Reinhard (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.2. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1970): *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: Lauth, Reinhard/Gliwitzky, Hans (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.4. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1970 a): *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: Gliwitzky, Hans/Lauth, Reinhard (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.4. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1970 b): *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: Gliwitzky, Hans/Lauth, Reinhard (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.4. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1978): *Wissenschaftslehre nova methodo WS 1796/99*, in: Lauth, Reinhard (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. IV.2. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1979): *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre*, in: Lauth, Reinhard/ Gliwitzky, Hans (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. II.5. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- HENRICH, Dieter (1966): *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: Henrich, Dieter (Hg.): *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main.
- KANT, Immanuel (1995): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter. Stuttgart.

KLOTZ, Christian (2002): *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Frankfurt a.M.

LANG, Stefan (2021): *Fichtes Regressargument und die Theorie des Selbstbewusstseins. Kritische Überlegungen zu Tobias Rosefeldts Interpretation*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*.

ROSENTHAL, David M. (1997): *A Theory of Consciousness*, in: Block, Ned/Flanagan, Owen/Güzeldere, Güven (Hgg.): *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Massachusetts.

STOLZENBERG, Jürgen (1986): *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart.

WERLITZ, Jürgen (Hg.) (2018): *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Lexikon und Begriffsregister. Mit Sacherklärungen, Themenschlüssel, Zeittafel, Karten. Band 4*. Stuttgart.

NOTAS

1. HENRICH, Dieter (1966): *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: Henrich, Dieter (Hg.): *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main.

2. HENRICH 1966, p. 191; p. 193.

3. Henrich não menciona a distinção entre uma explicação da constituição e da produção do eu. Mas, do ponto de vista do conteúdo, tanto Henrich quanto Fichte desenvolveram teorias da constituição e da produção.

4. Uma explicação da produção do eu, portanto, não consiste necessariamente ou exclusivamente em uma explicação causal e materialista. Fichte, por exemplo, exclui a possibilidade de uma tal explicação. FICHTE, Johann Gottlieb (1970 a): *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: Gliwitzky, Hans/Lauth, Reinhard (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.4, Stuttgart/Bad Cannstatt. p. 196-197.

5. Cf., por exemplo, ROSENTHAL, David M. (1997): *A Theory of Consciousness*, in: Block, Ned/Flanagan, Owen/Güzeldere, Güven (Hgg.): *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Massachusetts. Nesse exemplo, os componentes necessários são os dois estados mentais, e sua relação necessária consiste no fato de um desses dois estados mentais, qual seja, o pensamento, representar o outro atualmente de uma maneira não-

inferencial. Tão logo falta uma desses componentes ou também não existe essa relação, não subsiste a consciência do estado.

6. As palavras 'eu' e 'sujeito' são empregas como equivalentes no que segue.

7. Em sua análise da estrutura do eu n' "O insight originário de Fichte", Henrich emprega as palavras 'saber' e 'autoconsciência' (tanto quanto eu o vejo) sinonimamente.

8. Isso vale, certamente, para a "Fundação de toda a doutrina da ciência", o "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência", a "Doutrina da ciência nova *methodo*" e também a "Nova elaboração da doutrina da ciência (1800)". FICHTE, Johann Gottlieb (1965): *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)*, in: Jacob, Hans/Lauth, Reinhard (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.2. Stuttgart/Bad Cannstatt. FICHTE, Johann Gottlieb (1970): *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: Lauth, Reinhard/Gliwitzky, Hans (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.4. Stuttgart/Bad Cannstatt. FICHTE, Johann Gottlieb (1978): *Wissenschaftslehre nova methodo WS 1796/99*, in: Lauth, Reinhard (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. IV.2. Stuttgart/Bad Cannstatt. FICHTE, Johann Gottlieb (1979): *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre*, in: Lauth, Reinhard/ Gliwitzky, Hans (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. II.5. Stuttgart/Bad Cannstatt.

9. HENRICH 1966, p. 195; p. 231; p. 288.

10. O "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência" deveria ter sido a exposição publicada da "Doutrina da ciência nova *methodo*". No entanto, Fichte publicou dessa doutrina da ciência apenas algumas reflexões sob o título "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência", adicionando a elas duas introduções.

11. KLOTZ, Christian (2002): *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Frankfurt a.M.

12. HENRICH 1966, p. 202; p. 204.

13. No que segue, as palavras "atividade", "ação" e "ato" são empregadas sinonimamente.

14. HENRICH 1966, p. 200.

15. HENRICH 1966, p. 199.

16. Henrich menciona isso em sua exposição da posição de Fichte na "Fundação de toda a doutrina da ciência", isto é, algumas páginas antes de Henrich investigar o "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência". HENRICH, 1966, p. 199. Henrich não menciona isso em seu tratamento do "Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência". Eu parto da ideia, contudo, de que, conforme Henrich, isso também vale para o ponto de vista

de Fichte no “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”.

17. Em sua interpretação do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, Henrich não utiliza a palavra “pensamento”. No entanto, o pôr, para Henrich, inclui em si presumivelmente o pensamento, já que, conforme ele, entram em cena, em conexão com o pôr, um conceito e um pensamento.

HENRICH, 1966, p. 203-204. Isso será melhor esclarecido na sequência.

18. Para Henrich, a consciência da atividade do pôr parece apresentar ao mesmo tempo a consciência do eu. Cf. HENRICH, 1966, p. 200-201. Isso pode ser explicado pelo fato de o eu consistir no pôr, isto é, em uma atividade. Tão logo exista consciência dessa atividade, há ao mesmo tempo também consciência do eu.

19. HENRICH, 1966, p. 204. Por outro lado, o componente conceitual também depende, segundo Henrich, da intuição. Conceitos, considerados sozinhos por si, não garantem a existência daquilo que eles representam. Como mencionado, a intuição apreende e assegura a existência do eu. Conforme Henrich, o eu existe sempre quando autoconsciência (egológica) está presente.

20. HENRICH 1966, p. 202-204.

21. HENRICH 1966, p. 205.

22. HENRICH 1966, p. 204.

23. Como mencionado, Henrich não elucida a diferença entre constituição e produção. A designação da análise de Henrich como de uma explicação teórica da constituição da autoconsciência é uma interpretação de sua investigação.

24. É discutível qual informação consciente a autoconsciência contém para Fichte, segundo Henrich. Henrich menciona que ela contém a informação consciente de ser ponente e de ter de si mesma consciência, assim como ela encerra em si uma certeza de existência em virtude da intuição. HENRICH, 1966, p. 204. É questionável se ela contém outras informações conscientes, como a informação de ser o sujeito da consciência de objetos e da experiência que ela faz. Em sua interpretação do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” Henrich não menciona isso explicitamente. Não obstante, Henrich menciona em sua discussão do assim chamado modelo da reflexão da autoconsciência, no seu “O insight originário de Fichte” –, portanto, algumas páginas antes de sua investigação acerca do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” de Fichte –, que no caso da autoconsciência está presente “saber de si enquanto subjetividade que sabe” HENRICH, 1966, p. 196. Por consequência, autoconsciência (para Fichte), segundo Henrich, também poderia conter a informação consciente de ser ela mesma o sujeito do saber.

25. HENRICH, 1966, p. 205.

26. Em favor dessa interpretação falam as seguintes passagens n' "O insight originário de Fichte": "A imediatidade de seu ter-a-si sugere tomá-lo por um modo de *intuição*." HENRICH, 1966, p. 192. O "ter-a-si", mencionado na citação inserida no corpo do texto, é vinculado nesta citação com a *intuição*. "Afim, ela inclui o fato de que o eu possui um saber daquilo que ele é. (...). Portanto, é preciso admitir, desse modo, que pertence ao eu (...) um momento de caráter conceitual." HENRICH, 1966, p. 204. Nesta passagem, o saber é colocado em relação com o componente conceitual.

27. Por isso, vige a afirmação de que não se pode tornar claro para si o modo como a força de produção pode produzir "em um instante o ter-a-si do eu conjuntamente com um saber de si".

28. HENRICH, 1966, p. 205-206.

29. Esse modo de leitura da objeção interpreta a palavra "ser" no trecho da citação "deve então também a produção ser o que é sabido no produto" de tal maneira que, como Henrich a entende, a própria produção é o que sabido.

30. HENRICH 1966, p. 198. Cf. FICHTE 1965, p. 261: "o eu põe originariamente e pura e simplesmente seu próprio ser".

31. HENRICH, 1966, p. 199.

32. HENRICH, 1966, p. 200.

33. HENRICH, 1966, p. 200: "No entanto, evidentemente, ela [atividade, S.L.] tem de ser distinguida do seu produto. E só esse produto é doravante saber, ao passo que a atividade só há de ser pensada como fundamento do saber se esse fundamento também é apreendido no saber e se a atividade é posta 'para-si'."

34. HENRICH, 1966, p. 206.

35. HENRICH, 1966, p. 205.

36. KLOTZ, 2002, p. 95-96. Não será discutida aqui pormenorizadamente a compreensão de Klotz da estrutura do eu e da autoconsciência.

37. Esta é a minha caracterização da autoconsciência intencional. Cf. KLOTZ 2002, p. 16.

38. FICHTE 1970, p. 274-275. KLOTZ 2002, p. 96.

39. KLOTZ 2002, p. 86-97. LANG, Stefan (2021): *Fichtes Regressargument und die Theorie des Selbstbewusstseins. Kritische Überlegungen zu Tobias Rosefeldts Interpretation*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*.

40. KLOTZ 2002, p. 16; p. 95-96.

41. Klotz parece não compartilhar deste ponto de vista. Cf. KLOTZ 2002, p. 16.

42. FICHTE, 1970, p. 276. (p. 182 da tradução brasileira: FICHTE, J. G. (1984) "O princípio da doutrina-da-ciência". *Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. - N.do T.).

43. Henrich cita a passagem na qual Fichte caracteriza o princípio da doutrina da ciência da seguinte maneira: "A *intuição* da qual se trata aqui é um pôr-se

como pondo (...), de modo algum, porém, um mero pôr”. HENRICH, 1966, p. 203. Depois dos três pontos, porém, Fichte indica “(algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto)”. É significativo que Henrich não cite essa parte da frase.

44. O modo de leitura de Fichte exposto na sequência não pretende concordar com as perspectivas de Klotz, mesmo se, em todo caso, ela seja influenciada por Klotz. Ademais, vale lembrar que mesmo quando é desenvolvido um modo de leitura alternativo da estrutura do eu, subsistem certamente concordâncias pontuais com a interpretação de Henrich. Essas concordâncias não serão mencionadas em particular.

45. A doutrina da ciência mostra quais propriedades o eu apresenta adicionalmente. Dentre essas propriedades contam-se, por exemplo, atividades como o esforço e o impulso.

46. Na medida em que por uma produção entende-se exclusivamente uma atividade ou mesmo um processo que produz um produto a ser distinguido da atividade, Fichte não desenvolve nenhuma explicação da produção do eu. Segundo Fichte, porém, o eu não é um dado, mas ele surge (*entsteht*) e, aliás, em virtude de sua própria atividade. Em vez de se atribuir a Fichte uma teoria da produção, seja válido talvez falar de uma teoria da gênese (*Entstehen*). No §1 da “Fundação de toda a doutrina da ciência”, no entanto, Fichte emprega a palavra ‘produção’. Nessa medida, é adequado ao conteúdo falar, em relação à explicação de Fichte da gênese do eu, de uma explicação da produção do eu. Para Fichte, não é todo caso de uma produção um processo no qual há uma diferença entre a produção e o produto. A expressão ‘Tathandlung’ responde por uma tal forma alternativa de produção. FICHTE 1965, p. 259.

47. O eu existe apenas, no entanto, quando há um conteúdo ou um “travo” (*Anstoß*), que não é produzido pelo eu e com o qual ele está em relação. FICHTE 1965, p. 369; p. 386-387; p. 405.

48. Na “fórmula”, corresponde ao objeto consciente a expressão “algo objetivo”.

49. Como mencionado, isso vale para o eu e sua autoconsciência no sentido do princípio da doutrina da ciência.

50. Isso vale para o “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”. Na “Doutrina da ciência nova methodo”, a relação entre intuição e conceito é mais complexa. Também não é possível aqui tratar mais detidamente desse tão difícil tema. Cf. STOLZENBERG, Jürgen (1986) : *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart.

51. Mesmo na seção I do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência” conceitos são mencionados e investigados. Mas não é discutido na seção I o princípio da doutrina da ciência.

52. FICHTE, Johann Gottlieb (1970 b): *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: Gliwitzky, Hans/Lauth, Reinhard (Hgg.): *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I.4. Stuttgart/Bad Cannstatt, p. 217; p. 226-227. Isso, porém, não tem validade quando Fichte tematiza o princípio da doutrina da ciência ou a autoconsciência originária. Nesse contexto, Fichte emprega a expressão ‘consciência imediata’. FICHTE 1970, p. 276.

53. Na seção III do “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, Fichte explica que o conceito não é nada mais que uma atividade, só que apreendida “em repouso”. A isso ele ainda acrescenta: “em toda parte o conceito não é nada mais que a atividade do próprio intuir, só que apreendida não como agilidade, mas como repouso e determinidade”. FICHTE 1970, p. 280. A concepção de Fichte da relação entre intuição e conceito não será investigada no âmbito deste ensaio.

54. Por essa razão, a expressão ‘de um objeto’ foi posta neste parágrafo entre hífen. A explicação da constituição da consciência intencional deve ainda ser distinguida da explicação epistemológica da constituição da certeza de ser sujeito pensante e epistêmico da consciência. Ela não será tratada neste ensaio.

55. FICHTE 1970, p. 276; p. (182): “A intuição de que se trata aqui é um *pôr-se como pondo* (algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto)”. Diferentemente de Klotz, em *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, eu distingo entre essa intuição e a intuição intelectual. Na “Doutrina da ciência nova methodo”, Fichte explica que a intuição intelectual é uma intuição daquela intuição que ele caracteriza com a locução “*pôr-se como pondo*”. FICHTE 1978, p. 30s. Ao contrário, Klotz parece identificar a intuição intelectual com a intuição no sentido da locução “*pôr-se como pondo*”. KLOTZ 2002, p. 106. A explicação da relação entre a intuição e a intuição intelectual é um empreendimento amplo e complexo que extrapola o quadro dessa investigação. Neste ponto, basta a indicação de que a interpretação desenvolvida nesta seção desta investigação vale para a intuição e apenas de modo limitado também para a intuição intelectual, em relação à qual aspectos adicionais têm de ser levados em consideração.

56. FICHTE 1979, p. 341.

57. Em um trecho adiante desse manuscrito Fichte explica que essa consciência de si mesmo não é um caso do pensamento, mas uma intuição. FICHTE 1979, p. 347.

58. FICHTE 1970, p. 277.

59. É por esse motivo que no título para esta seção designamos a interpretação da concepção de Fichte da estrutura do eu como um interpretação *ontológica*.

60. Digna de discussão é a pergunta se Fichte, com a locução “como pondo”, visa a atividade do *pensamento* ou (ainda) deixa indeterminado de qual tipo de atividade se trata. No “Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência”, Fichte menciona, antes da introdução da fórmula “pôr-se como pondo (algo objetivo)” a consciência do pensamento e afirma, conforme o conteúdo, que o sujeito se entende como sujeito *pensante* que tem consciência. FICHTE 1970, p. 276. Por essa razão, eu *tendo* a interpretar Fichte no sentido de que com a locução “como pondo” não é visada exclusivamente a atividade como tal. Ao contrário, presumo que é visada (também) a atividade do pensamento. Klotz, ao meu ver, compartilha desse ponto de vista. KLOTZ 2002, p. 105. Em todo caso, é uma tarefa central da doutrina da ciência identificar as ações mentais e práticas que caracterizam o sujeito e que não estão limitadas à atividade do pensamento.

61. KLOTZ 2002, p. 109.

62. Em favor desse modo de leitura conta o fato de que Fichte na “Doutrina da ciência nova methodo” caracteriza a intuição com as palavras: “eu me ponho como pondo – isto é intuição” (FICHTE 1978, p. 30) e não introduz junto a observação entre parênteses (“algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto”). Por isso, a observação entre parênteses parece remeter a um tema que é ignorado ou justamente posto entre parênteses quando se trata do princípio da doutrina da ciência.

63. Como foi mencionado de passagem, na próxima seção o modo de leitura ontológico será completado por um modelo performativo de explicação.

64. FICHTE 1970, p. 280.

65. Klotz também chama a atenção a este ponto. KLOTZ 2002, p. 139-141.

66. Sem dúvida, conceitos determinam os objetos da consciência intencional. Isso, porém, não é problemático, visto que o pôr inclui a atividade do pensamento e essa atividade é reconhecida graças à intuição. A atividade da aplicação de conceitos a objetos é inteiramente reconhecida, mesmo que não seja visto como conceitos surgem por meio do pôr. No entanto, é ao menos questionável se, para Fichte, é visto ou tem de ser visto, em conexão com o pôr, como conceitos se originam.

67. HENRICH 1966, p. 205.

68. Nesta citação, a palavra ‘consciência’ não significa, portanto, que são aplicados uma intuição sensível e um componente conceitual. Por isso, Fichte a designa também como consciência imediata e, na sequência, como autoconsciência imediata. FICHTE 1970, p. 276.

69. AUSTIN, John Langshaw (2002): *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart, p. 169; p. 179.

70. É controversa essa tese na literatura sobre declarações performativas. Cf. BACH, Kent; HARNISH, Robert Mike (1992): *How Performatives Really Work*. A

Reply to Searle, in: *Linguistics and Philosophy* 15, p. 97. Isso não é decisivo. Decisivo é o fato de que a significação dessa tese é *concebível*, mesmo se ela repousasse em uma falsa interpretação das declarações performativas. Em todo caso, também falam a favor da tese reflexões de que a significação linguística é um elemento da ação. Isso vale ao menos para o caso da expressão “eu te amaldiçoo!”. Isso será mais detalhado em breve no texto principal.

71. “Maldição. O desejo de desgraça estilizado e ritualizado contra um outro homem começa a agir, segundo o entendimento bíblico, assim que ele é pronunciado. Essa eficácia (aparentemente mágica, mas que deve ser entendida a partir de Deus) da maldição assim como da bênção repousa no poder da palavra falada, que atinge seu objetivo irresistivelmente e atua por gerações adentro.” WERLITZ, Jürgen (Hg.) (2018): *Die Bibel*. Tradução unificada. Edição comentada. Léxico e registro temático. Com definições, chaves temáticas, tabelas temporais, mapas. Volume 4. Stuttgart, p. 110.

72. KANT, Immanuel (1995): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Edição crítica de Rudolf Malter com adendos. Stuttgart, p. 137. Em uma nota de rodapé, Kant dá o seguinte exemplo: “assim há uma analogia entre a relação jurídica das ações humanas e a relação mecânica das forças motrizes: eu não posso nunca fazer algo contra um outro sem dar-lhe o direito de fazer justamente o mesmo contra mim sob as mesmas condições; assim como nenhum corpo pode atuar sobre o outro com sua força motriz sem causar, através disso, que o outro atue contra ele da mesma maneira. Aqui, direito e força motriz são coisas inteiramente dissemelhantes, mas há completa semelhança em sua relação.” KANT, 1995, p. 137. Nesse exemplo, são tomados em consideração por Kant elementos selecionados de duas relações e outros ignorados. Ações, por exemplo, têm razões e motivos que não desempenham nenhum papel na relação mecânica indicada por Kant. Kant ignora essa diferença. Nessa medida, mesmo a analogia de Kant não é completa ou perfeita. Por isso, vale a ideia de que: perfeição da semelhança existe em relação a uma escolha dos elementos.

RESUMOS

The aim of this paper is to expose henrich's interpretation of the fichtean insight in the text *essay of a new exposition of the doctrine of science* and his criticism of fichte. In view of the fact that Dieter Henrich's article *Fichte's Original Insight* is considered

among the most significant and most influential investigations of human subjectivity that have been published in recent decades, it is necessary to present an alternative interpretation of Fichte's position, proving that Henrich's criticism of Fichte can be rejected as unfounded. My proposed alternative reading is grounded in the reflections of Christian Klotz, with which he demonstrates the problem and an alternative way of reading the Fichtean essay, but which will be complemented by means of a performative model of explanation. The result will show, that Henrich's critique of Fichte can be rejected as unjustified according to the guideline of this alternative interpretation.

ÍNDICE

Keywords: Dieter Henrich, Alternative, Critic, Christian Klotz, Fichte

AUTOR

STEFAN LANG

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

A segunda fórmula da autoconsciência: o ‘como’ da consciência de si na Doutrina da Ciência nova methodo

Christian Klotz

NOTA DO AUTOR

Revisão de Francisco Prata Gaspar.

Apresentação

- ¹ No seu artigo de 1966 sobre o ‘insight’ originário de Fichte, Dieter Henrich analisa o desenvolvimento do pensamento fichtiano como sucessão de respostas diferentes a um problema filosófico que a autoconsciência apresenta. O problema consistiria no fato de que a explicação da autoconsciência como reflexão, que *prima facie* parece altamente plausível, não procede. Segundo esse modelo explicativo, na autoconsciência o sujeito volta-se para si mesmo, tornando-se objeto das suas representações ou pensamentos. Henrich denomina essa explicação da autoconsciência de “teoria da essência do eu como reflexão”. ¹ Segundo Henrich, Fichte foi o primeiro a constatar que a explicação da autoconsciência como reflexão envolve um regresso infinito, argumento este que no artigo de 1966 é apresentado em duas versões. A apresentação dos regressos envolvidos na teoria da autoconsciência como reflexão dada por Henrich influenciou fortemente tanto o debate sobre a filosofia de Fichte, quanto a discussão sistemática sobre a autoconsciência. Isto pode ser dito particularmente a respeito da segunda versão do regresso, que é apresentada através do seguinte argumento: para que haja autoconsciência, não é suficiente que um sujeito de fato se torne objeto para si mesmo. O sujeito tem que *saber* também que seu objeto é idêntico com ele mesmo, o que pressupõe que o sujeito já possua algum tipo de autoconsciência. Desse modo, o modelo da

autoconsciência como reflexão não explica a possibilidade da autoconsciência, mas em cada aplicação pressupõe que o sujeito já possua alguma consciência de si, o que gera um regresso infinito na explicação da autoconsciência.² Posteriormente, Manfred Frank formulou o segundo argumento contra a teoria da autoconsciência como reflexão com base no “de-se constraint”, isto é, no princípio de que a autoconsciência é essencialmente consciência de si mesmo *como* de si mesmo, não podendo ser explicado como mera autorrepresentação.³

- 2 Segundo Henrich, na segunda versão da Doutrina da Ciência Fichte apresenta uma explicação da autoconsciência cujo objetivo é justamente contemplar o elemento recognicional envolvido na autoconsciência. Nela, o eu é caracterizado através da fórmula: “o eu põe-se como se pondo”. Segundo essa fórmula, a autoconsciência possui uma característica fundamental de qualquer saber: a de entender algo *como* algo. Henrich ressalta que Fichte exprime essa característica da autoconsciência na segunda exposição da Doutrina da Ciência ao utilizar a distinção kantiana entre intuição e conceito: no conhecimento, um objeto dado numa intuição é entendido como algo através de um conceito, e no caso da autoconsciência é justamente o componente conceitual que possibilita ao sujeito entender uma autorrepresentação ou -intuição sua *como* representação de si.⁴
- 3 Com sua leitura da segunda fórmula da autoconsciência em Fichte, Henrich chamou atenção para um elemento central da segunda versão da fundamentação fichtiana da filosofia, a Doutrina da Ciência *nova methodo*. Nos primeiros parágrafos dessa exposição, Fichte de fato defende a tese de que a autoconsciência essencialmente possui a característica de ser uma consciência de si ‘como algo’, e tal tese possui um papel chave na explicação da estrutura da consciência que nela é desenvolvida. Qual é o entendimento fichtiano do assim entendido ‘como’ da autoconsciência? Essa será a questão central deste artigo. Defender-se-á a tese de que a exposição fichtiana possui uma complexidade que vai além da leitura apresentada por Henrich. É verdade que a fórmula fichtiana “O eu põe-se como se pondo”, focalizada por Henrich, possui um papel central na explicação fichtiana dos aspectos teóricos e práticos da consciência a partir da egoidade. No entanto, mostrar-se-á que ela diz respeito a uma forma secundária da autoconsciência que já envolve a estrutura da reflexão na qual o eu se torna objeto para si mesmo. Segundo a tese central deste artigo, a concepção fundamental da autoconsciência defendida por Fichte na segunda versão da Doutrina da Ciência envolve a ideia de um ‘como’ pré-reflexivo que ainda não é propriamente conceitual. Por isso, defenderemos que a ideia do ‘como não-objetual’ da autoconsciência é uma noção fundamental da segunda exposição da Doutrina da Ciência. Para desenvolver essa tese, cabe relacionar a posição

de Fichte com a distinção kantiana entre autoconsciência e autoconhecimento. Pois ela pode ser entendida como desdobramento sistemático dessa distinção que norteia a crítica kantiana da psicologia racional na *Crítica da Razão Pura*. Por isso, voltamo-nos primeiro para a concepção kantiana de autoconsciência e autoconhecimento.

1. O 'como' não-objetual da autoconsciência originária em Kant

- 4 Ao referir-se à autoconsciência como 'apercepção pura', Kant tematiza a consciência de si em sentido específico e claramente definido: trata-se daquela autoconsciência na qual estamos conscientes de nós mesmos como "inteligência e sujeito pensante"⁵. Segundo Kant, a consciência de si como sujeito pensante é a autoconsciência 'originária' que possibilita a autoatribuição de representações sem a qual as representações não poderiam ser *minhas*.⁶ Na medida em que a autoconsciência originária é um princípio unificador dos conteúdos da consciência, ela é a chave para a demonstração da necessidade do uso das categorias como regras fundamentais da 'síntese', isto é, da atividade unificadora que possibilita qualquer conhecimento. Já na dedução transcendental das categorias, em cujo foco está a ligação intrínseca entre a autoconsciência assim entendida e a unidade sintética das representações, Kant ressalta uma consequência negativa da sua concepção da autoconsciência originária: mesmo que tal autoconsciência possibilite e até torne necessária a nossa relação cognitiva com objetos, ela por si não pode ser considerada um conhecimento. Essa tese torna-se o ponto central na crítica kantiana dos paralogismos da psicologia racional que, segundo a análise kantiana, buscam estabelecer conclusões acerca do eu como objeto substancial a partir de aspectos da autoconsciência originária.
- 5 Como Kant justifica sua tese da diferença entre a autoconsciência originária e o conhecimento de si? Na dedução transcendental das categorias, Kant aponta para um argumento que focaliza o conteúdo peculiar da autoconsciência originária: tal autoconsciência não diz respeito a uma intuição "determinável" na qual eu estaria dado como objeto, mas a mim como instância "determinante" em todo conhecimento.⁷ Desse modo, é essencial para a concepção kantiana da autoconsciência distinguir entre o eu "como inteligência e sujeito pensante" e o eu "como objeto pensado" que, como tal, tem que ser dado na intuição interna.⁸ Cabe ressaltar que se trata aqui de uma distinção entre aspectos pelos quais estamos conscientes de nós mesmos, e não de uma distinção entre sujeitos numericamente distintos. Ao contrário: Kant enfatiza que o autoconhecimento exige a identidade do eu do

qual há consciência como inteligência determinante com o eu que é dado como objeto determinável.⁹ No entanto, há uma diferença entre o conteúdo sob o qual um sujeito se entende na autoconsciência originária (eu como a instância pensante que ‘determina’ objetos) e o conteúdo ‘objetual’ sob o qual o sujeito se entende na medida em que possui consciência de si como objeto pensado e dado numa intuição.

- 6 Tal distinção implica que, em função do seu conteúdo, a autoconsciência originária não é uma consciência de si como objeto do conhecimento. Nesse ponto consiste o argumento decisivo de Kant em favor da tese de que a autoconsciência originária não pode ser um conhecimento de si. Na autoconsciência originária, não estou consciente de mim como objeto ‘determinável’ que esteja dado numa intuição, mas como a instância ‘determinante’ em todo conhecimento, a aplicação das categorias às intuições dadas sendo a fundamental atividade dessa instância. Segundo Kant, tal autoconsciência é um produto do pensamento espontâneo. Ela é fruto de nossa capacidade de nos tornarmos conscientes de nós mesmos como sujeito pensante e unificador em qualquer estado representacional. É nesse sentido que Kant diz que “o *Eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”.
- 7 Cabe destacar que, segundo a concepção kantiana, a autoconsciência originária é uma consciência de si *como* inteligência e sujeito pensante. Pode-se falar aqui de um ‘como’ não-objetual, que não diz respeito ao conteúdo de um conhecer-a-si-mesmo como um objeto que possui determinadas propriedades (o ‘como’ do autoconhecimento), mas ao conteúdo de um pensamento que está voltado para a própria função epistêmico-determinante em todo conhecimento. Na sua crítica da psicologia racional, Kant tematiza esse conteúdo como fundamento dos teoremas da psicologia racional que nela erroneamente é entendido como conteúdo de um autoconhecimento objetivo. O exemplo do Paralogismo da Substancialidade, que na segunda edição da *Crítica* é considerado o argumento fundamental da psicologia racional, mostra claramente que a reconstrução crítica da psicologia racional apresentada por Kant tem como ponto de partida um conteúdo da autoconsciência originária que é caracterizado por um ‘como’ não-objetual. Pois Kant reconhece que subjaz a esse paralogismo uma verdade sobre a autoconsciência que diz respeito ao seu conteúdo: na autoconsciência *Eu penso*, entendo a mim mesmo como possuindo sempre “o valor de um sujeito, de algo que não possa ser considerado apenas ligado ao pensamento como predicado”¹⁰. Assim, o si do qual se tem consciência na autoconsciência originária de fato possui um aspecto que caracteriza uma substância como tal: a não-predicabilidade, isto é, a impossibilidade de ser pensado como predicado a ser atribuído a algo outro. No entanto, esse fato não justifica a pretensão de conhecer a si mesmo

como substância com base na consciência *Eu penso*. Pois o fato de que só posso estar consciente de mim como sujeito lógico, e não como predicado de algo outro, deve-se ao fato de que na autoconsciência originária possuo a consciência não-objetual de mim como o “sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo” (ibid.) que, como tal, aparece sempre no lugar do sujeito lógico de autoatribuições de pensamentos ou juízos.¹¹ Com isso, passa-se do ‘como’ não-objetual envolvido na consciência *Eu penso* para a (suposta) determinação do próprio *status* metafísico como objeto do pensamento, ou seja, para o ‘como’ do autoconhecimento. No entanto, argumenta Kant, tal transição não pode ser válida. Somente o que é dado como objeto da intuição pode ser conhecido como substância. Portanto, só na medida em que referimo-nos a um objeto da intuição podemos inferir a substancialidade a partir da não-predicabilidade.¹² Segundo Kant, a matéria é um objeto da intuição que conhecemos como substância.¹³ A consciência *Eu penso*, no entanto, apresenta a não-predicabilidade como aspecto não-objetual do eu, ou seja, do eu pensado como sujeito determinante do conhecimento, e não como objeto dado na intuição.

- 8 Não é nosso objetivo investigar com mais pormenor a crítica kantiana do Paralogismo da Substancialidade. O que é importante aqui é destacar um elemento decisivo da análise kantiana desse argumento: a concepção do *Eu penso* como uma consciência não-objetual que possui um determinado conteúdo, isto é, no qual eu me apresento “como” possuindo determinadas características, no entanto, sem ser objeto para mim. Segundo Kant, o Paralogismo da Substancialidade baseia-se num aspecto do conteúdo do *Eu penso* como autoconsciência não-objetual que, como tal, é inegável, mas que não permite nenhuma conclusão ‘objetual’ sobre mim mesmo como objeto do conhecimento. Com isso, evidencia-se como origem do Paralogismo da Substancialidade uma ilusão transcendental, isto é: uma “necessidade subjetiva” do nosso pensamento (nesse caso: da nossa autoconsciência não-objetual) passa por uma “necessidade objetiva da determinação das coisas em si”¹⁴. Segundo Kant, a função do pensamento crítico na análise dos raciocínios da psicologia racional é justamente identificar tal ilusão como fonte da aparente força dos argumentos que são o fundamento dessa suposta ciência metafísica.
- 9 Ao distinguir a consciência de si como sujeito da consciência de si como objeto, Kant introduz a concepção de um tipo específico de consciência, tipo este que ele caracteriza como “mera consciência” de si¹⁵. Assim, mesmo que não seja seu objetivo na primeira *Crítica* desenvolver uma teoria da autoconsciência originária como questão de interesse próprio, Kant assume o ônus de elucidar minimamente a natureza peculiar dessa consciência pela qual ela difere de qualquer outro tipo de consciência, particularmente de

qualquer consciência objetual. No entanto, na caracterização do conteúdo da autoconsciência pura Kant mantém o modelo representacionista que tipicamente se aplica à consciência de objetos do conhecimento: a consciência de si como determinando objetos, o *Eu penso*, é caracterizado como “juízo” e a consciência do eu, contido nela, como envolvendo uma “representação”, um “conceito” do eu ¹⁶. Ao mesmo tempo, Kant reconhece que a concepção do *Eu penso* como consciência não-objetual o obriga a explicar a diferença entre a autoconsciência originária e o uso de representações, conceitos e juízos no conhecimento de objetos. Para tal, a estratégia de Kant é focalizar a *função* da representação do eu que seria diferente da função de representações que se referem a objetos do conhecimento: a representação do eu “não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento ...” ¹⁷. Desse modo, a consciência de si envolve a representação do eu, mas em vez de contribuir para o conteúdo do conhecimento, essa representação é constitutiva da ‘forma’ do conhecimento de objetos, ou seja, ao necessariamente poder acompanhar qualquer outra representação, ela é um princípio unificador da experiência, função esta que Kant focaliza na dedução transcendental das categorias. Assim, Kant mantém a caracterização da consciência do eu como “representação”, no entanto, distinguindo-a de qualquer representação cuja função é a de representar objetos do conhecimento ao destacar seu papel formal e unificador.

- ¹⁰ No entanto, diante da sua peculiaridade funcional, em alguns momentos Kant parece distanciar-se da tese de que autoconsciência originária possa ser caracterizada por conceitos. Assim, ele diz que da representação *eu* “nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* ...”, pois ela é “apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos” ¹⁸. Não fica claro aqui qual a diferença que Kant vê entre uma “mera consciência” e um conceito propriamente dito. Mas independentemente disto, pode-se dizer que Kant percebe aqui que há um problema conceitual em torno da autoconsciência originária enquanto consciência não-objetual. Os conceitos que explicitam a estrutura representacional do conhecimento (os conceitos de representação e a própria noção de conceito) talvez não sejam apropriados para caracterizar a autoconsciência originária, por inevitavelmente entender a autoconsciência como consciência “de” algo num sentido que é próprio da referência a objetos do conhecimento. Não se pode dizer que Kant adotou o caminho de ir além da estrutura representacional da consciência para explicitar a natureza da autoconsciência pura. No entanto, tal passo pode ser atribuído a Fichte, a cuja concepção nos voltamos agora. ¹⁹

2. O 'como' não-objetual da autoconsciência na Doutrina da Ciência *nova methodo*

- 11 Na Doutrina da Ciência *nova methodo*, a distinção entre o 'como' não-objetual da autoconsciência originária e o 'como' objetual do (auto-)conhecimento propriamente dito, que tem um papel decisivo na crítica kantiana da psicologia racional, está presente desde o início.²⁰ Nessa exposição, tal distinção é empregada para apresentar a estrutura complexa da autoconsciência que, segundo Fichte, é a chave para a explicação filosófica dos aspectos teóricos e práticos da consciência. Assim, essa distinção aparece já na formulação do argumento através do qual Fichte pretende apontar para o ponto “no qual repousa minha doutrina inteira”²¹. A intenção de Fichte nesse argumento é mostrar que a autoconsciência não pode ter sua origem no ato pelo qual tornamo-nos objetos da nossa consciência. Para que possamos ter consciência de nós como objeto da consciência, é preciso que já exista alguma consciência de si como sujeito da mesma consciência, consciência esta que possui outra estrutura do que qualquer consciência de objetos. Essa autoconsciência originária Fichte chama de “autoconsciência imediata” e de “intuição intelectual”. Fichte apresenta o passo decisivo do seu argumento da seguinte forma:
- 12 “Só tens consciência de ti mesmo, como aquele do qual há consciência, na medida em que tens consciência de ti mesmo, como aquele que tem consciência; mas, nesse caso, aquele que tem consciência se torna, novamente, aquele do qual há consciência, e tens, novamente, de tomar consciência daquele que tem consciência deste, e assim ao infinito: e, assim podes ver como chegarias a uma primeira consciência.”²²
- 13 Explicitamente, Fichte distingue aqui duas formas da consciência de si 'como' algo que dizem respeito à respectiva função que é atribuída ao si consciente na sua relação com o estado da consciência: na primeira, o si é aquele “do qual há consciência”, na segunda, ele é aquele “que tem consciência”. Fichte deixa claro que a primeira forma da consciência de si é possibilitada pela segunda: na autoconsciência, sou aquele de que há consciência, mas para que o estado da consciência seja um caso de autoconsciência, é preciso que ele envolva a consciência de que aquele de qual há consciência é idêntico comigo como aquele que possui essa consciência, ou seja, comigo como sujeito desse estado da consciência. Com isso, Fichte focaliza a consciência de si como sujeito do estado atual da consciência como forma fundamental da autoconsciência. Ao mesmo tempo, Fichte aponta para um problema que enfrentamos se queremos entender a possibilidade dessa autoconsciência:

para ter consciência de si como sujeito, é preciso ser, como sujeito, ao mesmo tempo “aquele do qual há consciência”. No entanto, se aquele do qual há consciência como tal fosse sempre objeto da mesma consciência, eu não possuiria nessa consciência uma consciência de mim como sujeito do mesmo estado da consciência, mas apenas como seu objeto. O eu como sujeito de um estado da consciência estaria sempre, por assim dizer, fora do campo de visão do mesmo estado. Só através de uma reflexão de ordem superior sobre um estado da consciência seria possível tornar-se consciente de si como sujeito desse estado. Em tal reflexão, eu como sujeito de um estado da consciência tornar-me-ia objeto de uma consciência de ordem superior, meu papel como sujeito desse estado superior estando novamente fora do campo de visão desse mesmo estado.

- 14 Desse modo, surge um regresso infinito no qual sempre se precisa de mais um estado da consciência, a saber, de um estado que envolve uma reflexão de ordem superior, para que possa haver uma consciência de si como sujeito do estado atual.²³ No entanto, argumenta Fichte, desse modo não se pode compreender a possibilidade da autoconsciência, na medida em que esta exige a consciência da identidade daquilo de que há consciência consigo como sujeito da mesma consciência. Como é possível possuir uma consciência de si como sujeito, e não apenas como objeto de um estado atual da consciência? O argumento fichtiano focaliza exatamente essa questão. E a conclusão disto, o ponto “no qual repousa minha doutrina inteira”, é a tese de que tem que ser possível ser aquilo de que se tem consciência sem tornar-se objeto da mesma consciência. Somente sob esse pressuposto se entende a possibilidade de uma consciência de si como sujeito de um estado da consciência que está envolvida no mesmo estado, em vez de ser resultado de um ato reflexivo de ordem superior.
- 15 Desse modo, o ponto de partida da Doutrina da Ciência *nova methodo* é a tese de que é necessário supor uma autoconsciência não-objetual para se entender a possibilidade da consciência de si. Com isso, uma ideia que já está presente na crítica kantiana das pretensões da psicologia racional torna-se a chave para o entendimento da autoconsciência. Por isso, já no início da segunda exposição da Doutrina da Ciência Fichte introduz vários termos cuja função é chamar atenção para as características dessa autoconsciência originária, “sujeito-objeto” (*Subjekt-Objekt*), “autoconsciência imediata” (*unmittelbares Selbstbewusstsein*) e “intuição intelectual” (*intellektuelle Anschauung*) sendo os mais proeminentes. A função desses termos é expressar a ideia de que há uma consciência de si como sujeito que temos ao atuarmos como sujeito e não apenas através de uma reflexão de ordem superior sobre nossa atividade na qual esta se torna objeto da atenção. Tal noção de um ‘como’ não-objetual da autoconsciência encontra-se explicitamente na caracterização da intuição

intelectual dada por Fichte na versão publicada do primeiro parágrafo da Doutrina da Ciência *nova methodo*: “A intuição de que se trata aqui é um *pôr-se como* pondo (algo objetivo, que também pode ser eu mesmo, como mero objeto), mas de nenhum modo, eventualmente, um mero *pôr*; pois com isso continuaríamos envolvidos na mesma impossibilidade, que acaba de ser indicada, de explicar a consciência.” ²⁴

- 16 Há uma clara correspondência entre a caracterização da consciência de si como sujeito em Kant e a definição da intuição intelectual dada aqui por Fichte: Fichte fala da consciência de si como ‘pondo’ algo objetivo, Kant da consciência de si como ‘determinando’ objetos. E, como vimos acima, já segundo Kant tal concepção diz respeito a uma autoconsciência não-objetual. No entanto, cabe observar também que há uma diferença entre a concepção kantiana da consciência de si como sujeito e a de Fichte. Como vimos acima, Kant explica a diferença entre a autoconsciência originária e a consciência objetual ao destacar a função da representação ‘eu’: segundo Kant, a função dessa representação não é a de identificar o objeto de um conhecimento possível, mas a de servir como princípio formal e unificador das representações de objetos. Embora Kant em determinado momento questione se se pode falar de uma representação discursiva, ou seja, do “conceito” do eu, ele mantém a caracterização da autoconsciência originária como “representação” e, com isso, a ideia de que a autoconsciência originária, como a consciência propriamente objetual, ainda possui uma estrutura representacional. Em contraste, o argumento fichtiano estabelece a tese de que a autoconsciência originária é uma consciência ‘de’ si em sentido diferente de qualquer relação representacional. Pois a consciência de ser o sujeito de um estado representacional (a consciência de si como “pondo” algo objetivo), enquanto contido no mesmo estado, não difere do próprio ser-sujeito desse estado, ao contrário de uma representação que difere daquilo que ela representa. Fichte defende que a consciência de si como sujeito de um estado representacional está contida no exercício da atividade de “pôr” algo objetivo que é constitutivo do próprio ser-sujeito, não se devendo a uma reflexão de ordem superior sobre essa atividade. Por isso, o modelo representacional não se aplica à autoconsciência originária. ²⁵ Pela imediatez dessa consciência de si como sujeito, isto é, pela ausência da diferença representacional, Fichte a chama de “intuição”; mas pelo fato de a autoconsciência originária envolver o ato espontâneo que dá origem a consciência de si ‘como’ sujeito, ela precisa também ser caracterizada como “intelectual”, no entanto, sem que ela envolva um conceito no sentido de uma representação discursiva. Assim, pode-se dizer que o núcleo da concepção fichtiana da intuição intelectual é a ideia do ‘como’ pré-reflexivo e não-objetual. ²⁶

- 17 Além de destacar o ‘como’ não-objetual como característica da intuição intelectual, na sua definição da intuição intelectual citada acima Fichte aponta para o fato de que a autoconsciência realiza-se também como consciência objetual: a atividade voltada para objetos da qual se tem uma consciência não-objetual pode também referir-se ao eu enquanto “mero objeto”. Com isso, Fichte caracteriza o autoconhecimento propriamente dito, do qual Kant já disse que ele se refere ao eu “como objeto”. Assim, também no que diz respeito à teoria do autoconhecimento pode-se dizer que a concepção fichtiana é devedora de uma reflexão sobre um aspecto já considerado por Kant. Na Doutrina da Ciência *nova methodo*, Fichte explicita a estrutura do autoconhecimento através da concepção do ‘como’ objetual da autoconsciência. No que segue, voltamo-nos a esse passo da segunda exposição da Doutrina da Ciência.

3. “O eu põe-se como se pondo”: o ‘como’ objetual da autoconsciência na segunda exposição da Doutrina da Ciência

- 18 Já na exposição da Doutrina da Ciência de 1794/95 a concepção da autoconsciência objetual possui um papel importante. No quinto parágrafo da exposição, Fichte volta-se novamente para o conceito de eu, apresentando uma nova explicitação desse conceito que vai além da formulação dada no primeiro parágrafo. O eu, Fichte argumenta aqui, não pode ser caracterizado apenas por uma atividade autorreferencial (o ‘pôr a si mesmo’), como na formulação dada no primeiro parágrafo. Pois é essencial para o eu que não possua tal atividade apenas do ponto de vista de um observador externo, mas que saiba dessa sua atividade essencial, ou seja, que possua um autoentendimento discursivo. Fichte denomina o ato no qual o eu se autocompreende de “reflexão”. E justamente na caracterização do conteúdo da reflexão assim entendida aparece o ‘como’ em sentido objetual: “O eu não deve apenas pôr a si mesmo para uma inteligência qualquer fora dele, mas deve pôr-se *para si mesmo*; deve pôr-se *como (als)* posto por si mesmo ... Portanto o eu, tão certo quanto é um eu, tem de ter em si, incondicionalmente e sem nenhum fundamento, o princípio de refletir sobre si mesmo ...” ²⁷. O conteúdo da reflexão é um conteúdo conceitual que, de acordo como o princípio “*Omnis determinatio est negatio*”, envolve o distinguir-se de algo outro e, com isso, a formação da noção do ‘não-eu’. Assim, através da “*lei da determinação* daquilo sobre o qual se reflete” ²⁸, o distinguir-se do outro e, com isso, a noção de alteridade fica inserida na própria autoconsciência. Na medida em que é essencial para o eu desenvolver

um autoentendimento reflexivo através do ‘como’ objetual-discursivo, evidencia-se com isso que há um “fundamento do sair de si mesmo” ²⁹ no próprio eu.

- 19 Na Doutrina da Ciência *nova methodo*, a concepção da reflexão, introduzida já no quinto parágrafo da Doutrina da Ciência de 1794/95, torna-se o decisivo instrumento teórico para a explicação da estrutura complexa da consciência. ³⁰ Nela, Fichte utiliza essa concepção já nos primeiros parágrafos da exposição, relacionando-a com a concepção da intuição intelectual, isto é, com a concepção do ‘como’ não-objetual que é o conteúdo da consciência originária de si como sujeito. Na medida em que o conteúdo originário da autoconsciência é não-objetual, o ‘como’ objetual da reflexão apresenta-se como resultado de uma auto-objetivação do eu. Assim, Fichte explicitamente caracteriza a reflexão com o ato pelo qual “o eu torna-se objeto da consciência” ³¹. A formação de um auto-entendimento discursivo é uma conceitualização objetivante de um eu originariamente consciente de forma não-objetual, que deve preservar a sua espontaneidade como sujeito e ao mesmo tempo inseri-lo no contexto de um mundo objetivo que é entendido a partir de princípios discursivos.
- 20 Como reflexão, a autoconsciência é caracterizada pela ação recíproca entre as atividades “ideal” e “real”, a segunda sendo a atividade própria que é objeto da intuição e do pensamento do mesmo sujeito. ³² É uma tese central de Fichte na Doutrina da Ciência *nova methodo* que a atividade real do eu é essencialmente *prática*, isto é, ação livre que tem efeitos no mundo. Assim, a fórmula do ‘como’ objetual: “O eu põe a si mesmo como pondo a si mesmo” significa mais precisamente que o eu entende a si mesmo como “querendo” algo, o querer sendo a fundamental autoposição real. A concepção de si como agente livre e eficaz no mundo é o conteúdo primordial da relação reflexiva consigo como objeto real. ³³ Desse modo, na Doutrina da Ciência *nova methodo* a teoria do ‘como’ objetual torna-se uma teoria sistemática da autoconsciência prática. ³⁴ Fichte explicita a estrutura da consciência de si como agente utilizando a distinção kantiana entre intuição e conceito: na sua autorreferência prática, o eu é dado para si mesmo como uma instância real, dotada de impulsos (intuição), relacionando-se ao mesmo tempo pelo seu pensamento com essa sua realidade ao adotar fins (conceito). Só os dois fatores juntos, ou seja, a ‘ação recíproca’ entre intuição e conceito, constituem o querer. ³⁵
- 21 Não é o objetivo deste artigo investigar de modo pormenorizado a concepção fichtiana da autoconsciência prática. O resultado a ser destacado aqui é o seguinte: na Doutrina da Ciência *nova methodo*, a caracterização da autoconsciência segundo a qual “o eu se põe como pondo a si mesmo” de fato

torna-se a concepção decisiva para a explicitação da estrutura da consciência a partir da autopoisição do eu. Nela, a dualidade kantiana de intuição e conceito recebe uma nova interpretação, sendo aplicada à autoconsciência prática, ou seja, à dualidade de impulso e reflexão que essa autoconsciência envolve. No entanto, trata-se aqui do ‘como’ objetivante da reflexão do eu, e não da autoconsciência originária do eu que é caracterizada pelo ‘como’ não-objetual. Desse modo, Fichte desenvolve uma concepção complexa do ‘como’ da autoconsciência que abrange tanto seu conteúdo pré-reflexivo quanto o fundamental conteúdo objetual da autoconsciência como reflexão.

- 22 No entanto, cabe observar também que a concepção fichtiana do ‘como’ da autoconsciência não traz uma explicação da autoconsciência no sentido que está em foco na discussão atual, inspirada na leitura da segunda fórmula da autoconsciência proposta por Henrich. Pois as formulações de Fichte sempre já pressupõem que o sujeito entende *a si mesmo* como algo, sem explicar esse pressuposto. O ‘como’ da autoconsciência investigado por Fichte diz respeito ao conteúdo originário da autoconsciência. A questão de como o sujeito sabe que aquilo que ele entende de forma pré-reflexiva como sujeito e, na forma da consciência objetual, como si prático-volitivo, é *ele mesmo*, não é o foco da explicação fichtiana.³⁶ Fichte parece considerar que esse aspecto não reside no conteúdo da autoconsciência, mas no modo como o sujeito está consciente do conteúdo pelo qual entende a si mesmo como algo. Tal posição estaria de acordo com a ideia de que a autoconsciência originária é mais uma modificação ‘adverbial’ do pensamento do que um ato particular ou um conteúdo da consciência, tese esta que está presente na discussão atual sobre a autoconsciência.³⁷

4. Conclusão

- 23 Na Doutrina da Ciência *nova methodo*, Fichte atribui à autoconsciência a característica de ser uma consciência de si ‘como’ algo. Tal entendimento da autoconsciência é fundamental para a explicação da estrutura da consciência que nela é desenvolvida. É um mérito importante da leitura proposta por Henrich ter chamado a atenção para essa característica da segunda versão da Doutrina da Ciência. No entanto, mostrou-se que a exposição fichtiana do ‘como’ da autoconsciência possui uma complexidade que não é contemplada na leitura de Henrich. Pois o fato de que a autoconsciência essencialmente possui tal conteúdo para Fichte não significa que a consciência de si sempre já tem um conteúdo conceitual. Em vez disso, Fichte defende que ao autoentendimento discursivo subjaz a consciência de si como sujeito de qualquer posição de objetos, o ‘como’ envolvido nessa autoconsciência originária sendo essencialmente pré-reflexivo e não-objetual. Fichte exprime

esse ponto ao atribuir a posição de si como pondo “algo objetivo” à intuição intelectual.³⁸ É só com base nesse ‘como’ pré-reflexivo que a autoconsciência pode adotar a forma da consciência de si no sentido do autoentendimento discursivo. Nele, o sujeito torna-se objeto para si mesmo. E só no nível do ‘como’ objetual da reflexão aplica-se a distinção kantiana de intuição e conceito, que em Fichte recebe o sentido prático do entender-se como ‘si real’, dotado de impulsos e de vontade. Na apresentação de uma concepção sistemática dos níveis do ‘como’ da autoconsciência que abrange a autoconsciência pré-reflexiva e a reflexivo-objetual pode-se ver a principal contribuição para a teoria da autoconsciência contida na segunda exposição da Doutrina da Ciência, contribuição esta que é ainda relevante nos debates de hoje, mesmo que o quadro conceitual das discussões atuais não seja mais o que norteia a exposição fichtiana.³⁹

Bibliografia

- 24 FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. Reinhard Lauth and Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ff. (= GA).
- 25 _____, (1984) *A Doutrina-Da-Ciência de 1794 e outros Escritos*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural. (= DC).
- 26 _____, (2004) “Resenha do Enesidemo”. In: Beckenkamp, Joãozinho: *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS 2004, pp. 74-99. (= RE).
- 27 FRANK, Manfred (2019). “From “Fichte's Original Insight” to a Moderate Defence of Self-Representationalism”. In M. Borner, M. Frank and K. Williford (org.), *Senses of the Self. Approaches to Pre-Reflective Self-Awareness (ProtoSociology. An International Journal of Interdisciplinary Research, Vol. 36)*, Frankfurt: Gerhard Preyer, pp. 36-78.
- 28 HENRICH, Dieter (2019). *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. Frankfurt: Klostermann.
- 29 KLOTZ, Christian (2002). *Selbstbewusstsein und praktische Identität*. Frankfurt: Klostermann.
Performatives Selbstbewusstsein
- 30 LONGUENESSE, Béatrice (2017). *I, Me, Mine. Back to Kant and Back Again*, Oxford: Oxford University Press.
Das logische Ich Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will

NOTAS

1. *Fichtes ursprüngliche Einsicht* é citado conforme a edição do texto em Henrich (2019), aqui: ver p. 9. No extenso texto de Henrich acrescentado em 2019, *Der Einsicht nachdenken*, cf. pp. 114/115 e 242/243.

2. Ver Henrich (2019), p. 11; cf., em *Der Einsicht nachdenken*, pp. 105/106.

3. Ver Frank (2019), pp. 40 ss., especialmente pp. 41 e 49.

4. Ver Henrich (2019), pp. 21/22. Cf, em *Der Einsicht nachdenken*, pp. 78 e 247. No ensaio de 2019, Henrich aprofunda esse aspecto ao investigar a unidade de singularidade (autopresença) e generalidade (auto-entendimento conceitual) como característica fundamental da autoconsciência (ver especialmente pp. 108 ss., 115 e 230/231).

5. *CRP*, B 155.

6. Ver *CRP*, B 132.

7. Ver *CRP*, B 157/158.

8. *CRP*, B 155; cf. B 429.

9. Ver *CRP*, *ibid.*.

10. *CRP*, B 407.

11. Cabe observar que esse passo da reconstrução kantiana do Paralogismo da Substancialidade envolve dois conceitos distintos, embora vinculados, de sujeito: a noção do sujeito cognoscente e a do sujeito em sentido lógico, ou seja, do sujeito de um juízo em contraposição ao seu predicado. Para uma discussão esclarecedora dos conceitos de sujeito que estão envolvidos na reconstrução kantiana da psicologia racional, cf. Rosefeldt (2000), especialmente pp. 33 ss..

12. Ver *CRP*, B 411.

13. Ver *CRP*, 278.

14. *CRP*, A 297 = B 353.

15. *CRP*, A 346 = B 404.

16. *CRP*, A 341 = B 399; A 345/346 = B 404; B 408.

17. *CRP*, A 346 = B 404.

18. *CRP*, *ibid.*; cf. A 382.

19. A respeito da oscilação de Kant na questão do conceito do eu, ver Rosefeldt (2000), p. 15 ss.. Rosefeldt não considera que a dificuldade em entender a autoconsciência originária conforme o modelo da representação possa ter sido um motivo pelo qual Kant em alguns momentos tenha negado o caráter conceitual da consciência do eu. Em contraste, Longuenesse observa que há um “desaparecimento da distinção” (*vanishing distinction*) entre o ato de pensar e a representação conceitual desse ato na consciência *Eu penso* enquanto consciência envolvida no próprio exercício da atividade de pensar. Segundo Longuenesse, em função disto a apercepção transcendental enquanto mera consciência da atividade da síntese pode ser comparada à

autoconsciência “não-tética” de Sartre (ver *idem*, p. 92). A observação de Longuenesse parece-me no mínimo implicar que a consciência *Eu penso* envolve um ‘conceito’ do eu pensante num sentido peculiar que é caracterizado pela ausência da diferença entre representação e aquilo que é representado (ver Longuenesse (2017) p. 67, nota 12).

20. A Doutrina da Ciência *nova methodo* como um todo não foi publicada por Fichte. Os seguintes textos são as principais fontes a respeito da fundamentação fichtiana da filosofia na fase de 1796-1799, na qual Fichte, nos semestres de inverno, apresentou em Jena a segunda versão da Doutrina da Ciência: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, publicado em 1797/1798; o manuscrito de Halle (GA IV, 2, pp. 17-266); o manuscrito de Krause (GA IV, 3, pp. 323-535); *Das System der Sittenlehre*, publicado em 1798, e o manuscrito *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre* (GA II, 5, pp. 331-402), embora o último em parte já seja um documento da transição para a Doutrina da Ciência de 1801/1802.

21. DC 181.

22. DC 181. Cf. GA IV, 2 (manuscrito de Halle), p. 30 e GA IV, 3 (manuscrito de Krause), p. 346.

23. O fato de Fichte aqui formular o problema de um regresso infinito que surge na explicação da autoconsciência, se supormos que tal consciência é originariamente objetual, a fim de apontar para o ponto fundamental da sua doutrina, corrobora a tese de Henrich de que a descoberta da circularidade do modelo da reflexão foi um ‘insight’ decisivo para o pensamento de Fichte, mesmo que a formulação fichtiana do regresso não seja idêntica a nenhum dos dois regressos apresentados por Henrich no artigo de 1966.

24. DC 182.

25. Desse modo, o argumento de Fichte está em concordância com a intenção sistemática de ir além da estrutura da representação que caracteriza o projeto fichtiano desde o início, marcando a diferença com a ‘filosofia elementar’ de Reinhold que se baseava no princípio de que a consciência, inclusive a consciência de si, é essencialmente representação. Já na *Resenha do Enesidemo* de 1794, Fichte exprime esse ponto ao levantar a suspeita de que “tem de haver ainda para toda a filosofia ... um conceito *superior* ao da representação” (RE, p. 76).

26. Em Klotz (2002), explicito a intuição intelectual como autoconsciência “não-intencional” para ressaltar o aspecto de que nela o eu não é objeto de uma representação (ver pp. 86 ss.). A interpretação apresentada no livro já envolvia a tese de que a intuição intelectual possui um conteúdo pré-representacional que Fichte exprime pela fórmula da posição de si ‘como’ sujeito da consciência intencional (ver especialmente p. 109/110). O objetivo deste artigo é focalizar esse aspecto para explicitar o sentido primordial da posição de si ‘como’ algo na segunda versão da doutrina da ciência, seguindo, por um lado, a tese de Henrich de que tal fórmula exprime uma tese central da segunda versão da Doutrina da Ciência e, por outro lado, destacando a diferença entre esse sentido primordial e o ‘como’ da representação discursiva focalizado por Henrich que, segundo a tese defendida aqui, pressupõe o ‘como’ pré-reflexivo.

27. DC 147.

28. DC 148.

29. DC 146.

30. Cf. Henrich 2019, p. 76, onde Henrich observa que a segunda fórmula já se encontra na *Grundlage* de 1794/95. No entanto, Henrich ressalta, só na Doutrina da Ciência *nova methodo* ela torna-se a ideia norteadora (“*Leitgedanke*”) da filosofia de Fichte (ver também *idem*, p. 167).

31. GA IV/3, 352/53.

32. Ver GA IV, 2, pp. 44 ss., GA IV, 3, pp. 360 ss. e GA II, 5, pp. 357/358.

33. Ver GA IV, 2 (manuscrito de Halle), p. 45 ss., GA IV, 3 (manuscrito de Krause), p. 360 ss. e GA II, 5 (*Neue Bearbeitung*), pp. 357-358. Cf. Zöllner 1998, especialmente pp. 3 s., 72 ss. e 86 ss.. Em *Das System der Sittenlehre*, Fichte exprime o caráter prático da reflexão pela seguinte tese: “Eu encontro a mim mesmo, como mim mesmo, somente querendo” (GA I, 5, p. 37 (tradução minha)).

34. Cf. Stolzenberg (1995).

35. A respeito da necessidade da consciência de impulsos para o agir livre, ver especialmente GA IV, 2 (manuscrito de Halle), pp. 60 ss. e GA IV, 3 (manuscrito de Krause), pp. 376 ss..

36. A formulação do ‘de se constraint’ dada por Manfred Frank exige uma concepção da autoconsciência que explicitamente esse aspecto. Segundo a formulação de Frank, na autoconsciência o sujeito possui consciência de si ‘como de si mesmo’. Ver Frank (2019), especialmente pp. 41 e 49.

37. U. Kriegel fala da autoconsciência “intransitiva” para exprimir tal concepção da autoconsciência.. Cf. Kriegel (2003).

38. Henrich reconhece que Fichte utiliza a concepção do ‘como’ pré-conceitual na sua filosofia tardia ao defender a tese de que o entender de uma imagem como imagem é uma condição fundamental do saber. No entanto, Henrich não considera que tal concepção esteja presente na explicação fichtiana da autoconsciência (ver (2019), p. 212).

39. Contribuições recentes para a teoria da autoconsciência defendem uma distinção semelhante entre níveis da autoconsciência. Um exemplo é a distinção introduzida por S. Lang entre “autoconsciência subjetivo-egológica” e “identificação autobiográfico-indexical” (ver Lang (2020), especialmente pp. 35 ss. e 175 ss.).

RESUMOS

In his groundbreaking article about Fichte’s original insight, Dieter Henrich identifies in the second version of the Science of Knowledge an important step in the unfolding

of Fichte's explanation of self-consciousness. Henrich holds that the formula, present in this version, "The I posits itself as positing itself" expresses the idea that self-consciousness cannot be understood as arising from a mere act of reflection in the sense of the act through which a subject turns itself an object for itself, but must involve also the understanding of this act as a self-referential act. With this, Henrich claims, self-consciousness is understood to be a unity of intuition and concept, the concept yielding the knowledge (*Wissen*) of oneself "as" oneself without which the self-representing act would not be self-consciousness in the proper sense. The article aims to show that in the second version of the Science of Knowledge the form of a consciousness of something 'as' something in fact plays an important role in Fichte's explanation of self-consciousness. However, it is argued that the primordial 'as' of self-consciousness there is understood to be pre-reflective, not yet involving any conceptual recognition through which the I turns itself an object of discursive knowledge. Thus, Fichte's conception of the 'as' of self-consciousness is more complex than that suggested by Henrich. It has its predecessor in Kant's distinction between "mere" self-consciousness and self-knowledge, involving both the non-objectual, pre-reflective 'as' of self-consciousness, understood as intellectual intuition, and the objectual 'as' of self-knowledge.

ÍNDICE

Keywords: Self-consciousness, Reflection, Self-knowledge, Intellectual intuition

AUTOR

CHRISTIAN KLOTZ

Universidade Federal de Goiás