Revista de Estud(i)os sobre Fichte

11 | 2016
Verano/Verão 2015

A gênese do espaço semântico na filosofia tardia de Fichte

Matteo Vincenzo d'Alfonso

Edição electrónica
URL: http://journals.openedition.org/ref/645
ISSN: 2258-014X

Editora
EuroPhilosophie Editions

Refêrencia eletrónica
Matteo Vincenzo d'Alfonso, « A gênese do espaço semântico na filosofia tardia de Fichte », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [Online], 11 | 2016, posto online no dia 01 junho 2016, consultado o 08 setembro 2020. URL : http://journals.openedition.org/ref/645

Este documento foi criado de forma automática no dia 8 setembro 2020.

© EuroPhilosophie

A gênese do espaço semântico na filosofia tardia de Fichte

Matteo Vincenzo d'Alfonso

Premissa

1 A questão da gênese do espaço semântico, entendido como investigação das condições originárias para o dar-se de um enunciado dotado de significado, foi colocada com clareza exemplar por Wolfram Hogrebe na metade dos anos 1970 no seu *Archäologische Bedeutungspostulate*.[1] Aqui, ele identificava no princípio de não contradição o *arquepostulado semântico* por excelência, ou seja, uma lei tendo um valor, antes mesmo que simplesmente lógica, lógico-transcendental, porque capaz de determinar primeiramente a existência dos componentes de um enunciado qualquer. É de fato graças ao emprego do princípio de não contradição – certamente não reconhecido explicitamente como tal isolado em uma fórmula, mas apenas posto consequentemente em exercício – que somente se torna possível a individuação de um sujeito *a* e de um predicado *B* e assim também a possibilidade de colocá-los em relação na proposição de significado realizado *a* é *B*. O espaço semântico assim descerrado era também chamado por Hogrebe, com explícita referência a Habermas, de *espaço público*, de modo que a sua investigação sobre o transcendental, junto às tradicionais validades ontológicas e semânticas, assumia também um valor social e político imediato, como condições de possibilidade de um discurso comunicável a todos e com isso compartilhável ou refutável por cada um. É o âmbito que se pode chamar também de exercício da razão, no qual se entende por razão precisamente a faculdade de formular proposições dotadas de significado e conectá-las entre si de tal modo a oferecê-las à verificação por parte de terceiros e, vice-versa, a capacidade de compreender e verificar aquelas formuladas por outros.

2 Se para argumentar a favor de sua intuição Hogrebe já tinha neste estudo feito referência amplamente à história do pensamento ocidental, de Sócrates e Platão até Hegel e Heidegger, é somente com o seu livro *Metaphysik und Genesis*[2] que tal perspectiva

é apresentada como privilegiada através da hermenêutica para compreender a obra de uma das mais fecundas e difíceis operações tentadas por um dos pensadores idealistas, a saber, os *Weltalter* de F. W. J. Schelling. Neste segundo trabalho, Hogrebe mostrava como no interior dos *Weltalter* – obra que, apesar de e depois das suas várias revisões por parte do filósofo de Leonberg, foi abolida no seu conjunto – se podia rastrear mesmo um exercício refinado de gênese do espaço semântico, apresentado, por assim dizer, com os instrumentos do mito antes que do logos. Nesta obra, Schelling busca de fato resposta à questão: "O mundo está desde sempre preso na rede do sentido; mas a pergunta é: como ele terminou aí dentro?"[3] Segundo a interpretação de Hogrebe, as três épocas do mundo a que se refere Schelling nos *Weltalter* representam a tentativa de responder a essa pergunta, descrevendo o comparecer, o alternar-se e enfim o estabilizar-se dos três componentes que contribuem para dar forma ao enunciado, isto é: 1) a *estrutura pronominal* "x", entendida como o *algo* eternamente indistinto, que deve ocupar em um primeiro momento a cena inteira; 2) à qual se contraporia imediatamente a *estrutura predicativa* "P", expressão da pura qualificação que, por sua vez, tende a não deixar qualquer espaço à primeira; para enfim estabilizar ambas 3) em uma forma posterior, a *estrutura proposicional* "P(x)", que, compondo o conflito entre as duas para o existente, lhes garante também a relativa reconhecibilidade autônoma e representa também a autêntica abertura de significado. Em suma, os *Weltalter* possuiriam uma validade lógica peculiar se interpretados como um tipo de *mitologia transcendental* do espaço semântico enquanto lugar onde se afirma e se exercita a consciência como um instituto de progressivo desdobramento da "rede do sentido" – que nos termos de Frege poderia ser redefinida mais oportunamente como rede do "significado"[4].

3 Deste modo, nos é oferecido também um enfoque inédito nos sistemas do idealismo alemão, como desdobramento de uma lógica capaz de, antes de tudo, ilustrar a possibilidade de funcionamento do mesmo espaço lógico, pondo assim em obra uma razão capaz de explicar as condições de possibilidade do exercício da própria razão.

4 Colocada nestes termos, a descrição de tal exercício schellinguiano nos parece muito afim ao espírito e à finalidade da *doutrina da ciência* de Fichte, coisa que na verdade não pode espantar, uma vez que se considere o fato que a exigência de uma gênese da razão, e portanto da consciência, pensada em sentido transcendental e não meramente histórico, é o específico da inovação fichtiana da filosofia transcendental de Kant desde a *Aenesidemusrezension*.[5] O enfoque de Hogrebe, além disso, pelo fato de se aplicar aos textos de Schelling posteriores à *Identitätsphilosophie*, onde este começava a pôr em discussão aquela posição filosófica que havia conduzido precisamente à ruptura com Fichte, nos parece particularmente frutífero também para examinar a reelaboração da doutrina da ciência que Fichte apresenta em Berlim a partir de 1801-02, e especialmente durante os últimos cursos de preleções dados na Universidade recém fundada entre 1810-1814.[6] Isso em razão do fato que, depois de 1800 Fichte amplia o horizonte da doutrina da ciência para além dos simples limites de uma teoria da consciência – como ainda era o caso dos *Fundamentos* de 1794-95, em cuja centro está a relação entre Eu e Não-Eu no interior do Eu absoluto – para examinar explicitamente um plano genético posterior que, embora ainda fiel ao ponto de vista do finito[7], se encarrega de explicar não mais somente a relação entre *saber ordinário* e *saber absoluto*, mas também o fato que tais relações podem ser pensadas somente a partir da assunção de uma esfera superior, aquela do Absoluto, do ser, ou de Deus, cujo saber é manifestação ou fenômeno. É somente o recurso a este plano fundador que permite de

fato em última análise justificar de modo verdadeiramente exaustivo o plano das descrições dos fatos na forma proposicional expressa pelo "*dizer é*". Assim, a doutrina da ciência se revela como uma fenomenologia de tal ser, também graças à dedução da consciência como estrutura específica que permite o comparecimento da significação factualmente articulada em enunciados; os quais na verdade têm valor somente porque, em última análise, sem que o ser possa tomar parte diretamente, o "*dizer é*" é sua manifestação.

1. O conceito de ser e o âmbito do dizer é

5 Na linha do que foi exposto acima, a partir de 1810 Fichte decidirá expor a doutrina da ciência a partir daquela que identifica como a síntese mais alta, isto é, o conceito de Deus como ele considera ter sido expresso por Espinosa na *Ética*.[8] Se quisermos encontrar um termo imediato polêmico de tal escolha, podemos sem dúvida indicá-lo em Jacobi, que, dez anos antes, com a sua definição da Doutrina da Ciência como espinosismo invertido, havia de fato contribuído para divulgar uma concepção bastante equivocada do idealismo fichtiano e no fundo também favorecido um isolamento acadêmico cujo resultado foi a perda da cátedra em Jena. Mas se a estratégia jacobiana era aquela de desvalorizar toda filosofia sistemática porque em todo caso destinada, na melhor das hipóteses, a compartilhar as falácias do espinosismo –, e se até 1801 Fichte parecia ter de algum modo compartilhado o uso polêmico do termo "espinosismo", declarando por exemplo quere se referir a Espinosa como um alterego de Schelling no período de sua ruptura[9] – agora Fichte parece ao contrário querer reivindicar uma verdade específica na posição de Espinosa, afirmando que o conceito de Deus proposto por ele é o mais alto pensamento a que podemos nos elevar e por isso imprescindível para empreender uma filosofia como ciência.

6 É assim que, para dar início à exposição do seu sistema, em 1811 ele parte da reformulação do conceito de Deus-*causa sui* espinosiano, como "o ser [...] absolutamente Um, por si, mediante si, a partir de si mesmo [... no qual] tudo é o ser e fora deste não há ser".[10] A formulação do conceito de Deus nos termos expostos acima será capital para todo o desenvolvimento da doutrina da ciência e é a isto que Fichte retornará regularmente toda vez que terá de proceder a um passo da dedução dos elementos do sistema.

7 Fichte o apresenta de imediato como um conceito altamente produtivo, mas que se deve refletir sobre a função real que a sua formulação pode desenvolver: aquela de provocar uma dinâmica de pensamento imediata e muito frutífera que conduz para além de Espinosa. De fato, refletindo sobre o conteúdo deste conceito de Deus, nos damos conta de que o simples fato de pensá-lo implica uma forma particular de contradição, que podemos definir como *performativa*. Não que o conceito seja contraditório em si, uma vez que a sua definição não contém um par de atributos contrários, mas em vez disso se verifica uma contradição entre a existência real que tal conceito possui pelo fato de ser efetivamente pensado, e a realidade do conteúdo que este professa – aquela de um ser que exclui todo ser fora de si mesmo.[11]

8 A existência real do conceito entra de fato em contradição com a realidade afirmada do que é pensado, uma vez que caso se pense que somente Deus, o ser, *é* em sentido próprio, não se explica como também o conceito pode ser, isto é, o pensamento que o exprime. E, vice-versa, se, como nos atesta com toda evidência mesmo o nosso

pensamento, for atribuído ser em sentido próprio também ao conceito de ser – que certamente é apenas enquanto conceito, e contudo *é* precisamente como conceito – então o conteúdo que também tal conceito exprime – aquele de um ser que contém em si todo ser – é imediatamente contraditado pela existência de seu conceito, que está indubitavelmente fora dele. E dado que, além disso, a existência do conceito é expressão de um sujeito que o pensa, que a partir deste pensamento está diretamente implicado como existente, eis que a existência mesma do sujeito pensante vem a ser negada do conteúdo do seu pensamento. De resto, este mesmo problema foi apresentado por Fichte exatamente nestes termos já em 1804, com as palavras: "O problema era que devíamos seguir a fundo, nós ou Deus. Nós não queríamos, Deus não devia!",[12] enquanto os dois termos estavam lá para indicar, de um lado a nossa experiência factual – a partir de seu dado mais imediato, a constatação da existência de nós mesmos como sujeitos pensantes – e de outra um princípio último da sua unidade, do qual a nossa própria existência não pode prescindir razoavelmente. Na versão das lições de 1811, a maior força especulativa da argumentação consiste em ter reconduzido a contradição entre *fato* e *ser* a um único termo: o conceito de ser que deve poder de todo modo existir ao lado do ser, mas portanto fora deste. A produtividade da contradição desencadeada pelo conceito de Deus está portanto em nos fazer buscar uma via para conseguir salvar ambos os termos, de cuja tensão surge para o pensamento a tarefa de encontrar a possibilidade de sua composição.

9 É esta tarefa que põe em movimento a doutrina da ciência como exercício de um saber capaz de explicar o nosso saber, isto é, de explicitar as condição que permitam exprimir a nossa experiência factual da multiplicidade através da fórmula sempre igual a si mesma do "*dizer é*".

2. A definição de fenômeno como arquepostulado semântico

10 Para resolver a contradição exposta acima, Fichte declara querer seguir a via percorrida por Kant com a sua definição do fenômeno. Neste modo, pode-se inscrever nos dois termos, o *ser* e o seu *conceito*, duas *modalidades do ser* diferentes: somente o conteúdo que o conceito exprime, Deus, *é* em sentido próprio, enquanto o seu conceito, que apenas *existe*, pode ser pensado somente como não-sendo em sentido próprio, isto é, como fenômeno – e portanto como fenômeno, ou manifestação, do ser. Neste modo, o ser pode se manter fechado e em si, encontrando-se por isso negado a cada acesso imediato à existência, enquanto ao contrário aquilo que existe não é mais que fenômeno, e exatamente o *seu* fenômeno enquanto fato de sua manifestação, compreendido no modo mais claro exatamente a partir do conceito do ser do qual partimos. Com o termo *Erscheinung*, fenômeno, é assim denominada a forma do ser que permite a ambos os termos manter o próprio caráter em modo exclusivo: o primeiro de *ser* em sentido próprio, enquanto o segundo de *existir* como ser fora do ser. O ser e o mundo, tanto a unidade absoluta quanto aquilo que poderá ser compreendido na multiplicidade, podem ser compatibilizados pensando-se uma estrutura que exclui toda mistura entre eles e, somente vinculando o segundo ao primeiro, não altera as características recíprocas essenciais de unidade absoluta e multiplicidade relativa. Aquilo que se afirma existir, e que é qualificado pelo nosso *dizer é* multíplice, pode-se

definir somente como manifestação da unidade do ser. Fichte comenta e resume a posição assim conquistada com as seguintes palavras:

> – . O ser é em *si mesmo*, *vinculado* a si *mesmo*, e se *exaure* em si, é *simples* na forma, e nisso não tem *duplicidade*. [...] Inteiramente ao contrário, o *fenômeno*, como foi visto no conceito realizado do absoluto e pode ser ainda intuído, é um *apreendê*-lo e *compreendê*-lo pelo que está fora, e um *ser solto* por esse, que é o exato oposto do ser em si mesmo *vinculado a si mesmo* do ser. – O fenômeno é um ser do ser para fora do seu ser. Mas uma vez que o ser não é absolutamente para fora disso, consequentemente não é o ser exatamente, mas sim o fenômeno deste.[13]

11 Deste modo, também é explicado que a ligação cotidianamente presente na forma predicativa com que descrevemos factualmente o mundo faz referência somente a modos com os quais o fenômeno aparece. E isto, contudo, sustenta Fichte, é ocultado na nossa experiência comum do mundo pelo fato que o fenômeno não aparece enquanto tal. É portanto com o fim de ver o fenômeno realmente como fenômeno do ser que se utiliza expressamente o exercício da doutrina da ciência, que não por acaso inicia refletindo em torno ao significado autêntico do *ser* para encontrá-lo duplamente entendido: como *ser em si*, e portanto solto do *é* que governa o espaço semântico, e como fenômeno expresso no *dizer é* ligado àquele ser enquanto sua manifestação. Em conclusão, o fato do significado, expresso nos enunciados que instituem e descrevem o mundo na forma $F(a)$ $(\exists x)$ $(F(x)$ $x = a)$, é compreensível somente como fenômeno do ser.

12 Neste ponto, retomando a terminologia de Hogrebe apresentada acima, podemos concluir que Fichte identifica na sua definição *o ser fora do ser é o fenômeno do ser* um postulado semântico geneticamente superior ao princípio de não-contradição, que Hogrebe identificava como primeiro *arquepostulado*.[14] O dar-se do fenômeno que é apresentado nela vale de fato como *principium essendi* do princípio de não contradição, que, ao contrário, o percurso fichtiano mostra como simples *principium cognoscendi* daquele. É de fato a identificação de uma contradição entre conteúdo e forma do conceito de ser que permitiu reconhecer no conceito de *fenômeno* o âmbito da sua solução; mas é somente graças à existência do fenômeno, e no interior do espaço que este contribui para determinar – revelado no *conceito de ser* e onde se ancora aquele "nós que não queremos seguir a fundo" – que o princípio de não contradição tem um modo de vigência. Na unidade absoluta do ser não pode ter lugar nenhuma contradição, que ao contrário está presente no interior do fenômeno e, de maneira eminente, na tentativa contraditória de apreender o ser em um conceito.

13 Argumentando assim, se reencontra contudo uma reformulação do movimento de pensamento que no *Fundamento da doutrina da ciência* de 1794 conduzia do princípio de identidade lógico A=A à sua condição de possibilidade transcendental na autoposição do Eu. Com a importante diferença que agora o ponto de vista autenticamente genético é deslocado para um nível superior e também que o Eu absoluto é agora reconhecido como fenômeno do ser.

14 O verdadeiro *arquepostulado semântico* seria portanto, seguindo Fichte, indicado na proposição *o ser fora do ser é fenômeno do ser*, e é interessante notar que, além do valor de transcendental absolutamente originário expresso pelo prefixo *arque*, é também o seu valor de *postulado* que é reiterado com este procedimento. Mais que demonstrada, de fato, a solução encontrada, pode-se dizer, foi imposta como assunção inevitável que é feita para tornar pensável a contradição performativa que Fichte nos convidou a experimentar. Não há nada no simples conceito de ser que nos permita passar

logicamente à ideia de fenômeno, esta solução é encontrada apenas graças a um exercício de pensamento sobre a forma de seu dar-se factual em um conceito, como contraposta ao conteúdo que aquele mesmo exprime. Para realizá-lo, foi preciso identificar uma negação particular do ser que, não podendo coincidir com o aniquilamento do seu conteúdo – uma vez que nada pode ser feito para que o ser simplesmente cesse de ser –, se dirigisse exclusivamente contra a sua forma originária. [15] A formulação do princípio que no conceito de ser venha a ser identificado o seu fenômeno, do qual se origina a conclusão que tudo quanto é conhecido por nós é fenômeno do ser, não é portanto indagável ou justificável posteriormente, mas vale como postulado a partir do qual se deduz as formas em virtude das quais o fenômeno se desdobra na multiplicidade. É o modo, a saber, no qual esta expressão do ser pode efetivamente se concretizar em ser indagada na doutrina da ciência, com o fim de enuclear a estrutura, os diversos *esquemas*, que veiculam nele a manifestação.

3. A exposição do espaço público como *fenomenologia*

15 Assim, a doutrina da ciência pode com razão definir-se como uma *fenomenologia*, no sentido de uma exposição das formas que estruturam o mundo entendido como fenômeno do ser. Nesta forma, esta responde também à última exigência expressa na investigação de Hogrebe sobre as condições de possibilidade da semântica, isto é, que esta ponha também as bases para uma gênese do espaço público do discurso, a *Öffentlichkeit*. Para a doutrina da ciência, tal espaço coincide com aquele do fenômeno, do qual esta expõe a articulação enquanto domínio factual da razão no qual ela se faz publicamente eficaz e reconhecível. Para proceder na exposição das características deste espaço de desdobramento da razão, se requer uma resposta preliminar a duas perguntas imediatamente conexas ao postulado de que o fenômeno existe e, além disso, é tudo quanto existe, isto é: qual é a forma de existência do fenômeno? E quais implicações comporta o fato de que este seja fenômeno ou manifestação do ser?

16 Quanto ao primeiro ponto, aquele que concerne à forma específica da existência do fenômeno, já encontramos uma primeira resposta na citação feita acima: o fenômeno pode ser dito verdadeiramente tal somente na medida em que *aparece*. Diferentemente do ser, que não é propriamente o manifestar-se, o fenômeno é fenômeno apenas precisamente enquanto se manifesta. Além disso, tanto quanto necessariamente, tal manifestação não se oferece senão no fenômeno mesmo. Para a sua definição, o fenômeno resulta portanto em um elemento unitário que contém em si uma relação dual: *algo* que *aparece a*, e, ao fazê-lo, *existe para algo outro* que por sua vez é evidentemente fenômeno. Nesta conclusão, reside a reinterpretação da filosofia transcendental operada por Fichte por meio da doutrina da ciência, que consiste precisamente em conseguir apreender o fenômeno como fenômeno:

> A palavra *é*, referida a isso [i. é, ao fenômeno], não significa outra coisa que *ele aparece para si*; e se não aparece para si então não *é*. [...] Esta é a proposição mais importante, sobre a qual se baseia toda a visão transcendental, contra a qual teima toda inclinação natural, e assim fecha os olhos à verdade. Ao fenômeno nunca aparece nada mais que o fenômeno: isso ele enuncia com *é*, portanto um ser para o fenômeno é somente fenômeno. O ser é separado e ocultado em Deus. Para conhecê-lo no fato efetivo, seria necessário apreender o fenômeno *enquanto* fenômeno. Para isso ocorre uma certa elevação mediante a liberdade, que se consegue somente mediante a doutrina da ciência. Na nossa posição o fenômeno, portanto, *não* aparece

> *enquanto* tal. O aparecer do fenômeno é enunciado mediante *é*; e assim, nesta posição, ignorando o verdadeiro ser, se acredita distinguir um ser.[16]

17 Mas com isso chegamos ao segundo ponto: se aquilo que foi postulado até agora é que o fenômeno é antes de tudo manifestação do ser, e isso tem de ser entendido como uma unidade do todo fechada em si mesma, então nem mesmo o seu fenômeno pode dividir-se imediatamente na multiplicidade, coisa que lhe impediria de ser uma autêntica manifestação do ser. Reencontra-se assim no nível do fenômeno uma tensão análoga àquela encontrada entre o ser e o seu conceito, que nos impõe explicar como o fenômeno pode, no aparecer para si mesmo, manifestar-se como multiplicidade, se nós o introduzimos somente como manifestação de um ser unitário. É então no interior do conceito de fenômeno que se deverá escavar onde pode-se reconhecer a ele uma modalidade dupla de existência, que lhe permita cobrir ambas as funções requeridas: de fenômeno do ser e de fenômeno do fenômeno. Dito de outra forma: caso se queira conseguir pensar também a multiplicidade fenomênica como manifestação do ser, não se pode pensar que seja o ser mesmo que se manifeste diretamente na multiplicidade.

18 Encontramos aqui a contraposição entre unidade do ser e multiplicidade do fenômeno, embora neste nível a questão da relação entre estes dois termos não possa ser pensada de novo simplesmente como mera contraposição entre unidade e multiplicidade ou, pior, da manifestação direta da primeira na segunda. A unidade do ser exclui categoricamente toda multiplicidade e não possui nenhuma relação com ela, mas ao contrário unidade e multiplicidade factuais podem entrar em relação somente no âmbito do fenômeno, de modo que somente no seu interior os dois termos também podem encontrar composição. Mas, de fato, em um nível inferior e segundo uma especificação posterior do fenômeno com respeito àquilo que foi possível apresentar até agora.[17] Do lado do fenômeno, portanto, é identificado um plano intermediário que pode, de um lado, dar conta de si como fenômeno do ser, e com isso manter o caráter unitário daquilo que se manifesta; por outro lado, ser capaz por sua vez de se manifestar para dar vida à multiplicidade, de modo que esta última possa ser, sim, em última instância, considerada fenômeno do ser, mas somente indiretamente, uma vez que somente o seu fenômeno, e não o ser, aparece aí. Fichte introduz a solução nos seguintes termos:

> A forma do absoluto chega até o aparecer, não até o aparecer para *si*. No primeiro caso, aquilo que aparece *é* o absoluto; no segundo não é mais assim, mas aquilo que aparece *é* o aparecer. O fenômeno obtém um *ser independente*. [...] Consequentemente – *devido ao* fato, o fenômeno mesmo é a força real criadora de algo novo, absolutamente do nada, uma vida própria, criativa.[18]

19 Será somente então neste ponto, no aparecer do fenômeno para o fenômeno, que a significação poderá realmente ter lugar, e consequentemente a "força criadora de algo novo" mencionada pode ser bem interpretada como a possibilidade do dar-se do enunciado, onde *alguém* ajuíza que *algo* como dotado de um certo *predicado* e, ao contrário, *algo* aparece a *alguém* como *alguma coisa* de específico. É para exercitar essa função específica que será deduzida a consciência, como lugar de manifestação e síntese de unidade e multiplicidade, simples reflexo da absoluta unidade do ser que poderá ser realmente bem fundada somente naquele lugar e enquanto seu reflexo.

4. A faculdade

20 Para identificar o modo no qual o fenômeno pode exprimir a sua força criadora, Fichte convida a considerar com maior atenção o seu caráter duplo de manifestação do ser e de fenômeno que aparece para si mesmo. Já se disse que estes dois aspectos devem poder ser pensados juntos, mas não se disse nada sobre como isso pode acontecer. Evidentemente, graças ao modo no qual se efetua o primeiro aspecto, também o segundo deve poder se realizar. E, contudo, também se tem de fixar o fato que entre estes dois momentos, a manifestação do ser no fenômeno e a aparição do fenômeno para o fenômeno, também deva haver uma clara separação. A pergunta é, portanto: *o que* se manifesta do ser no fenômeno e *como* o fenômeno se manifesta para si mesmo?

21 Para responder à primeira parte da questão, Fichte coloca em uso a definição inicial do ser como "ser por si, mediante si, a partir de si mesmo" para identificar precisamente no "mediante si", *durch sich*, o seu caráter que pode realmente vir a se manifestar. É este necessário componente dinâmico do ser, que o caracteriza como dotado de vida, que para Fichte vem a se manifestar no fenômeno. Para denominá-la, Fichte, segundo um procedimento típico da sua filosofia berlinense, decide substantivar a preposição "mediante", *Durch*, enquanto elemento mais adequado a apreender sinteticamente o dinamismo íntimo do ser que se repete no ser para fora do ser. Além disso, no transcorrer do lado do fenômeno – com isso se responde também ao segundo ponto da questão – o *mediante* assume uma forma específica, tornando-se uma *faculdade*. Se, a saber, se reconhece ao ser para fora do ser possuir a mesma potência de se autogerar própria do ser, esta se exprime concretamente na faculdade do fenômeno de replicar a si mesmo sem ser nisso determinado por outro que por si mesmo. É nesta autossuficiência completa do fenômeno em realizar a própria faculdade que encontramos a expressão da sua liberdade, isto é, o caráter graças ao qual podemos certamente reconhecê-lo como autêntico fenômeno do ser – posição que Fichte sintetiza com as estas palavras:

> – Portanto – aquele *mediante si* do fenômeno, que é absolutamente mediante o aparecer de Deus, é uma *mera*, *pura faculdade* do fenômeno; e aparecer de Deus, do ser do fenômeno junto a Deus, na forma do ser divino chega até esta faculdade pura; e aqui está o seu limite. Aquilo que se encontra neste lado da *faculdade* e como consequência da sua realização é imediatamente não mediante Deus, e sim mediante o fenômeno mesmo. Digo imediatamente; uma vez que mediatamente, no que diz respeito à faculdade em geral de realizar algo, é mediante Deus.[19]

22 Neste ponto, definimos no fenômeno claramente onde se situa a separação dos dois âmbitos, aquele da autodeterminação livre da própria faculdade – graças à qual o fenômeno é reprodução verdadeira do ser que resta fechado em si mesmo – e aquele dos resultados da realização desta faculdade – onde, contudo, o ser não comparece mais de maneira imediata, mas se manifesta somente de modo mediato e graças à atividade produtiva do fenômeno. Deste modo, se deu vida a uma esfera do existente completamente nova e criada livremente, no qual o ser se manifesta precisamente na expressão da liberdade da faculdade do fenômeno de realizar-se ou não, assim como no seu movimento livre de automanifestação, que produz a série infinita de fenômenos do fenômeno.

23 Podemos agora considerar exatamente este âmbito como a esfera na qual a significação tem lugar no sistema fichtiano, que consiste no realizar-se de uma faculdade, cujo êxito é a identificação a cada vez dos objetos e, junto a isso, a possibilidade de uma

designação unívoca deles. Aquilo que foi apresentado até aqui pode, portanto, ser visto como o nível genético mais alto de uma lógica transcendental do significado, que consiste na apresentação daquela raiz unitária, graças à qual o surgimento das coisas não pode nunca estar desarticulado do reconhecimento de uma qualidade sua, exprimível em um enunciado que possui forma predicativa. Trata-se de fatos que dependem da fixação unitária da faculdade do fenômeno que, no realizar-se, permite que este apareça a cada vez realmente para si mesmo, operando seja a cisão em *ser fenomênico* e sua *aparência esquemática*, seja a sua recomposição no interior de um enunciado que lhe reconhece como tal. Aqui, nos encontramos descrevendo uma dimensão originária, ao mesmo tempo ontológica e epistemológica, a que Fichte se refere nos termos de "uma esfera da efetualidade [...] aquilo que é mediante a liberdade [...] em referência a cujos produtos remeteremos apenas à percepção factual".[20]

24 Os passos rapidamente sucessivos do curso da *Doutrina da Ciência* de 1811 consistem portanto na articulação das condições de possibilidade mais próximas da predicação, deduzindo a consciência como aquela função específica capaz de operar uma síntese daqueles dois termos que respeite a distinção originária deles. Uma síntese que Fichte define expressamente não como unidade da multiplicidade – no interior da qual os termos sintetizados se encontrariam de fato confusos sem poder mais ser distintos, e contradizendo contudo a nossa experiência dos objetos nos leva imediatamente a distinguir entre representação e representado – mas como unidade da unidade *enquanto tal* e da multiplicidade *enquanto tal*. É esta duplicação que explica o fato que nós, no interior do enunciado, distinguimos a nossa atividade sintética (unidade) da síntese (unidade enquanto tal) dos termos que ele une em relação (multiplicidade enquanto tal). Não é possível e nem mesmo verdadeiramente útil seguir aqui a dedução da consciência nos seus particulares; com o fim de ressaltar a contribuição específica que Fichte fornece nesta operação para uma teoria do significado, considero útil nos concentramos somente sobre alguns elementos.

5. O "como" (*Als*) como dispositivo semântico

25 Por meio da cisão das duas esferas, a do ser e a do fenômeno, na qual pode-se diferenciar o fenômeno originário e o fenômeno do fenômeno, Fichte dá apenas um primeiro passo para esclarecer a significação, sendo que ele coloca o exercício da predicação no âmbito do fenômeno do fenômeno. Deste modo, no entanto, ainda não se disse nada sobre as condições mais próximas que permitem o exercício da própria significação, ou seja, não se fala nada sobre *como* a predicação tem que exercer a si mesma. È preciso, portanto, refletir sobre um aspecto que ainda não foi desenvolvido de uma maneira aprofundada, que diz respeito a como o fenômeno se manifesta. Vimos que no enunciado do tipo F(*a*) (*x*) (F(*x*) *x* = *a*) no qual algo de existente *x* predica-se um determinado F, trata-se de reconhecer algo *como* uma certa coisa *a.* O que è característico do âmbito do *fenômeno do fenômeno* é, então, a possibilidade de realizar esta operação, baseada sobre o *como*, o *enquanto*, *als* em alemão. Para esclarecer a modalidade de manifestação do fenômeno é preciso descrever nas suas condições de possibilidade o *como*, que representa o instrumento fundamental para o aparecer do fenômeno. Em outras palavras: o fenômeno em seu aparecer sempre fica determinado por um *como*, este é um *algo* que genérico que, quando reconhecido, o é sempre como *uma coisa determinada*.[21] Então, cada vez que a manifestação do fenômeno se realiza, essa

realização pode ser traduzida num enunciado existencial, que individua um objeto como constituído para uma qualidade especifica. A possibilidade de introduzir o quantificador existencial, sobre o qual se baseia a lógica predicativa que registra e institui o aparecer do fenômeno, pressupõe o operar do *como* no qual se pode reconhecer a autêntica estrutura de manifestação, ou a maneira de aparecer, do mundo: o fenômeno aparece a si mesmo na forma do *como*, e este fato é expresso por um enunciado existencial que realiza a aparição dele.

26 Mas uma vez identificado no *como* o dispositivo que guia concretamente à manifestação do fenômeno, fica ainda aberta a questão sobre realização dele. Para respondê-la, Fichte realiza um raciocínio tipicamente reflexivo. De resto, estamos buscando uma exposição das modalidades graças às quais o fenômeno do fenômeno se manifesta. Além disso, nós, como sujeitos pensantes, já estávamos implicitamente envolvidos na pesquisa desenvolvida até agora, pois para deduzir as formas do saber a partir da assunção do conceito de ser formulou-se a exigência de «não ir até o fundo». Isso significa que o exercício de nossa reflexão já teria que ser, pelo menos relativamente a sua possibilidade, levado em conta no raciocínio, e agora é o momento de tomá-lo em consideração explicitamente, isto é, no modo da sua expressão atual, revelando através disso a lógica que o guiou.

5.1. A normatividade do "*deve*" (*Soll*) como condição da legalidade do "*como*"

27 Percorrendo novamente o raciocínio que levou à identificação do fenômeno como manifestação do ser que aparece a si mesma, descobrimos que aquilo que permitiu a identificação foi a imposição, à qual nosso pensamento se submeteu espontaneamente, de confiar constantemente no conteúdo do conceito do ser apresentado no inicio. As etapas do raciocínio foram as seguintes: 1) se o ser *deve* (*soll*) ser tal de modo a conter tudo em si mesmo, logo seu conceito tem de ser necessariamente (*muss*) fenômeno; 2) se o fenômeno *deve* (*soll*) ser o autêntico fenômeno do ser, logo nele tem de ser dada necessariamente (*muss*) uma faculdade de aparecer a si mesmo. Apenas neste ponto Fichte chega a introduzir o *Als* como a estrutura que o fenômeno tem de assumir para se manifestar, pois sua identificação depende dos passos 1) e 2), ambos guiadas por um *Soll*, o que em alemão exprime um *dever* de gênero *moral*. Estou empregando a expressão dever moral na forma mais geral possível para estabelecer uma referência com uma norma assumida livremente, uma lei da liberdade que vale apenas quando quem age com liberdade fica submetido espontaneamente a ela. Pode-se, além disso, observar que nas duas passagens, a partir da assunção de um dever moral, isto é, livre, chega-se à consequência de um dever necessário, o qual, contudo, é fundado apenas sobre a normatividade da premissa.

28 A importância deste aspecto não deve ser subestimada. Ele implica que uma norma da liberdade precede o reconhecimento do vínculo factual como a sua condição. Então é a pretensão de individuar *algo*, de nomeá-lo e de caracterizá-lo *como algo* outro que vale como princípio da normatividade (no sentido mais amplo possível) que fica destacado pela formulação de um enunciado que tem significado. Afinal, a conexão que um individuo estabelece entre uma certa palavra e um certo objeto, coincidente com a atribuição a este objeto de uma característica particular através de um enunciado do tipo Fa, tem um específico valor normativo. Quem a institui considera, de fato, essa

operação, não somente como replicável em si, mas ao mesmo tempo como comunicável a um outro individuo, pelo qual se pretenderá ser compreendido e repetido, pretendendo que este realize o mesmo processo de delimitação da própria liberdade. É exatamente nisso que consiste a função do enunciado, do qual essa operação não pode ser separada, caso se queira considerá-la realizada a bom termo. Alguém poderia, claro, não entender o enunciado, considerá-lo falso e refutar a lei que o determinou, ou corrigi-la a partir de uma outra lei particular; mas em ambos os casos ele terá pelo menos assentido em se submeter à assunção do *Soll*, isto é, à exigência de que um significado do enunciado tenha de se dar, a partir da qual se poderá concluir também que ele não tem significado nenhum e seja então substituído por um outro dotado de significado. A capacidade de assumir a normatividade expressa no *Soll* coincide com o acesso ao espaço publico da comunicação e, antes disso, a possibilidade de ter algo para comunicar, isto é, a capacidade de formular um enunciado significativo.

29 As leis necessárias segundo as quais o fenômeno manifesta a si mesmo são então passíveis de serem reconhecidas e descritas apenas conforme a posição livre de que o fenômeno deve ser *em geral* submetido a uma lei, assunção esta que não obriga nada e ninguém a formular em um modo necessário – como a despeito disso o ceticismo não cessa de mostrar – , mas que é expressão pura da liberdade da faculdade do fenômeno de vincular a si mesmo, e, portanto, de ser vinculado, a uma lei para chegar a uma expressão qualquer. E embora os vínculos a que o fenômeno está subordinado para que possa se manifestar em uma forma determinada, uma vez instituídos e expressos por um enunciado aceito como verdadeiro, vigorem como necessários, a possibilidade de seu reconhecimento sempre fica submetida a uma admissão preliminar de uma vinculabilidade à qual o sujeito obrigou espontaneamente a si mesmo, a fim de deixar o fenômeno se manifestar. Descobrimos assim que o *como*, isto é, o dispositivo que determina o dar-se do fenômeno para o fenômeno – na verdade é posto em obra somente pelo *dever moral*.

30 Se então o espaço semântico é entendido como o âmbito no qual se desenvolvem enunciados cuja forma elementar é a da predicação da existência de um objeto graças à fixação de um predicado específico através do *como*, agora pode-se acrescentar que ele pode desempenhar verdadeiramente seu papel somente de modo subordinado a um *dever* a ser assumido. E isso corresponde a dizer que a condição para poder reconhecer um significado particular é que, em primeiro lugar, se introduza a pretensão que possa dar-se em geral um significado qualquer, que a liberdade absoluta do manifestável seja fixada por uma lei assumida de modo livre. No *como* e no *dever* valem, de acordo com Fichte, duas condições imprescindíveis para o dar-se do significado, sendo que a primeira depende estritamente da segunda para poder funcionar: se algo *deve* ter possibilidade de aparecer num campo semântico, irá aparecer necessariamente *como* algo determinado; mas, ao contrario, para que algo de determinado apareça e o ser do fenômeno se manifeste por sua vez em um fenômeno, a faculdade livre do fenômeno não pode se eximir da assunção de um significado, isto é, da limitação da própria liberdade submetendo-se a um *dever* como lei da significação.

31 Reencontramos aqui talvez o elemento mais característico da gnosiologia fichtiana desde a sua origem, ou seja, a fundação prática da filosofia (teórica). Trata-se da contribuição especifica que Fichte, já no *Fundamento de toda a doutrina da ciência* de 1794-95, forneceu para ultrapassar a separação kantiana entre os dois âmbitos de exercício da razão, o teórico e o prático. Justamente este elemento foi o que Hegel

chamou de má infinitude, uma vez que no *Soll* exprime-se a forma que o infinito toma no finito, mas junto a isso lhe imprime uma alteridade inconciliável. Na doutrina da ciência de 1811, Fichte reafirma que a liberdade do fenômeno age exclusivamente no finito, segundo um processo de reativação infinita da sua faculdade de aparecer a si mesmo que, constrangida por um vínculo de natureza moral, gera a cada vez expressões dotadas de significado como encarnações de uma legislação que opera localmente.

32 Reformulado nesta forma e para explicar o instaurar-se do significado, nos parece que esta análise fichtiana contribui positivamente para explicitar uma importante condição assumida implicitamente pela semântica: o fato de que o significado se oferece apenas a partir de uma autodeterminação preliminar e livre da nossa liberdade, a qual consiste na simples pretensão de que deva haver um significado.

5.2. O *Als* da cisão e o *Kann* dos fatos

33 Ao apresentar a relação entre o *Soll* e o *Als* como articulação do espaço semântico – que para Fichte assume um imediato valor ontológico, uma vez que no interior dela se individua o que existe como conhecível e, portanto, automaticamente como objeto do discurso – omitimos a exposição da dedução de um elemento importante: o instrumento através do qual a faculdade livre do fenômeno, submetida livremente à lei geral da autodeterminação, vem a se fixar de fato. Entretanto, falou-se da sua fixação através do *como*, resultado cognitivo da autolimitação imposta pela lei expressa no *dever*, mas com isso certamente não se esclareceu por que o fenômeno adquire a cada vez um certo aspecto e não um aspecto diverso, isto é, por que ele se determina como uma certa coisa ao invés de uma infinidade de outras coisas.

34 Para esclarecer isso, é preciso um rápido aprofundamento na estrutura do *Als* que, na sua relação com o *Soll*, se revelará ainda mais produtivo do que aquilo que foi apresentando até agora. Até o momento, ele foi visto na sua função de fixar a aparição do fenômeno sob o aspecto determinado de um *algo*, portanto como dispositivo de diferenciação entre as manifestações do fenômeno. Mas o *Als* também desempenha um segundo papel e, mais precisamente, uma função mais importante: aquela de marcar uma cisão também sobre o corpo da manifestação singular do fenômeno. De fato, esta manifestação se dá imediatamente de dois modos, que podem ser definidos genericamente como o seu conteúdo e a sua forma, os quais, além de cooperar para nos dar o fenômeno na sua objetividade, podem ser também observados enquanto tais: "o primeiro *como* esquema, o segundo como ser para este esquema"[22]

35 Isso esclarece o fato de que, no fenômeno do fenômeno, o seu dar-se *objetivo*, aquilo que ele *é* e, portanto, passível de ser considerado no seu conteúdo, vem a nós imediatamente distinguido pelo modo no qual tal conteúdo *aparece* para nós, aquilo que Fichte define como o seu *esquema como esquema* – acrescentando que com tal distinção ele indica também aquela que, na terminologia kantiana, era feita entre *intuição* e *conceito*. Com a importante diferença que, indicada nos termos kantianos, tal distinção assume um caráter expressamente subjetivo, como reflexo das faculdades cognitivas do sujeito, tradicionalmente distintas em inferiores e superiores; enquanto para Fichte a cisão entre *ser* e *esquema* do fenômeno é imprescindível para o modo de ser do fenômeno, que é precisamente aquele de aparecer em uma modalidade imediatamente dúplice, *como* ser e *como* esquema. Portanto, no caso da nossa consciência, enquanto

faculdade de apreender o fenômeno nesta dupla maneira, na intuição e no conceito, ela será antes repensada enquanto dispositivo complexo do dar-se dúplice do fenômeno – e consiste justamente nisso aquela parte importantíssima da doutrina da ciência que não interessa examinar aqui detalhadamente.

36 Importa-nos, ao invés disso, retomar os termos com os quais Fichte descreve os dois aspectos da cisão do fenômeno contextualmente no seu manifesta-se como surgimento espontâneo, porque com estes tocamos novamente de perto a questão do significado. Na cisão do fenômeno em ser esquemático e esquema enquanto esquema se exprime a condição da duplicação do mundo em objetivos e sua descrição conceitual, que é apresentada por Fichte como um dado inteiramente originário e consubstancial à automanifestação do fenômeno:

> O fenômeno, segundo a sua constituição, é absolutamente determinado de modo originário: o esquema aparece *como* tal: *talvez* aprendam o fenômeno, ou o eu, gradualmente por tentativas de distinguir um esquema da coisa mesma? Isso resultaria em uma explicação em círculo. [...] No momento em que há o fenômeno, há esta distinção [...]. O ser enquanto tal aparece em oposição ao esquema: há, pode-se dizer, um conceito do ser. Ele é aprendido, surge gradualmente por abstração? Não, no momento em que há o fenômeno, há também o ser, uma vez que ele é em seguida ao ser originário do fenômeno. [...] Apreender o esquema na forma do *como* [...] é chamado com razão de *pensamento*, e o ser do puro esquema puro, enquanto base do como, intuição. [23]

37 Esta cisão indicada pelo *Als* é ela mesma resultado da vigência da lei do *Soll*, e indicada na pretensão que guia constantemente o desenvolvimento da doutrina da ciência para que no fenômeno se manifeste em todo caso o ser, ou seja, Deus. Na medida em que não é possível admitir isso do ponto de vista de Deus, mas apenas a partir daquele do fenômeno, a estratégia é então verificar que o fenômeno aparece *como* tal e assim que se pode considerar como o elemento específico da manifestação de Deus aquilo que, por assim dizer, resta, subtraindo o que no fenômeno é de fato manifestação do fenômeno.

38 Deste modo, acessamos o plano da multiplicidade dos entes e significados. Em suma, trata-se de explicar de que modo se realiza a multiplicidade do existente, identificando o elemento capaz de impedir, ao menos temporariamente, a busca desencadeada pelo *Soll*. Deve dar-se, enfim, um objeto que seja passível de ser descrito através da aplicação de um quantificador existencial, ou seja, a exemplificação concreta da lei da significação em uma lei específica que determine um objeto determinado em contraste com outros, de modo que "a lei não aparece como uma, mas como dividida em si em *mais* leis": mas, finalmente, como se determinam estas últimas? O que bloqueia a criatividade, potencialmente infinita, embora submetida ao *Soll* da faculdade?

39 Para esclarecer o papel do *Soll* nesta função de condição da quantificação, podemos fazer uso de uma breve referência à contribuição fornecida por Hintikka à interpretação do quantificador existencial. Em *Logic, language games and information*,[24], ele propõe de fato reconduzir o significado dos quantificadores ao jogo linguístico do buscar-encontrar, afirmando "querer propor que tal interpretação seja uma mera clarificação e explicação da ideia que todos nós associamos aos quantificadores, embora normalmente de maneira tácita e confusa".[25] A interpretação dada por nós do *Soll* do qual nos fala Fichte permite-nos enfrentar a hipótese proposta por Hintikka de uma ponto de vista genético superior, aquele puramente transcendental de individuar a condição tácita, não do quantificador existencial, mas do mesmo *buscar* que lhe explicaria o funcionamento. É exatamente a possibilidade de buscar que é indicada com

o *Soll*, que deixa subentendido a existência de uma lei à base da qual a busca pode chegar a um bom termo, ou seja, encontrar algo exprimindo-o através da asserção de que há isto ou aquilo. Justamente isso é indicado na função do *Soll* como vinculação livre da própria liberdade à atividade específica do buscar com o fim de declarar a existência de algo dotado de determinadas características.

40 Os elementos apresentados até agora, contudo, não nos permitem assegurar nem a realização da pesquisa, nem mesmo a possibilidade mesma de que tal realização possa se dar em geral. O *Soll* define em suma o fato de que deve haver uma lei, mas não informa sobre a possibilidade real de que essa se dê e que, portanto, uma fixação concreta da faculdade possa chegar a uma resolução positiva. Em compensação, já vimos que tal realização, uma vez concluída, será expressa pelo *Als*, uma vez que a arbitrariedade da faculdade de determinar-se neste ou naquele outro modo será fixada, e que o dar-se de um determinado significado, ao menos provisoriamente, será reconhecido. Mas precisamente "de que coisa deriva esta cisão factual do *Dever* em si e único na idealidade?" A resposta que Fichte fornece introduz o último dispositivo semântico, aquele que faltava porque ainda a operação de distinguir o fenômeno nomeando-o e caracterizando-o factualmente ainda faltava, o *poder*, *Kann*:

> [Tal cisão deriva] do fato que a liberdade não pode satisfazer o *Dever* de uma vez, uma vez que estase resolve imediatamente em um determinado estado da intuição que exclui o oposto; por isso, o *Dever* se transforma, não em si, mas na sua aplicação ao fato, em um diverso. O fundamento da disjunção, então, não é o Dever, mas a inadequação do *Poder factual* [*des faktischen Kann*] nos confrontos do Dever. E somente neste sentido há também o Dever, fundamentalmente diverso da absoluta *determinação em si da liberdade*, de um *ser* do fenômeno, fechado e exaurível antes de todo esquematismo, e de uma faculdade ideal um tanto quanto fechada.[26]

41 No *Poder*, *Kann*, é portanto indicado o autêntico realizador da legislação abstrata do *Dever* expressa factualmente na lei da significação concreta que opera no *quando*. Dada a indecisão originária do espaço semântico é impossível que a amplitude de significado possível do fenômeno seja expressa de uma só vez, de modo que, ao contrário, somente alguns significados podem se realizar a cada vez.[27]

42 A intervenção do *Kann* serve como índice concreto para capturar a pesquisa que, no sentido de Hintikka, pode iniciar um enunciado existencial, e portanto encontrar realmente, individuar aquilo que é buscado. Se algo deve ser, devemos afirmar a existência de uma coisa qualquer determinando o *x* através de um enunciado do tipo $F(a)\ \boxed{F}\ (\boxed{F}x)\ (F(x)\ \boxed{F}\ x = a)$; mas então aquilo que existe não pode ser, a cada vez, qualquer coisa, aquilo que buscamos é a atribuição de existência a uma coisa determinada e, no caso particular do exemplo, a um *a* para o qual possa valer realmente a qualidade *F*.

43 Certamente, uma vez fixado o significado de um enunciado existencial, isto de início encarna uma lei rígida, à primeira vista inevitável e que veicula consigo a existência de uma infinidade de significados obrigatórios também para outros fenômenos; mas apenas aquela fixação havia sido veiculada por um *Kann*, e é portanto um ente que somente *podia*, mas não *devia* dar-se necessariamente. E se é verdade que este *poder* é suficiente para desencadear o afirmar-se real de um certo significado, devemos da mesma forma reconhecer que dizer justamente que se tratava de um mero *poder* pode bastar agora para revogá-lo em nome de um outro significado possível. Não de uma possibilidade genérica e abstrata, mas de uma outra concretamente expressa por um *Kann* diverso. É deste modo que Fichte esclarece como o mundo, enquanto espaço semântico real, é povoado progressivamente graças a um processo de realização

infinita do *Soll*. Trata-se de instâncias sucessivas que podem satisfazer a lei da liberdade indicando aquilo que somente pode ser: "Segue-se do Dever um infinito esquematizar [...]. O Dever é um, e o Poder persegue eternamente o Dever".[28]

Bibliografia

44 d'Alfonso 2001: Matteo V. d'Alfonso, Die vielfältigen Gestalten des Phaenomens in der WL 1810, in: Der transzendental-philosophische Zugang zur Wahrheit - Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 209-24

45 d'Alfonso 2005: Matteo V. d'Alfonso, Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811, Rodopi, Amsterdam-New York, 2005

46 Fichte, Schelling 1986: J.G. Fichte – F.W.J. Schelling, Carteggio e scritti polemici, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli, 1986

47 Fichte 1999: Johann Gottlieb Fichte, Dottrina della scienza. Esposizione del 1811, a cura di Gaetano Rametta, Guerini, Milano, 1999

48 Fichte 2000: Johann Gottlieb Fichte, Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804, a cura di Matteo Vincenzo d'Alfonso, Guerini, Milano, 1999

49 Frege 1892: Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", NF 100, 1892, S. 25-50

50 Furlani 2004: Simone Furlani, L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814, Guerini, Milano, 2004

51 Hintikka 1973: Jaakko Hintikka, Logic, language games and information. Kantian themes in the Philosophy of Logic, Oxfrod University Press, London, 1973.

52 Hogrebe 1974: Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Alber, Freiburg/München, 1974; tr. it. Per una semantica trascendentale, con una postfazione di Giovanni Deriu, Officina, Roma, 1977

53 Hogrebe 1977: Wolfram Hogrebe, Archäologische Bedeutungspostulate, Alber, Freiburg/München, 1977

54 Hogrebe 2012: Predicazione e Genesi. La metafisica come euristica fondamentale a partire dai Weltalter di Schelling, in: Hogrebe/Gabriel, Predicazione e Genesi – L'assoluto e il mondo, Rosenberge e Sellier, Torino, 2012

55 Ivaldo 1987: Marco Ivaldo, I principi del sapere, Bibliopolis, Napoli, 1987.

56 Lauth 1999: Reinhard Lauth, Il sistema di Fichte nelle tarde lezioni berlinesi, in Fichte 1999, pp.11-50

57 Pareyson 1976: Luigi Pareyson, Fichte. Il sistema della libertà, Mursia, Milano, 1976

58 Pareyson 1995: Luigi Pareyson, Ontologia della libertà, a cura di L. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1995

59 Rametta 1995: Gaetano Rametta, Le strutture speculative della Dottrina della scienza: il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807, Pantograf, Genova, 1995.

60 Rametta 1999: Gaetano Rametta, Introduzione, in: Fichte 1999, pp. 53-88

61 Taver 1999: Katja V. Taver. Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese, Amsterdam/Atlanta, Ga. 1999

62 Zöller 2001: Günter Zöller, Leben und Wissen: Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte, in: Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit, Hrsg. Erich Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 307-330

NOTAS

1. Hogrebe 1977. Traduzirei o termo a que se faz referência no título com a expressão *arquepostulado semântico*, esperando que o significado desta escolha se esclareça a seguir. Cf. a este respeito também Hogrebe 1974.
2. Hogrebe, 2012, p. 23-124.
3. Hogrebe, 2012, p. 78.
4. Frege 1892, S. 25–50.
5. "Aenesidemus Rezension," in: GA I,2.
6. Uma apresentação geral da filosofia de Fichte nos anos 1810-1814 está presente em Lauth 1999, Zöller 2001 e, mais extensamente, em Furlani 2004.
7. Para a interpretação do sistema de Fichte como fiel ao ponto de vista do finito, cf. Pareyson 1976; para uma extensão desta perspectiva ao Fichte em torno a 1800, indica-se Ivaldo 1987.
8. Cf. Taver 1999 e
9. Fichte, Schelling 1986, p. 150.
10. Fichte 1999, p. 117
11. Para uma interpretação desta exposição da doutrina da ciência, veja-se Rametta 1999, Furlani 2004 e, mais detalhadamente, d'Alfonso 2005.
12. Fichte 2000, p. 142
13. Fichte 1999, p. 123
14. Cf. Hogrebe 1977, pp. 174-215.
15. Seria possível encontrar neste ponto, e o indicamos apenas pontualmente, um paralelo específico com o conceito de *meontologia* introduzido por Pareyson para interpretar a concepção de Schelling exposta na *Freiheitsschrift* de 1809, cf. Pareyson 1995. Aqui, a descrição schellinghiana da relação entre Deus e o seu fundamento, a Natureza em Deus, que Deus nega para manifesta-se no mundo, é interpretada como o êxito de uma decisão divina explícita de não ser a própria Natureza, que contudo é pressuposta para poder admitir que o operar de Deus seja fruto da expressão de um movimento vivente e não puramente lógico. Para este fim, Pareyson distingue entre duas formas da negação expressas em grego com os termos *ouk* e *me*, indicando na primeira a negação lógica e na segunda aquela "moral". A "Natureza em Deus" é então ativamente negada por Deus como aquilo que não deve ser, ou seja, refutada para deixar imediatamente espaço para o existente, para o mundo como a própria manifestação no interior da qual a liberdade encontra espaço. A possibilidade de uma *ontologia* mundana coincide assim com uma *meontologia* contemporânea, o não-ser do fundamento divino em favor do ser do mundo no qual ele se manifesta.
16. Fichte 1999, p. 125
17. Pode-se apreender aqui o ponto central da disputa de Fichte com Schelling e, assim, também a razão pela qual Espinosa pode ter sido utilizado, tanto em um primeiro momento no sentido polêmico enquanto alter ego de Schelling, quanto recuperado depois como ponto positivo de início da própria especulação. O erro que Fichte imputa à *Identitätsphilosophie* e à sua tentativa de

pensar a unidade de unidade e diferença sob o modelo da relação espinosiana entre substância e atributos – apesar de sempre definido erroneamente por Fichte como acidentes – residiria no fato que, fazendo isso, o Absoluto se encontraria colocado muito embaixo, isto é, na atual terminologia fichtiana, já ao nível do *fenômeno originário*. Somente a este último poderia mesmo competir os atributos de pensamento e ser, e contudo novamente somente no seu manifestar-se como instrumento primário de tal manifestação, enquanto ao ser, que se retira ao fundo, não cabe nenhum predicado possível que contaminaria a unidade absoluta. É neste sentido que são interpretadas as palavras contidas na sua carta a Schelling de 15 de outubro de 1801: "O absoluto não seria o absoluto se existisse sob uma forma qualquer", Fichte-Schelling, 1995, p. 156. Se o espinosismo se situa em uma etapa genética muito baixa para poder pretender restituir a real plenitude do ser, ele pode em compensação valer bem como o mais alto nível genético do fenômeno do ser, e é neste sentido que ele foi apresentado aqui.

18. Fichte 1999, p. 137

19. Fichte 1999, 142

20. Fichte 1999, 143

21. Sobre a importância do *Als* na filosofia "média" de Fichte veja. Rametta 1995

22. Fichte 1999, p. 163

23. Ivi, p. 165

24. Hintikka 1973; Cf. particularmente os cap. III, *Language-games for Quantifiers*, p. 53-82 e IV, *Quantifiers , language-games and transcendental arguments* p. 98-122.

25. Ivi, p. 100.

26. Fichte 1999, 218.

27. O fenômeno não se revela então nunca integralmente, mas o faz somente em perspectiva, por sombreamentos diversos, e isso significa também deslocados de modo diverso. Podemos reconhecer como as esferas mais elementares destes sombreamentos as condições de aplicação do *Kann* imediatamente implicadas no simples manifestar-se do fenômeno, em primeiro lugar o tempo e o espaço, entendidos como o pano de fundo de possibilidade da mudança das suas determinações.

28. Fichte 1999, p. 224-225.

RESUMOS

In this paper I argue that J. G. Fichte's *Wissenschaftlehre 1811* offers a sound model for explaining the conditions of semantics. The paper begins following the suggestion of Wolfram Hogrebe who introduced the concept of *archaeological semantic postulate* to define the implicit condition for a sentence to be meaningful. I maintain that in Fichte's definition of the *phenomenon of being* we can find such a semantic postulate at a genetic higher level than the principle of contradiction indicated by Hogrebe. Moreover the WL 1811 offers an analysis of the steps through which the phenomenon displays itself – the *ability*, the *as such*, the *ought to* – that we can understand as the closest conditions for establishing a meaningful sentence.

ÍNDICE

Keywords: Doctrine of Science 1811, Semantic, Meaning

AUTOR

MATTEO VINCENZO D'ALFONSO

Università di Ferrara