

RESSENYES

CASSIRER, E., *Fichte a: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und in der Wissenschaft der neueren Zeit* (volum III), Berlín, 1907-1920 (trad. castellana a: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, volum III, Mèxic, FCE, 1957).

Cassirer afirma en el seu pròleg la constant dependència que lliga les filosofies postkantianes al plantejament de Kant, on aquelles descobreixen una limitació que intenten salvar amb desenvolupaments titllats discretament, per Cassirer, d'«unitaris». El text ressegueix la continuïtat dels conceptes, amb una sobrietat que venç l'historicisme, fent dens el contingut i àrid l'estil. En lloc d'incardinar els diferents vessants del pensament fichteà en el tot de la seva exposició, Cassirer n'obvia alguns –així, la filosofia del dret–, i en privilegia d'altres, però sempre amb un treball minuciós sobre les fonts. Això dóna lloc a una explicació ben travada i, potser, només qüestionable pel fet que fins al final no tracta a bastament el mètode de Fichte en relació al de Kant.

Segons Cassirer, Fichte hereta molt de la crítica maimoniana a la possibilitat que hi hagi una coincidència entre la matèria del coneixement i la forma. Fichte defensa tanmateix una suprema unitat d'ambdues que, si bé no podem operar del tot en el coneixement, s'esdevé en l'activitat segons el deure. Des d'aquest idealisme pràctic, la llibertat es salva, però tot casant-la amb una causalitat que hem de conduir, paral·lelament, a la necessitat de la llei moral. A aquesta certesa s'arriba per un procés sintètic –Cassirer parlarà de «dialèctica»–, pel qual reconstruïm la història pragmàtica de l'esperit humà. Aital deducció es fa en base a una intuïció intel·lectual que s'articula en tres principis –tesi, antítesi i síntesi–. Aquests, que es formularien diferentment al llarg de l'obra fichteana, subsumeixen la progressiva ordenació del jo en relació a la resta del món. El jo, amb la imaginació –una capacitat de formació propera a la construcció geomètrica–, i obeïnt a un impuls infinit, va assumint la realitat, tot actuant-hi.

Aquest cos de pensament es sacseja amb l'acusació d'ateïsmes, arran de la qual Déu es presenta com l'expressió de l'ordre moral teleològic: ens hi hem de relacionar, per tant, no pas determinant-lo amb predicats, sinó amb la nostra conducta moral. A continuació, Cassirer treballa la vinculació entre «ésser» i «saber» segons les últimes versions de la WL, on Fichte posa l'origen de tot el saber en l'ésser pur. El dogmatisme s'ha superat fins al punt d'emprar el seu mateix llenguatge dins d'un nou context filosòfic. Fichte contradia així qui l'acusava de mantenir-se en la pura

reflexió; per exemple, Schelling, qui tergiversava la WL en arrelar el jo fichteà en l'empíric. La WL ensenya, però, com el saber manifesta la vida, essent-ne la concreció en les individualitats un resultat derivat. Aquesta imatge de la vida absoluta –el saber– esdevé la imatge de Déu.

Cassirer descriu també el concepte fichteà de llibertat: el jo fa ús de sa llibertat delimitant l'activitat infinita en l'acte que opera segons el manament categòric de la raó. Però, així com Kant buscarà en el bell un nou camí per a la síntesi de natura i llibertat –a saber, el substrat intel·ligible de la realitat–, Fichte no es conforma ni amb una visió estètica ni amb una d'ètica sinó que lloa la religiosa. L'absolut ja no és el deure –puix la llei moral intueix un principi superior a ella–, sinó el diví mateix, l'essència del qual és saber, ciència... Cassirer vincula aquest ideal de panunitat al neoplatonisme i també a l'*Identitätssystem* de Schelling. [M. Nébot].

ERDMANN, J.E., *Die Wissenschaftslehre und ihre Ausläufer a: Grundriß der Geschichte der Philosophie* (volum II: *Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus*), Berlín, 1865 (reeditat a Hamburg, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, 1975).

Erdmann subratlla el valor dels escrits pòstums de Fichte publicats el 1834 pel fill, i reinterpreta des d'aquí la totalitat del seu pensament com a una filosofia que culmina en l'absolut, enfront de l'abast més limitat del projecte de la primera època. Segons això, el primer objecte de la filosofia per a Fichte és el saber mateix –no pas la vida pràctica ni el subjecte cognoscent, sobre els quals s'enlaira; encara menys la cosa en si–.

La doctrina d'aquest saber es desplega en tres postulats que Erdmann ofereix en forma de tesi, antítesi i síntesi, però sense emprar en cap moment la paraula «dialèctica». Pel primer principi cal que l'espectador s'adoni de posar-se ell mateix en el seu acte de pensar, d'on s'obté la llei de la identitat i la categoria de la realitat –el jo mateix, com a objecte, només té realitat si el jo, subjecte, es posa–. Amb el segon principi, l'actuar mateix esdevé la matèria per a una forma, que ha de vèncer la resistència que el jo es posa; se'n deduirà la categoria de la negació. El tercer postulat estableix la identitat de la consciència en la limitació (determinació) parcial dels dos primers principis, a partir dels quals extraïem les categories de quantitat. Ara es desprenen dos teoremes que responen a com la raó (el jo) estatueix l'objecte i de quina manera s'atribueix causalitat.

Erdmann apunta que així Fichte supera el realisme i l'idealisme substantiu: l'activitat del jo uneix la possibilitat que les representacions del jo es concebin com a efectes de les coses i alhora que les assumeixi com a resultat de la seva pròpia acció. És la imaginació productora la que, prèvia a tota consciència, dedueix la representació en una història pragmàtica de la intel·ligència. El fet que el jo vagi posant el seu posar (l'objecte) arrenca amb el sentiment (*Gefühl*), descobrint-hi la recíproca dependència d'unes sensacions al costat d'altres –és a dir, l'espai– i llur dependència successiva –el temps–. Aquest mirar cap enfora es depura en l'enteniment, on la matèria encara caòtica es fixa en lleis que permeten el coneixement. Reflexionant sobre allò aconseguit podem prendre consciència de la nostra capacitat d'abstreure. Per saber-se causalitat, el jo ha de construir objectes a fi de destruir-los: així es defineix un idealisme pràctic.

Mostrant el rerafons spinozià, Erdmann ens descriu a continuació com l'infinit subjecte-objecte ha d'existir en una varietat de jos com la substància en els seus modes. Cadascun d'aquests modes posseeix una esfera de llibertat, dins la qual el cos –artífex dels canvis en el món exterior– esdevé subjecte de dret. L'estat de dret s'institucionalitza i sanciona en l'estat sobirà, mà que coacciona per protegir i garantir la propietat. Però el dret depèn de condicions empíriques, a diferència de la moral –amb validesa incondicionada–. En tractar-la, Erdmann exposa primer les tres parts de la *Sittenlehre* –deducció del principi de moralitat, la realitat del principi de moralitat i el sistema de les obligacions–. Aclareix després la naturalesa de l'impuls moral, pel qual s'arriba a l'autoconsciència, en tant que el jo determina així la seva llibertat. Fichte ho explicita en la història de la consciència moral, que Erdmann ressegueix. En qualsevol cas, serà l'absolut que s'haurà de viure com a fi últim del comportament moral, com l'ordre moral dels successos que tendeix a la progressiva realització de la humanitat. [M. Nebot].

FISCHER, K., *Fichte und seine Vorgänger a: Geschichte der neuern Philosophie* (vol. V), Heidelberg, 1869 (vol. VI en la nova reimpressió a Liechtenstein, Klaus Reprint, 1973).

El primer llibre és un repàs del context de discussió generat pel projecte crític kantianista. És propi de la manera de procedir de Fischer posar en relleu els punts cabdals que permetran una comprensió del perquè apareix la WL, punts que centra gairebé exclusivament entorn al problema de la cosa en si. Pel que fa a Reinhold, si d'una banda destaca la necessitat del principi únic per al desenvolupament sistemàtic de la crítica de la raó –alhora de la teòrica i de la pràctica–, d'altra queda atrapat encara en una mala interpretació del que s'ha d'entendre per cosa en si. I, en efecte, les principals objeccions del nou *Enesidem* de Schultze fan referència a la cosa en si entesa com a causa real de la nostra sensibilitat, exterior a la consciència, i condueixen el criticisme vers l'escepticisme.

Per a Maimon és la cosa en si el concepte d'un impossible, un no pensable i, per tant, contradictori. Si Reinhold posava el primer principi en el concepte de representació, Maimon el posa en la dualitat conscient-inconscient inherent a la consciència: d'aquesta manera pot entendre la cosa en si com el diferencial de la consciència, del progrés *ad infinitum* de conscienciació d'allò que és inconscient. La dificultat a superar seria encara que, malgrat tot, Maimon segueix concebut la cosa en si com a causa. La solució al problema escèptic haurà de passar, doncs, per la unitat del principi assenyalada per Reinhold, que assegurarà la sistematicitat del discurs, i per la impossibilitat de la cosa en si com a causa incognoscible del coneixement.

Finalment Jacobi defineix el criticisme kantianista com a idealisme pur i, tement que això porti al nihilisme, hi oposa un realisme basat en la creença immediata de la realitat del món, una creença en la cosa en si no racional –a diferència del *Glaube* kantianista–. Jacobi marca la direcció de tota filosofia crítica posterior i alhora n'és l'adversari, afirma Fischer.

El segon llibre comença descrivint la vida de Fichte, per passar després a les primeres obres: *L'assaig d'una crítica de tota revelació* i els escrits

entorn de la revolució francesa. En el primer text, a partir d'una teoria sobre la voluntat, vol respondre Fichte a la pregunta per la possibilitat de la revelació divina en els éssers humans. La necessitat d'aquesta creença parteix de la diferència entre dos tipus de caràcters: aquells dirigits en llurs accions només per la llei moral i aquells inclinats a les passions. Són els darrers els qui necessiten de la creença en una revelació divina per obeir la llei moral. En els escrits sobre la revolució, Fischer destaca la distinció fichteana entre drets inalienables i drets alienables de l'individu, essent aquests darrers aquells que en el pacte originari passen a l'estat i determinen així el seu àmbit de sobirania.

El llibre tercer està consagrat a la WL-94. Fischer comença per referir-se a l'escrit preparatori on Fichte tractà la pròpia possibilitat de la WL, *Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència*. Aquí retrobem el tema de la unitat del principi: un sol principi absolut (infontamentat) i primer, del qual derivaran en darrer terme els principis de totes les ciències. En les dues introduccions de 1797 a la WL troba Fischer valuoses claus interpretatives del text: un cop clar el concepte de «doctrina de la ciència», caldrà triar entre l'idealisme i el dogmatisme, entre partir de la cosa o de la intel·ligència. Si bé tots dos punts de vista són perfectament consistents, no són igual de valuosos especulativament. Si partim de la cosa mai no arribarem a trobar l'origen de la intel·ligència, car la causalitat és en l'ordre natural sempre lineal, mentre la intel·ligència exigeix la corba que caracteritza la reflexió. A la inversa, però, s'explica també l'origen de la cosa, i així la totalitat del saber.

Finalment entra Fischer a la *Grundlage* de la WL. El primer principi és el jo com a «activitat en acció» al qual s'arriba a partir de l'anàlisi de les condicions de possibilitat de la certesa d'un enunciat com $A=A$. No destaca, però, Fischer, la intencionalitat clarament fonamentadora que té aquest text respecte a aquella ciència (la lògica) que tota fonamentació semblava suposar i que constituïa una de les objeccions a l'intent de Reinhold. Si que mostra encertadament, en canvi, que el primer principi no és tant un axioma com una «invitació a actuar», un acte de llibertat com a punt de partida de la filosofia. Un cop presa la decisió, es tractarà de seguir les accions necessàries que es derivaran del primer principi. A partir de la contraposició s'arriba al no-jo, posat dins del jo; d'aquí es deduirà el vessant teòric, i un cop fet això, es passa al vessant pràctic, on el jo és actiu davant el no-jo. Sorgeix aquí una teoria dels impulsos necessaris, al final de la qual trobem l'impuls moral.

Un repàs a les implicacions formatives que, per a artistes i erudits, té la WL i a la filosofia de la religió clou el llibre tercer. El quart i darrer s'ocupa de les noves exposicions de la WL i escrits que en depenen, especialment *La destinació de l'home* i els *Discursos a la nació alemanya*. Fischer subratlla especialment la unitat de fons que manté la WL-1810 amb les anteriors: si bé ara el principi de la consciència està abans de tota reflexió i és independent d'aquesta –per tant, és «ésser»–, aquesta és l'única manera de seguir fonamentant la pròpia reflexió sense que es perdi en un retrocés infinit. Aquest principi únic és Déu, identitat de subjecte i objecte, previ a les contraposicions de la reflexió. [R. Coletas]

GUEROULT, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science* (2 volums), Publications de l'Université de Strasbourg, 1930.

Gueroult dedica les primeres cent cinquanta pàgines, gairebé la meitat del primer volum, a il·lustrar molt detalladament com les discussions filosòfiques contemporànies preparen l'emergència del pensament fichteà. Leibniz llega als idealistes el concepte monadològic del jo, la rehabilitació filosòfica de la categoria de «finalitat» i la idea d'un dinamisme genètic. Lessing i Herder reformulen críticament el leibnizianisme en el marc de la filosofia de la història. Spinoza creu poder pensar geomètricament la unitat alhora que problematitza la llibertat humana, situació que desesperarà Fichte. A més, Jacobi sosté provocativament que spinozisme és ateisme, consideració que el conduirà a establir la incompatibilitat entre filosofia i fe. Però la KpV de Kant dissol aquest *entweder/oder*, demostrant la possibilitat de la llibertat. Tanmateix, Reinhold escomet la deducció de la filosofia kantiana a partir d'un únic principi. Per bé que molt apreciada, aquesta perspectiva unificadora rebrà les crítiques d'alguns restauradors del leibnizianisme (Maïmon, Heydenreich, Schwab i Flatt) i de Schulze, disposat a reconsiderar l'escepticisme.

Aquesta és la tradició filosòfica que l'esforç especulatiu de Fichte assimila. Però, com es desenvolupa aquest esforç? És el pensament del nostre filòsof un producte rígid i invariable? O s'hi poden apreciar diferents moments evolutius? Gueroult pretén mostrar que la WL-94 és el «primer moment» d'una maduració intel·lectual «dinàmica», presidida per la dialèctica entre dogmatisme (absolut transcendent) i idealisme (absolut immanent).

Hom pot trobar una presentació directa d'aquest dilema al § III del capítol II (*Valeur de l'intuition intellectuelle*), on el nostre autor analitza dos problemes relacionats amb la intuïció intel·lectual, a saber: (A) són els fets de la consciència dels quals «depèn» la descoberta de la *Tathandlung* il·lusoris? i (B) com pot aquella intuïció –considerada una abstracció– explicar la realitat? L'anàlisi d'(A), creu Gueroult, permet afirmar que tampoc la *Tathandlung* és aliena a la facticitat (pp. 207-208), conclusió que enterboleix la capacitat fonamentadora del § I de la WL. De la mà del desenvolupament de (B), però, Gueroult arriba al dilema bàsic (pp. 200-211): o bé (C) l'absolut se situa més enllà de la reflexió i només ell és *für sich* o bé (D) fem de la reflexió l'absolut, en detriment de qualsevol altre principi aliè i exterior a la consciència. No obstant això, (C) i (D) presenten sengles dificultats. Si acceptem (C), llavors tant la consciència representant com l'absolut representat són il·lusoris. En conseqüència, (C) ens aboca al nihilisme. Però si defensem (D), reforcem el protagonisme ontològic de la consciència a la vegada que reduïm a il·lusió tot allò que li és exterior, la qual cosa també ens acosta a les posicions nihilistes. Doncs bé, Gueroult estableix que (D) –malgrat l'inconvenient assenyalat– constitueix el «primer moment» abans mencionat. La formulació diu: «de sacrifice du Moi absolu au Moi pratique». El fet d'haver de satisfer ensems les exigències genètiques i pràctiques explica aquest «sacrifici». D'aquesta manera, el jo pràctic s'erigeix en el primer principi «dinàmic» del qual depèn la construcció d'un sistema rigorosament deductiu però articulat en funció del deure, és a dir, a l'ombra de Kant. Ara bé, la necessitat d'agermanar els interessos teòrics i pràctics en el si d'aquest jo pràctic o, si es vol, la voluntat de filosofar des de la llibertat, l'aïlla i l'invalida per a donar raó de la comunitat d'éssers lliures necessària en l'elaboració d'un

sistema del dret que en reguli les interaccions (caps. V i VI). Dit d'una altra manera: si ens decidim per (D) i unim inextricablement jo pràctic i absolut, llavors correm el perill de no poder deduir l'exterioritat (pp. 210-211).

Guéroutl estableix la hipòtesi interpretativa del «sacrifici» d'acord amb l'examen del § III de la WL, ja que d'ell depèn el desenvolupament del cos doctrinal de la deducció. En efecte, aquest § III inclou un tractament de la categoria de «divisibilitat» (*Teilbarkeit*) solidari d'una representació del jo com a fonament «actual» de totes les realitats possibles (p. 260). Al principi, doncs, era el jo absolut. Ara bé, una consideració més detallada d'aquesta categoria (p. 261) en revela el potencial dinàmic i conciliador, o sia, la seva capacitat per a connectar dialècticament els §§ I i II. Però aquesta connexió no ho és «en acte», la qual cosa exigeix convertir el jo absolut («substrat immobile actuel») en jo pràctic («doi de réalisation»). Així, decidint-se per un fonament «ideal», Fichte evita la cosificació dogmàtica de l'absolut (Spinoza), garantint-ne l'essencial: l'autoconsciència. *Entwicklung, Streben, Sehnen, Werden*, etc. són les categories (romàntiques) d'acord amb les quals el nostre filòsof «sacrifica» la possessió immediata de l'infinit: caldrà conquerir-lo asimptòticament. «*Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmels*».

Així les coses, el «sacrifici» descrit no contradia l'ascendència kantiana de Fichte, ans el contrari, possibilita l'esforç pràctic a què es veu obligat l'ésser racional finit si vol ser moral. I aquest esforç persevera gràcies al fet que l'absolut és «en nosaltres», és a dir, no hem d'atansar-nos-hi com si fos quelcom exterior i inabastable, degradant-nos com la consciència malaurada de la *Fenomenologia de l'Esperit*. Només cal obeir-lo incondicionalment. Però aquesta obediència no resulta fàcil, ja que la llei moral (infinit) s'oposa a la nostra condició d'éssers dotats de sensibilitat (finit). Per tant, l'absolut del «sacrifici» no és tant l'infinit moral *tout court*, com la contradicció entre aquest i les necessitats sensibles. Aquesta contradicció és la verdadera condició de possibilitat del *Werden* de la qual hem parlat abans.

Nogensmenys, la interpretació de Gueroult (pp. 270-271) s'adiu molt bé amb la crítica fichteana de Spinoza. En efecte, en els §§ I i III de la WL-94 Fichte recrimina a l'holandès «le mépris de la praticité du Moi», circumstància que allunya el jo de l'absolut i el redueix a «mode» contingent i determinat. A més, emplaçant l'absolut fora de la consciència del jo, Spinoza no podrà explicar l'origen de la idea d'infinit (p. 266), vell problema cartesiana, i invertirà el caràcter formal de la distinció observada per Fichte entre el jo transcendental (absolut) i el jo empíric: la diferència entre incondicionat i condicionat ho és *de re*. També Hegel, creu Gueroult, s'acosta a la seva lectura (p. 269), alhora que veu en l'esforç (*Streben*) la síntesi suprema pròpia del jo pràctic, «mélange de finité et d'infinité». En aquest sentit, l'autor agermana l'aforisme de Lessing –assumit per Fichte– sobre la llibertat abans citat amb un text de la *Geschichte der Philosophie* de Hegel que, en la meua opinió, expressa molt bé la idea del sacrifici del jo absolut: «*Sehnen ist das Göttliche*».

Fins aquí, doncs, el «primer moment» de la WL. Significa això que el nostre autor fragmenta l'evolució filosòfica de Fichte? Sí, però hi observa una solució de continuïtat. Així, del «segon moment» (1801) Gueroult arriba a dir que és una *contre-épreuve* del sistema, per mitjà de la qual po-

drem elevar-nos del fonament «ideal» al fonament «real». De la unió «dinàmica» amb Déu a la unió «actual».

El segon volum comença mostrant la influència de Jacobi (cap. I, § A) i de Schelling (cap. I, § B) en el desenvolupament de la WL. En efecte, tots dos filòsofs esperen de Fichte la difícil conciliació dels interessos genéticoespeculatiu i els pràctics, però el critiquen per haver sacrificat aquests últims pels primers (Jacobi) o viceversa (Schelling). En realitat, Gueroult fa de les reaccions de Fichte contra les posicions schellingianes una de les principals raons de l'evolució del seu pensament. Tanmateix, els progressos de la WL no són conseqüència només de l'esforç de Fichte per refutar Schelling (p. 30) –val a dir, per pensar d'una altra manera un absolut «actual» més enllà del jo finit (p. 80 i ss.), l'autoconsciència del qual havia estat erigida en fonament el 1794–.

Segons Gueroult, Fichte s'adonaria que el «subjectivisme absolut» del primer moment no pot fonamentar el sistema del dret perquè no permet deduir correctament l'exterioritat (p. 82). Aquest «segon moment» de la WL, doncs, menysté la idea directriu del primer, a saber: preservar el jo del realisme spinozista (*ibid.*). En aquest sentit, el 1801 Fichte refà l'ontologia del seu sistema, concedint a allò objectiu –reduït a no-jo o força estrangera al jo el 1794– un major protagonisme ontològic («c'est une revanche de l'extériorité», p. 161). Així les coses, la crítica a Spinoza d'aquell primer moment val *mutatis mutandis*, per al «segon» que ara ens ocupa (p. 94). A més, el jo d'aquest segon moment és més «dialèctic» que el del primer, la qual cosa permet anticipar quelcom més general sobre el conjunt de l'evolució de la WL: l'interès pràctic cedeix progressivament a l'interès especulatiu, fenomen que Gueroult interpreta (p. 181 i ss.) com un acostament a la filosofia hegeliana. Per què? Respondrem aquesta pregunta comentant el «tercer moment» de la WL, caracteritzat per una «voluntat de síntesi» tal que Gueroult proposa desmarcar «aquest» Fichte de la inicial metodologia analítica heretada de Kant (p. 202). Gueroult veu (p. 187) en l'absolut («la Vie éternelle») d'aquest darrer moment evolutiu la superació del dualisme dels dos moments anteriors. Dit d'una altra manera: la WL-1804 és la més especulativa –llegiu hegeliana– perquè no és essencialment dicotòmica, i l'absolut que s'hi descriu –o sia, ella mateixa– recorda l'esperit hegelian (p. 154-160). Aquesta conclusió no ens ha de fer pensar, però, que el darrer Fichte és Hegel (p. 235), i en aquest sentit cal no oblidar l'objecció recurrent de l'autor de la *Fenomenologia de l'Esperit* a la WL: «avoir laissé à la science une fonction purement formelle et explicative» (p. 224).

Tanmateix, Gueroult observa (p. 144) que el 1804 Fichte atorga més importància –epistemològicament parlant– al punt de vista religiós (*L'exhortació a la vida benaurada o doctrina de la religió*, 1806), circumstància que redunda en l'acostament a Hegel ja assenyalat i l'allunya de Spinoza (*Tractat teologicopolític*). Recupera Fichte, doncs, l'antispinozisme declarat del primer moment? Més aviat no, ja que la WL-1804 –com l'*Ètica*– assumeix una funció redemptora impròpia als ulls del kantisme juvenil del nostre filòsof (p. 189). És a dir, el «tercer Fichte» restableix la identitat spinozista –i clàssica– de *science* i *sagesse*, alhora que concep la unió intel·lectual amb la vida eterna –*amor Dei intellectualis*– com a causa de la nostra beatitud.

Per tant, Gueroult descriu l'evolució de la WL d'acord amb el següent esquema: «idealisme = antispinozisme» *versus* «spinozisme = dogmatisme». Vist així, són les raons de l'itinerari intel·lectual de Fichte (1794, 1801, 1804) fonamentalment «extrínseques», és a dir, antischellingianes o antispinozistes? Sí i no, ja que Fichte sempre pensa *qua* filòsof transcendental (no), però el «príncep de genèsi» (Spinoza) que tracta d'aplicar «sans défaillance» el projecta vers la natura (sí): «Cette genèse paraît, au cours de son extension, s'inspirer toujours du même souci: nier la chose en soi. C'est là un des traits essentiels de ce cadre immobile à l'intérieur duquel se déroule l'évolution» (p. 188). [J. Inglada].

GUEROULT, M.; *Études sur Fichte*, París, Aubert-Montaigne, 1974.

Gueroult reuneix aquí vuit articles que, tot i correspondre a diferents etapes de la seva trajectòria intel·lectual, mantenen una continuïtat interpretativa en el tractament de la filosofia fichteana. Fichte sempre apareix com un racionalista que afirma la llibertat universal i que creu en el progrés de l'esperit humà, talment com un humanista revolucionari que defensa la difusió de la ciència i de la cultura a la recerca d'una comunitat humana universal espiritualment unida en la llibertat i en l'amor a Déu.

En el primer article, *La «Wissenschaftslehre» com a sistema necessari de la llibertat*, Gueroult presenta Fichte com un predicador de la llibertat universal teòrica (acció espiritual) i pràctica (acció política i moral). Fichte afirma necessàriament la llibertat a través d'un jo que es posa lliurement per ell mateix i de manera tal que aquesta acció determina el seu ésser. La WL no serà cap altra cosa que l'acte lliure d'elevat a la consciència explícita la sèrie de les accions necessàries de l'esperit, i la llibertat serà allò incondicionat o primer principi que posa aquestes mateixes accions. Ara bé, el sistema d'accions necessàries que realitza el jo és també un procés contingent que té com a altra condició el no-jo. La WL dedueix totes les accions necessàries del procés, però no pot determinar les accions lliures possibles que hauran de ser determinades per les ciències particulars. Les accions necessàries deduïdes per la WL són accions morals, escollides per deure, que impliquen un esforç del jo universal per a assolir l'adveniment del regne de Déu. La conseqüència d'això és que entre els homes que trien la llibertat, la vida, la moralitat, s'albira una inter-subjectivitat transcendental: una multitud d'individus d'activitat lliure que es limiten i que mútuament s'influeixen.

En el segon article, *L'antidogmatisme de Kant i de Fichte*, Gueroult presenta un Kant i un Fichte d'idèntic esperit antidogmàtic: «allò que ambdós afirmen davant del dogmatisme és el caràcter absolut de l'acte del subjecte, al qual subordinen l'objecte» (p. 17). En tots dos l'activitat del subjecte és un primer principi, un fonament real, i d'aquí se'n deriva que el concepte de llibertat també sigui en ambdós, segons Gueroult, un concepte idèntic. Kant i Fichte institueixen dues formes de causalitat: de l'objecte damunt del subjecte per al domini teòric, del subjecte sobre l'objecte per al domini pràctic; però l'element purament pràctic, la llibertat, es converteix en el principi vertader que assegura la correspondència i la unitat dels dos dominis. Kant i Fichte comprenen la practicitat com a un poder de la raó per a engendrar un concepte que representa una cosa real

i que li és anterior. La crítica de Kant s'orienta amb el concepte d'autonomia vers una gènesi, és a dir, cap a una llibertat com a principi absolut que dóna fe de tota la realitat i que conté en forma de germen el jo absolut de Fichte. I per a Gueroult encara hom pot anar més enllà dins de l'afinitat entre Kant i Fichte veient en el concepte kantianista de cosa en si un límit del jo, de la mateixa manera que Fichte posa el no-jo amb aquesta mateixa funció de límit.

En l'article *La doctrina fichteana del dret*, es mostra la nova i original manera que presenta Fichte de definir el concepte de dret i la seva influència en les ideologies democràtiques del segle XIX, en les teories socialistes i en Marx. El concepte fichteà de dret es determina sota la idea de l'activitat lliure; es tracta de mostrar que el jo requereix, per a realitzar la seva essència, l'acció de posar un objecte que és subjecte lliure: «la consciència de la meua llibertat neix en mi d'un *stimulus* vers la llibertat vinguda d'un altre ésser lliure» (p. 63). Aquesta acció constitueix una relació jurídica en tant que limitació de la llibertat de cadascú que ha de permetre la coexistència dels éssers lliures. L'aplicació del dret fa necessari posar el poder en mans d'un tercer que exercirà el dret de jutjar. La llei positiva reunirà tots els casos possibles de violació del dret i la seva sanció, i l'elecció de la llei dependrà d'un pacte o contracte social de la col·lectivitat: l'estat. Hom necessita el socialisme perquè els individus només tenen drets si obren per mor de la comunitat, i Fichte funda la idea humanista i liberal d'una col·laboració internacional de tots els pobles.

En un quart article, *La destinació de l'home*, Gueroult es centra en l'escrit homònim de 1799, pertanyent a la filosofia «popular» de Fichte, dirigida no als filòsofs, sinó als homes que poden aprendre la vida moral gràcies al seu cor. En lloc de seguir un ordre sintètic partint de primers principis, segueix un ordre analític partint dels dubtes que sorgeixen a la consciència natural per a elevar-se fins al saber i finalment reposar dins la fe. El tractat es divideix en tres llibres. En el primer (*Dubte*) hom presenta una antinòmia entre la necessitat de la naturalesa fonamentada sobre la intel·ligència i la llibertat de l'home reclamada pel cor. Només la WL és capaç de reconciliar el cor i la intel·ligència mitjançant un saber que rau per sobre del saber natural i que, per intuïció intel·lectual, revela que la naturalesa, fins i tot en la seva mateixa necessitat, ha estat feta per a la llibertat. En el segon llibre (*Saber*) es planteja el problema de la fonamentació de la representació. La representació de l'objecte és produïda dins l'esfera interna: les coses són projectades cap a l'exterior des de l'interior de la consciència com a imatges independents de la sensació. El jo pot, d'aquesta manera, determinar a priori totes les formes possibles de les coses i totes les relacions d'aquestes formes mateixes de l'activitat intel·ligent, del «saber». Però tot s'esvaeix dins d'un joc d'imatges sense significació ni consistència, tant el jo com el món exterior; el saber es torna impotent per a procurar la realitat fora de la imatge. Com a solució Fichte exigeix la realitat de les coses per la creença moral, i presenta el saber com una propedèutica que no atorga pas la veritat, però que destrueix l'error: tot just el tercer llibre (*Creença*) presenta la creença moral com a únic òrgan per a captar la realitat.

Una altra obra popular de Fichte, *Exhortació a la vida benaurada* (1806), és comentada per Gueroult en el cinquè article. Fichte considera que la

vida és beatitud i amor. Però hi contraposa una vida aparent que estima el món (ésser en el món) d'una vida vertadera que estima Déu (ésser en Déu). Només la vida vertadera és benaurada perquè assoleix i posseeix eternament l'objecte del seu amor, un ésser simple, immutable i idèntic a si mateix. Aquesta beatitud pot ser assolida per tots a través del pensament, del saber, però d'un pensament que no és imatge ni sensació, sinó que és captat i descobert amb la certesa que atorga l'amor. Hi ha cinc graus possibles de claredat en el saber; en ordre progressiu: primer, la realitat és el món sensible o naturalesa; segon, la realitat és la llei com a imperatiu categòric que merament rebutja la inclinació sensible (Kant); tercer, allò real és la llei d'una llibertat que concorda ara amb la voluntat de l'existència divina (moralitat); quart, la realitat és Déu i la seva manifestació (religió); cinquè, allò real és la unitat que ha de ser explicada genèticament per la ciència. Els dos darrers punts de vista són especulatiu i contemplatiu, i per això també és necessària la moralitat del tercer nivell que prescriu l'acció. Aquests tres darrers nivells són els que caracteritzen l'amor a Déu: moralitat, religió i ciència.

En el sisè article, *Fichte i la Revolució Francesa*, Gueroult presenta Fichte com un filòsof que es relaciona amb la revolució com si aquesta fos l'impuls de l'alliberament filosòfic: significa l'ús de la llibertat per part de la humanitat per a instaurar un ordre en el qual la causalitat del jo sobre el no-jo domini per damunt de la causalitat del no-jo sobre el jo; el seu fonament és la certesa racional de la llibertat. En els *Beiträge* (1793) Fichte considera la revolució com un dels moments capitals d'una pedagogia divina per la qual la humanitat és instruïda sobre la llibertat. Enfront de les tesis conservadores, la revolució és legítima perquè l'home solament obeeix la llei moral i és lliure per a trencar el contracte que l'uneix amb l'estat, encara que l'acció que proposa Fichte no sigui violenta, sinó moral. En la *Destinació del savi* (1794) hom pot destacar un nou element: la tendència al socialisme en considerar que la legitimitat de la revolució es basa ara en la necessitat interna del dret, que exigeix el canvi de la constitució quan aquesta fa impossible l'existència d'una comunitat lliure. Aquest fet donarà lloc a la noció de *Notstaat*, que posa l'obligació moral de sotmetre's a l'estat respectant la constitució, però al mateix temps posa l'obligació moral de transformar-la. En darrer lloc, el Fichte nacionalista amb qui ens trobem entre 1806 i 1813 ha de ser vist com un filòsof fidel a l'ideal revolucionari d'una comunitat humana universal, i que empra el nacionalisme per a oposar-se a la França de Napoleó.

El darrer article s'ocupa de la connexió de Fichte amb els noms de Xavier León i de M. Gurwitsch. Segons Gueroult, X. León destaca de la filosofia de Fichte la idea de la subordinació de la teoria a la pràctica, el seu caràcter essencialment revolucionari, el seu racionalisme, el seu kantisme portat més enllà que el del seu mateix mestre —tret que, en general, també pot dir-se que destaca el mateix Gueroult en els seus estudis sobre Fichte. De l'obra de M. Gurwitsch, Gueroult diu que té per objecte una història o una teoria de l'evolució del sistema fichteà de la moral en la qual es distingeixen tres fases: primer, el predomini del punt de vista lògic sobre el pràctic (fins a la *Sittenlehre* de 1798); segon, el predomini del punt de vista irracional de la creença sobre el lògic (WL-1801); tercer, el triomf del punt de vista especulatiu que opera la síntesi entre la dialèctica

i l'irracional (WL-1804). Gueroult considera justa aquesta descripció de l'evolució de Fichte realitzada per Gurwitsch i que atorga una particular importància a la WL-1804. [E. Perlado].

GURWITSCH, G.; *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924.

El vessant moral del pensament de Fichte és el tema d'aquesta obra. A la part teòrica sols dedica el capítol inicial per tal de situar els temes morals que desenvoluparà posteriorment. Gurwitsch defensarà una clara tesi interpretativa al llarg del text: la lluita contra el formalisme en la moral i la recerca d'una moral basada en la concreció és el fil conductor de la filosofia pràctica fichteana. Formalisme serà equivalent a intel·lectualisme, és a dir, a considerar –com féu Kant amb l'imperatiu categòric– el principi de la moralitat com una llei universal abstracta *more theorico* que pren les individualitats de manera quantitativa, és a dir, com a identitats abstractes o elements indiferenciats. L'interès de Fichte, des d'aquí, consistirà justament a portar aital abstracció fins al seu límit i superar-la en un fonament «irracional» de la moral, com s'esdevindrà en les seves obres més tardanes.

Es distingeixen tres períodes en aquest procés. Un primer (dependent de la WL-94), subjectivista, on el concepte cabdal seria el del jo com a espontaneïtat pura, però pres encara abstractament. És el jo absolut que portarà a una devaluació d'allò concret i qualitativament original, tant empíric com ideal, i acaba portant a un idealisme subjectiu no llunyà del rigorisme kantian. Un de segon, místic (WL-1801), on se supera el subjectivisme en el sentiment immediat de la pertinença a un tot diví que carrega de valor les determinacions particulars malmeses en el primer període, amb els conceptes de vida i Déu com a principals definidors. Conduïx a un panteïsm de caire religiós, alhora també perjudicial per la moralitat, car la valoració de la particularitat no és de tipus moral sinó, com a molt, estètic i religiosa, i es produeix una confusió entre allò absolut (Déu) i l'àmbit de les disjuncions, confusió que porta a un immobilisme contemplatiu –atès que aquesta divinització del món fa que perdi sentit l'esforç moral de perfeccionament– i a un accés immediat a l'absolut per la mera creença religiosa. Aquest període té, però, el resultat positiu de vèncer definitivament el subjectivisme i de mostrar el camí a la concreció com a única possibilitat de fer una ètica lliure d'elements intel·lectualistes. El principi se situarà ara (WL-1804) en el nivell superior de les disjuncions, el nivell de major puresa i manifestació en aquest àmbit de la divinitat. Es tracta de l'esperit, entès com a esdevenir «irracional» –i.e. al·lògic– que traspasa les individualitats agents de la moralitat donant valor a llurs accions, sempre concretes i carregades de contingut material.

Especialment en relació a la tercera fase, s'ha d'entendre com es concreta el corrent de l'esperit en les individualitats, o com aquestes s'hi eleven. Cal així tractar el tema de l'accés del nivell inferior al superior (elevació de les particularitats), o, vist d'una altra manera, el descens del nivell superior a l'inferior (concreció de l'esperit), a partir de la complexa doctrina de les dues infinituds, la quantitativo-qualitativa pròpia de la moralitat, i la qualitativa com a desenvolupament etern de l'esperit en la seva idealitat.

Les individualitats, entitats ideals –i així invariables i eternes–, es caracteritzen per formar part d'un tot ordenat, per ser insubstituïbles en aquest i per ser irrepetibles. Són els agents morals definits segons diferències qualitatives estranyes a la raó teòrica, no necessàriament jos o consciències particulars: també conjunts intersubjectius i àdhuc el propi esperit poden entendre's com a individualitats. Ara bé, aquestes individualitats necessiten de l'*empeiria* com a lloc d'actuació moral: hi ha, doncs, dos elements heterogenis que hauran de compatibilitzar-se d'alguna manera en un sol acte. Per això farà falta certa negació de si mateix, entesa aquí no de manera ascètica sinó en el sentit de no deixar-se conduir per la mera natura: escoltar la veu de la consciència per a actuar com realment pertoca a cadascú –i no a un altre– segons el que hom és de veritat, i.e. en tant que individualitat irrepetible i única, que alhora es troba en una situació empírica determinada. Aquesta és l'essència de la moralitat: la concreció amb contingut material que refusa tota formalitat abstracta. Així el subjecte empíric es veu traspasat pel doll de la voluntat única que emana de l'esperit i l'eleva a part integrant de la seva totalitat. Com i per què succeeix això? Com se supera l'abisme dels dos nivells, el de la superior puresa metafísica de l'esperit i l'ideal-empíric de la moralitat empírica? Fichte donarà una resposta a partir de dos elements complementaris: una doctrina innovadora de la infinitud moral i el paper mitjancer de l'ideal.

D'una banda, l'acte moral té una doble constitució: un impuls moral i un impuls natural o empíric. Només serà possible l'acte si hi ha una síntesi entre ambdós, és a dir, un accés a la individualitat ideal des de la particularitat empírica. Només si la particularitat es carrega de valor moral serà això possible; però, atesa la diferència transcendental entre ambdues, es tractarà d'un procés infinit de determinació de cada moment de l'impuls. Descriu Gurwitsch la infinitud del pas d'allò material i empíric a allò material i ideal com a infinitud quantitativa i qualitativa. D'aquesta manera l'acte moral es veurà penetrat del corrent de l'esperit en la seva infinitud d'individualitats ideals i, per tant, purament qualitativa.

La diferència de nivells entre ambdues infinituds exigeix, però, un esquema que les enllaci: aquest serà l'ideal. L'ideal serà el fenomen immediat, en si, del tot de l'esperit. Avança la seva infinitud fent-la actual en forma d'un sistema a partir de les categories de quantitat i modalitat que determinarà, com a model, els valors que cada individu ha d'apropriar-se com a seus en cada determinació o acte moral. Actua així com un Janus de dues cares entre els dos nivells. D'aquesta manera, els valors serien la concreció completa de la moralitat i una ètica concreta s'hauria d'entendre com una doctrina dels valors morals, tasca que Fichte, malgrat apuntar-la, no acabà.

L'estudi de Gurwitsch, tot i recolzar-se constantment en els textos fichteans amb gran abundància de cites i rigor científic, té un abast dialògic més ample que l'estrictament historiogràfic. Duu a terme, d'una banda, una polèmica amb Kant i els neokantians (Cohen) com a defensors d'una concepció equivocada de la moralitat –merament formalista– enfront de la «materialitat» fichteana; i d'altra banda amb Hegel, a qui critica de manera anàloga el seu «panlogisme» que impedeix una concepció clara de la idiosincràsia de la moralitat enfront del *lógos* de la teoria. I no cal

insistir en la presència de Max Scheler a llarg de l'obra: totalment destacable i a qui s'acut sovint per clarificar i donar suport a les afirmacions pròpies. [R. Coletas].

HARTMANN, N.; *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (volum I), Berlín, 1923 (trad. castellana: *La filosofía del idealismo alemán*, vol. I, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1960).

N. Hartmann es declara aquí deutor del hegelianisme R. Kroner, indicant que completament amb ell les fórmules amb les quals necessàriament ha hagut de fixar el pensament de Fichte. La seva explicació, a més de presentar en una continuïtat evolutiva els temes centrals de la filosofia fichteana, aporta valoracions crítiques i assenyala també els llocs en què l'estat de les investigacions demanava atenció més atenció.

«Convertit», emfatitza Hartmann, al pensament de Kant, Fichte busca un sistema que abasti la idea del tot, l'eix del qual esdevé el jo actiu, lliure i absolut. El fonament d'aquest sistema de la raó, la WL –primer, teòrica–, arrela en el mètode reinholdià de raonament que va del condicionat a la condició, però afegint-hi que les representacions són determinades per lleis nascudes d'una acció productora que, envaint el no-jo, coneix sa pròpia essència. Hartmann descriu el mètode dialèctic de Fichte com aquell que, a la tesi sobre el jo que es posa, hi enfronta la necessitat d'un objecte contraposat a què s'encamini l'acció del jo (el no-jo); en el tercer principi els dos primers es delimiten recíprocament i parcial. A través dels tres principis, el filòsof experimenta i cospa l'estructura gradual de la imaginació productiva, quan, reproduint el ja produït per ell mateix en tant que consciència ingènua, s'encorba sobre si vers el seu origen: en això consisteix la intuïció intel·lectual. La WL pràctica permet de justificar, pel sistema dels impulsos, que al jo li calgui el no-jo com la resistència que ha de vèncer per donar satisfacció a l'afany etern de la seva activitat. Hartmann explica l'error d'una interpretació teleològica que l'ambigüïtat del mateix Fichte podria haver alenat. Perquè, si es tendeix efectivament a l'equilibri de l'aspiració i el seu contraposat, l'únic i vertader fi de l'impuls ha de ser el propi impuls amb què s'assoleix la voluntat pura.

Els canvis en les següents versions de la WL s'esdevenen en el major protagonisme de la llibertat i en el fet que Fichte cerqui Déu en la forma pura del propi absolut i no en el jo absolut. Això determina el pas a un idealisme metafísic i transcendent, també definit per Hartmann com a idealisme religiós, panteisme ètic, idealisme de la raó absoluta o idealisme asubjectiu absolut. Es desemboca en l'absolut des del saber que, reflexionant sobre si, troba el seu fonament en un ésser absolut, Déu. El saber, que no pot abastar tampoc la llibertat absoluta –la reflexió sempre és subjecció–, esdevé així la manifestació de Déu, d'on sorgeix l'esquema de la vida que rau en Ell. Ara bé, la WL-1810 condueix la intel·ligència que medita sobre la seva activitat lliure a descobrir que l'esquematzació de Déu passa pel deure. La llei moral és el postulat d'un impuls, de l'harmonia amb el qual depèn la consciència moral. El vertader jo lliure obra a la recerca d'allò etern (la «Idea»).

En aquesta distinció entre l'activitat del jo individual i la del jo absolut, Hartmann hi veu una nova aporia de la llibertat: Fichte la resoldrà en

la *Sittenlehre* de 1812. L'home actiu no pot identificar-se d'entrada amb el principi moral perquè la condició de l'obrar entre la pluralitat d'individus és l'escissió de l'ésser unitari. Així, per més que el jo pugui dur el concepte (la llei moral), aquest només esdevindrà fonament de la seva acció quan s'hi autodetermini, teixint la consciència real de la comunitat. Tanmateix, el jo rep una determinació del jo aliè oposat i igual. Per això, i contra la possibilitat que llurs llibertats siguin remogudes, es sotmeten de grat a la mateixa llei, que l'estat aplica segons la voluntat general. A la tesi que, si l'estat aplica la força, el regne de la llibertat potser es malmet, Fichte hi oposa l'antítesi que el dret ha de regir allà on no hi ha realització espontània. La síntesi concilia la distància entre legalitat i moralitat: forçar una acció legalment té un sentit bo perquè la voluntat queda intacta al seu darrere. Però l'estat ha d'esforçar-se per la desitjable superació del dret, esdevenint ell mateix institució educativa. Per a l'educació de la nació, ofereix una bona orientació el desplegament de la història, un moviment que, acordant amb la llei moral, és progressiu però no rectilini sinó antitètic, puix avança a través de cinc estats que van negant-se fins assolir el domini lliure de la raó conscient (*Trets fonamentals de l'època contemporània*).

Hartmann descriu la filosofia de la religió com la part més creadora del sistema fichteà. Hereu de l'ètica kantiana, Fichte no es conforma amb traslladar a Déu l'autoritat legislativa de la raó pràctica com a reforç de la moralitat. Busca la creença en la veritable existència d'un ordre còsmic moral, del qual la llei moral només funda l'«haver de ser». Enllà de la teodicea leibniziana, el món es veu com el més dolent possible, per tal que els homes hi puguin comprovar llur llibertat, configurant-lo segons fins morals. En l'acte d'ordenar es descobreix l'equiparació entre Déu i l'ordre còsmic moral, en el qual Déu no es substancialitza. Finalment, Fichte pensarà Déu com la raó absoluta: el *lógos* és l'eterna revelació de Déu, però la consciència humana és una forma que encara enfosqueix la divinitat que manifesta. Pot fer-s'hi u, tanmateix, complint definitivament aquesta aspiració per un acte de llibertat tan extrem que anul·li aquesta mateixa llibertat. S'avança així sobre el teòretic i el pràctic, en un tercer grau de vida que encara supera la contemplació. El filòsof pot, a més, reflexionar sobre la pròpia benaurança. [M. Nebot].

HEIMSOETH, H.; *Fichte*, Múnic, Reinhardt, 1923 (trad. castellana: *Fichte*, Madrid, Revista de Occidente, 1931).

L'anàlisi de la filosofia de Fichte que hom exposa en aquesta obra es fonamenta en la consideració de Heimsoeth d'assumir unitàriament el sistema fichteà des del fil conductor de la doctrina de la religió recollida principalment en l'*Exhortació a la vida benaurada*. En aquest sentit Heimsoeth inicia la seva exposició atenent a les dades biogràfiques, i destacant la religiositat com a una influència que és present al llarg de tota la vida i producció filosòfica de Fichte. Així, Heimsoeth considera que l'elaboració de la WL s'inicia principalment des de la necessitat personal de resoldre el conflicte entre religió i raó, tot prenent com a base les consideracions que es deriven de les *Crítiques* de Kant. És a dir, la WL pretén de trobar el fonament de tota realitat assumida com a unitat sistemàtica, unificar «enteniment» i «cor», unitat que era inaccessible al coneixement humà segons Kant.

La recerca d'aquesta unitat és per a Fichte l'exigència de la filosofia, i la filosofia només és possible com a idealisme crític immanent. Sols l'idealisme, el principi i fonament del qual és la llibertat, la genuïna activitat sobre l'objecte, atorga resposta al sentiment de responsabilitat i de llibertat que apareix a la consciència immediata: d'aquesta manera és l'únic sistema que explica vertaderament la realitat. A més a més, en partir de l'estructura de la consciència en totes les seves deduccions es mou dins d'un àmbit apriorístic des del qual pot explicar el conjunt de l'experiència. Tanmateix, no hi ha cap demostració de com és possible la llibertat: no pot fer-se palès com a fet de consciència sinó solament reconèixer-se com a necessitat del deure moral. En conseqüència, la WL no s'inicia tampoc amb un axioma general, sinó amb un postulat. No hi ha, doncs, un pensament «objectiu», sinó un requeriment de desenvolupament de la mateixa activitat, de la reflexió, que suposa superar la consciència immediata de les coses i referir-se al mateix jo. En aquest sentit Fichte considera que tot pensament és activitat i a la llum de la reflexió –pensar el fi del qual no és un objecte, sinó que hom fa abstracció de tot l'objectiu per atendre al mateix fet subjectiu– el jo es revela com a «activitat que retorna sobre ella mateixa».

No obstant això, la consciència immediata, el jo empíric, sempre roman immers dins la dualitat fàctica subjecte-objecte. En conseqüència, el sistema de Fichte, tot partint de l'estructura originària de la consciència, desplegarà la totalitat de l'experiència, és a dir, durà a terme la «deducció» de la immediatesa del jo i de les seves condicions de possibilitat. Així, per a Fichte, la moralitat i el dret, en tant que la vida moral és sempre considerada com a relació social i suposa una convivència efectiva d'éssers lliures en una mateixa realitat d'acció, seran condicions de possibilitat de l'autoconsciència. Ocorre el mateix amb la religió: l'àmbit religiós serà necessari perquè el jo empíric assoleixi la seva llibertat i es compregui ell mateix.

Finalment, Heimsoeth destaca que en la WL Fichte descriu un procés circular. Tot partint de l'estructura originària de tota consciència, de la *Tathandlung*, conclou el concepte d'una autoactivitat absoluta projectada per la consciència finita vers la idea de Déu. En conseqüència, es mostra com l'activitat originària retorna sobre ella mateixa. Aquest fil argumental unitari fa que Heimsoeth consideri les primeres elaboracions del sistema (WL-94, WL-97) com a simples esbossos d'una filosofia que Fichte només acabaria de concretar i desplegar en les exposicions posteriors (WL-1804 i següents). Ara bé, tot i poder-se considerar una visió unitària del sistema filosòfic de Fichte –atesa la continuïtat temàtica al llarg de les diferents exposicions de la WL–, no sembla un bon procediment expositiu deixar tant al marge, com fa Heimsoeth, el context dialògic en què se situa cada WL i les diferents circumstàncies que hi incideixen. [M.G. Agulló].

HENRICH, D.; *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, Klostermann, 1967.

La investigació de D. Henrich, en aquest opuscle breu però de dens i important contingut analític, es proposa fer un tractament «sistemàtic» dels problemes referits a l'autoconsciència com a principi de tot el pensament fichteà, més que no pas un seguiment rigorosament historiogràfic

de la qüestió. Amb tot, però, les successives fases de desplegament de la WL no només són contemplades per Henrich, sinó que àdhuc s'apunta una línia interpretativa continuista segons la qual els diferents moments cronològics obeirien al progressiu aprofundiment i desplegament de la cosa mateixa: la relació entre autoconsciència i fonament.

La primera secció s'enceta amb la descripció que fan de l'autoconsciència els principals autors moderns com a camí que prepara la problemàtica fichteana. Descartes assumeix el jo com a principi de la filosofia perquè garanteix l'evidència de tot coneixement possible. Per a Leibniz, és model dels conceptes metafísics bàsics de força i de substància. Però Locke, tot i interpretar l'autoconsciència com l'acte d'identificació amb un mateix, nega que s'hi puguin aplicar conceptes ontològics externs a ella; a continuació, Hume ja dubtarà de l'existència del jo. Al fil de Locke, Rousseau anomena autoconsciència a la suposició de la connexió que produïm en jutjar; amb ell, el jo esdevé principi de la lògica. Així l'adoptarà Kant, afegint-hi la doctrina del coneixement dels objectes, de manera que el jo es situa en el punt més elevat de la filosofia transcendental. Per tant, tots ells investiguen l'autoconsciència com a fonament d'altres sabers, però no en ella mateixa. També els és comuna la representació de la seva estructura: (1) el subjecte del saber prescindeix de tots els objectes particulars, (2) aital subjecte es plega sobre si, amb la qual cosa garanteix la unitat constant amb ell mateix. L'activitat del representar, que originàriament es refereix a objectes, torna sobre si com la força del subjecte actiu: el subjecte es coneix en la *re-flexió* que fa sobre si.

El model de la reflexió arriba a la seva plenitud en Kant, on es diferencia la identitat de la consciència (apercepció pura) de la pròpia experiència d'un mateix (apercepció empírica): a través del concepte el jo advé reflexivament a la consciència (transcendental) de si mateix. Aleshores sorgeix, però, el problema de com unir tots dos cantons. Fichte fa dues preguntes a la teoria kantiana de la reflexió. (1) Com pensar el subjecte del jo que es coneix a si mateix autorelacionant-se? Només puc parlar d'un jo allà on un subjecte s'ha copsat a si mateix. Però és el mateix subjecte el que ja posseeix un saber previ de si mateix abans de la reflexió. L'origen de l'autoconsciència, per tant, no és la reflexió mateixa, car qui la duu a terme, articulant el pol del cognoscent i el de la cosa coneguda, és el mateix subjecte de la reflexió que omple l'equació $jo=jo$. En la teoria de la reflexió, doncs, el fenomen del jo no queda prou clar. (2) Com pot saber l'autoconsciència que s'ha concebut efectivament a si mateixa –i no a qualsevol altre objecte–, si ha estat només a través d'una reflexió del jo sobre si mateix que s'ha arribat al jo-objecte? El jo ha de saber que el subjecte ha de ser tal que especifiqui un objecte idèntic amb ell. Però, en la teoria de la reflexió, aquest subjecte que executa i pensa la seva acció ho fa tan sols com a relació d'ell mateix sobre els seus propis actes. Per això, la teoria de la reflexió no escapa d'un constant moviment circular, en què el saber del jo no es tematitza pròpiament.

Enfront de les apories de la reflexió, la fórmula «el jo es posa a si mateix simplement» dirigeix la WL-94. Fichte veu que cap jo-subjecte no posa per endavant la consciència de si mateix, sinó que ell ja apareix alhora amb tota la consciència ($jo=jo$) sense separar-se de cap dels seus moments. Amb l'immediat actuar sobre un actuar, el jo esdevé originari

per a ell perquè en sorgeix el seu ésser-per-a-si i entra en relació amb el saber. En la teoria fichteana del posar-se absolut, l'acte de posar relaciona producció (l'acte real de l'activitat) i producte (el saber d'aquell acte). Depenen intrínsecament l'un de l'altre, però s'han de poder distingir com a fonament del saber i saber respectivament. Fichte considera que justament perquè el saber i el fonament del saber es distingeixen en l'autoconsciència, poden entrar en joc recíproc. Amb tot, en la WL-94 Fichte encara no n'extreu totes les conseqüències.

Amb la fórmula, «el jo es posa com a posant-se», Fichte recomposa la teoria de l'autoconsciència en la WL-NM. El resultat del posar-se actiu era un saber de si. Ara serà un saber que s'articula d'una manera concreta: «com a», partícula de la «representació» que dibuixa una triple relació del posar: alguna cosa (1) posa (*stellt*) alguna cosa (2) com a alguna cosa (3) davant seu (*vor*). Preguntem-nos ara quin tipus de saber se'n desprèn, car tant podria ser presència visible de la producció (intuïció), com el pensament d'una joïtat productora (concepte). Segons Henrich, Fichte elimina la darrera possibilitat perquè, si el jo es posés només com a concepte de si, la seva essència no podria tenir cap certesa sobre la pròpia existència. Cal, doncs, considerar el posar del jo com a representació intuïtiva, malgrat que també hàgim de recórrer al concepte si no volem que la intuïció sigui cega. L'autoconsciència es determina així simultàniament mitjançant la conceptualització i la intuïció. Però apareix encara una diferència entre el jo-activitat i el jo-producte. (1) La «força productora» del jo que es posa ha de produir el tenir-se a si mateix del jo com un saber d'ell; li correspon de «veure» com procedeix del jo mateix la doble articulació del seu autoconeixement. Per tant, es dibuixa un jo en què l'equivalència que es produeix entre el moment del concepte i el moment de la intuïció exigeix una primacia de la segona. (2) El seu «producte» és saber en tant que unitat d'intuïció i concepte de l'activitat, i.e. la producció ha de ser «conscient» en el producte. En conseqüència, es podria determinar l'activitat del jo a través del concepte, assumit no només com a pensament, sinó en el seu ser actiu (intuïció). Des d'aquí es fa possible la fonamentació de la filosofia pràctica, ja que la consciència moral és l'experiència d'un pensament que té com a conseqüència un tipus d'activitat i que és, per tant, diferent del pur coneixement. Aquí situa Henrich el trànsit cap a la WL-1801, que constitueix la quarta secció del seu escrit.

Pot definir-se l'autoconsciència amb una tercera fórmula: «el jo és una força, a la qual li ha estat posada un ull». Activitat i ull són dos elements que, per la seva activitat recíproca, no es deixen separar. En la mirada de l'ull a la seva pròpia activitat hi ha d'haver el moment de la intuïció i el del concepte: tan bon punt l'activitat es coneix com a manifesta i, amb això, real (intuïció), esdevé activitat pensada en la determinació del seu concepte. Ens hem endinsat així en els dos moments que componen, en llur intercanviabilitat, l'activitat ocular: l'ull com a fonament d'un saber del fer i l'ull com aquest fer mateix encarnat a través del concepte. Aquest fer és el comportament moral del jo: comportament del qual el mateix jo, que ara té la força de l'ull com el seu caràcter, és fonament. Els diversos moments que comprenen la consciència de la mirada com a mirada són imprescindibles; però, són també suficients per a escatir l'autoreferència de la consciència a si mateixa? El concepte amb què determinem alguna

cosa donada pressuposa el subjecte que el pensa; tanmateix, en virtut del concepte aquest subjecte mai no podrà ser allò donat en la mera intuïció de si mateix. Però, ensems, la intuïció tampoc no pot determinar el concepte en relació a si mateixa. Per això, Fichte, per tal d'evitar que el problema descabdelli la recursivitat a l'infinit d'un jo que no sigui per a si sinó per a un jo més elevat, subratlla explícitament l'element corrector: la relació de reciprocitat immediata entre intuïció i concepte. Així s'arriba a un saber que és unitat i llum, pel qual el jo es descriu com a intuïció intel·lectual –condició interior del jo– i, a més, com la seva manera de saber-se. Per albirar aquesta llum que s'il·lumina en l'ull mateix, hem de ser però actius, perquè la seva flama només és en el subjecte de coneixement quan aquest mira cap endins seu. L'activitat ocular acabarà essent l'incondicionat en el jo, un saber actiu que es mostra autosuficient en l'acte de la llibertat però que mai no pot elevar del tot a consciència el seu fonament.

Henrich situa la darrera elaboració de la WL sota la fórmula «el jo és aparició (*Erscheinung*)», on alhora l'«ésser si mateix» (*Selbstsein*) del jo és manifestació de Déu. Henrich mostra que això no incorre en contradicció amb la crida a la llibertat de la primera teoria, car Fichte vol dir que l'existència de la llibertat com a autodeterminació –directament lligada, per tant, a la unitat del jo– no ha de concebre's ni causalment ni teleològicament. La nostra essència pròpia s'arrela en allò que, constituint l'essentat element incondicionat d'autorrelació a si mateix, es manifesta en el saber i funda la possibilitat de la llibertat (i l'acció). Amb la qual cosa l'«ésser si mateix» del jo, com a saber autoconscient que inclou el moment de la WL, esdevé manifestació no tant de si mateix sinó d'aquell últim fonament incondicionat: el Déu vivent. Aquest fonament, doncs, es manifesta en el jo però no pas com a fonamentable ni directament visible i, per tant, tot i ser pensable no és determinable necessàriament per la raó. Tenim així la *docta ignorantia* de la WL-1804.

En la secció sisena, D. Henrich s'ocupa de les claus més historiogràfiques que subjauen en l'anterior desplegament, arrencant d'aquell sonet de 1812 en el qual Fichte sosté que tot el seu decurs filosòfic prové d'una única intel·lecció originària. I, en efecte, la WL sorgiria a partir de tres problemes: (1) encarar les objeccions escèptiques contra la filosofia kantiana, derivades de la concepció de l'autoconsciència com a substància (incognoscible) i no com a saber (incondicionat); (2) superar també l'escepticisme moral, provant la realitat d'una raó pràctica des de la pressuposició d'un incondicionat en la consciència; (3) concebre una filosofia elemental alternativa a la de Reinhold, que no presenti la consciència com la relació de diferents moments, sinó que la deducció arribi a una unitat superior consistent en la incondicionalitat del jo. En la WL-94, l'ésser per a si del jo es concep des del dualisme d'una activitat que va a l'infinit i d'una altra que se li oposa. El posar-se del jo ha de succeir d'una doble manera: el no-jo s'ha de posar com a limitat pel jo, mentre el jo s'ha de posar com a determinat pel no-jo. Fixem-nos, però, que el *setzen als* posa el jo d'una manera «determinada», perquè només el posar originari portarà la totalitat del jo a consciència: serà en la part pràctica de la WL on trobarem la posició plena del jo com a jo. Henrich localitza l'inici de la història de la tercera fórmula, l'activitat ocular, en l'aparició de la metàfora de l'ull a la

WL-97. Allà s'afirma que tot jo és essencialment per a si, emprant la imatge de l'ull o del mirall que es veu a si mateix. L'any 1801, Fichte afegirà que l'ull es posa, en fer-actuar, derivat de l'acte del jo que es posa. El camí a aquesta fórmula es troba en *La doctrina moral* (1798) i la *Destinació de l'home* (1800). En la primera, es perfila la idea que el jo, tan bon punt fa l'experiència de si mateix, troba un impuls cap a la pròpia activitat. Aquest impuls, en principi, és cec, però el jo l'haurà de dur sota el domini del concepte per tal que així es faci depenent de pensaments autoproduïts, deslliurant-se del que es dona sense consciència. El segon escrit sembla aclarir que això s'aconsegueix amb l'ull que s'instal·la en l'impuls cec; ull i impuls s'uneixen interiorment l'un amb l'altre. A continuació Fichte, en relació a la doctrina moral del 98, afegirà: «Es posaran ulls a l'U». Henrich interpreta que «l'U» és, com a mínim, la pura força d'actuar del jo, però també, encara més enllà, la vida divina.

Henrich atén finalment la pregunta sobre la relació de la joïtat amb la individualitat. Per a Fichte, el jo és una essència determinada i conscient de si, que només cadascun de nosaltres pot autorreferir-se: la consciència del jo necessàriament s'individualitza. Ara bé, allò que fa valuosa reflexivament aquesta consciència consisteix a poder elevar-se al saber de la seva essència. Així, Fichte fa de la singularitat i de la generalitat dos moments en unitat originària dins del jo real: subjecte i objecte en el seu saber de si. Per tant, el jo-saber és el que ensenya sobre la relació del jo-individu amb la joïtat. [M. Nebot].

IVALDO, M.; *I Principi del sapere in la visione transcendente di Fichte*, Nàpols, Bibliopolis, 1987.

Arribar a entendre quina és la posició pròpia del pensament de Fichte dins el transcendentalisme inaugurat per Kant i respecte a les posicions realistes i idealistes no transcendents de la seva època és l'afany principal d'Ivaldo. Per a fer-ho pren com a referència bàsica les exposicions de la WL de 1801 i 1804, on creu que s'exposa amb major maduresa i claredat la visió transcendental de l'autor.

El sistema fichteà no és ni una mera sistematització dels elements de les crítiques kantianes (Hegel) ni un sistema insostenible que res té a veure amb aquestes (Kant). Ivaldo defensa que ocupa una tercera posició: hi ha una unitat de fons amb el transcendentalisme kantian que inclou la diferència respecte a aquest. Enfront dels altres kantians (com ara Reinhold), Fichte copsà l'originalitat del nou plantejament metafísic, el punt de vista transcendental, i pogué fer-ho perquè, a diferència d'ells, resseguí la unitat intrínseca de les tres crítiques kantianes, enlloc de romandre en l'àmbit obert només per la KrV. Així, mentre la resta s'ocupaven de problemes epistemològics, Fichte comprengué, sobretot a partir de la KU, que el tema principal era el de la unitat de la raó amb si mateixa. Ivaldo resumeix la relació de Fichte amb la filosofia crítica en tres punts: concordança en l'esperit d'allò que sigui l'idealisme transcendental; crítica a Kant per la falta d'indicació expressa dels fonaments del sistema, pel seu procediment ple de facticitat i per la manca d'unitat genètica dels seus elements merament «trobats»; finalment, un perfeccionament mer-

cès a aprofundir en els principis. La impossibilitat d'una deducció genètica dels elements a partir d'un principi és palesa quan Kant afirma en les diferents crítiques tres absoluts: l'experiència (KrV), un món moral (KpV) i l'arrel comuna desconeguda (KU). Falta exposar amb claredat la gènesi sintètica de totes les formes de la raó a partir d'un principi superior, o, pel que fa al saber, indicar les condicions necessàries de possibilitat del saber a partir de l'autoconsciència o jo pur. Aquesta serà la tasca de la WL com a saber del saber: establir una ontologia del saber. El procediment serà tètic: l'autoposició del jo en la intuïció intel·lectual. Aquí acció i actuat se saben com el mateix, sabut i saber coincideixen en l'autoconsciència. Aquesta serà la idea guia en la construcció de la WL: la unitat de la raó amb si mateixa s'ha de mantenir sempre en les dualitats subjectivo-objectives. Serà el principi tant de tota síntesi com de tota anàlisi.

Ivaldo s'ocupa tot seguit dels referents externs que han estat essencials per al desenvolupament del sistema fichteà: d'una banda l'idealisme, d'altra, el realisme. L'idealisme, amb Schelling com a representant, estableix la immediatesa en la relació entre l'absolut –la unitat darrera, que és en si i per a si mateixa– i el món. Fichte defensa també que la deducció de les determinacions de la consciència no parteix només de l'autoposició absoluta del jo, sinó del principi de posició i autolimitació del jo: sense contacte amb l'alteritat no hi ha activitat. Però sense activitat tampoc no hi ha contacte amb l'alteritat. En aquest context, Ivaldo situa la crítica de Hegel en el punt de vista transcendental defensat per Fichte. Hegel posa l'oposició subjecte-objecte en l'absolut, on hi ha una identitat real dels oposats, no en la consciència (enteniment), que la fixa i no la resol. Per a Fichte aquesta identitat és transcendental, en el saber, i la identitat és permesa per la pròpia identitat de la raó amb si mateixa en el seu desplegament. L'absolut, tanmateix, sempre queda més enllà del saber, que n'és la imatge.

La lluita contra el realisme gira entorn a la correspondència amb Reinhold respecte a l'obra de Bardilli. En aquesta es defensa una lògica ontològica, «no subjectivista» –sí ho seria, en canvi, la lògica transcendental kantiano-fichteana–, com a eina per a l'elaboració d'un sistema metafísic on han fracassat els anteriors. El punt de partença seria la identitat infinitament repetible. Per a Fichte el pur pensar suposa sempre el jo que el pensa, i així el seu pretès «subjectivisme» és al capdavant una explicació acurada de les condicions de l'objectivitat.

Un cop reproduït el marc històric i conceptual, entra Ivaldo en l'estudi intern dels textos. La WL-1801 parteix d'una distinció transcendental bàsica: l'absolut i el saber absolut. L'absolut és l'infinit u qualitativament considerat, el pensament pur de Bardilli-Reinhold. Fa que el saber sigui saber absolut, i no un saber contingent: és la llum d'intel·ligibilitat. La raó és, però, el principi de determinació òptica: en ella, i a través de la llibertat formal, la unitat ésser-llibertat es desplega en la pluralitat (quantibilitat) cospada en la intuïció intel·lectual com a reflexió unificadora de la pluralitat. Dit amb més detall: la llibertat formal oscil·la entre la contingència del lliure començar del saber i la necessitat de les lleis que segueix. Aquesta dualitat dona lloc a dues sèries: la fixació de punts en una pluralitat de determinacions (sèrie real) i la reflexió sobre la determinació que es reconeix com a fundada sobre la pròpia llibertat formal (sèrie

ideal). El saber absolut és la unió d'allò fàctic i de l'activitat, ésser i llibertat, unitat sobre la qual es basa la intuïció intel·lectual. Alhora se sap lligat a l'absolut (idea de l'absolut) i el reconeix com a límit: el sent així com a presència, no pas com a saber, i això dóna lloc a l'acte lliure del començament del propi saber. Per això el saber no és l'origen de l'ésser, sinó que està vinculat a l'ésser (absolut) en el seu origen. Aquesta seria la resposta a la posició idealista. Respecte a la realista, les determinacions òntiques sí que deriven de l'autoformar-se de la raó interior al propi saber. Depenent de com considerem la distinció entre absolut i saber absolut tindrem una visió realista o idealista. La WL unifica ambdues concepcions.

Que l'absolut entri en el saber és possible mercès a la llibertat moral, car és expressió de la idea de l'absolut en el saber absolut, ja que en ella s'unifica llibertat i ésser. És criteri de certesa en aquesta unió perfecta. Per reflexió permet la distinció entre subjecte i objecte, principi de tota categorització i tot saber concret. A partir del nexa entre llibertat-necessitat apareixen les diferents categories, tan bon punt la llibertat formal es determina respecte de l'ésser absolut i esdevé així llibertat material. La llibertat formal s'entén així com a llibertat material que quantifica en una multiplicitat real que donarà lloc al concepte transcendental de món.

Pel que fa a l'exposició de 1804, accentua Ivaldo la recerca de la certesa del saber absolut a partir de la seva forma, que li ve donada per l'absolut. El saber està obert a l'absolut, està obert a l'evidència de l'evidència que trobava en la llibertat moral que els vinculava. Podem denominar aquesta recerca transcendental de l'evidència primera «filosofia primera». [R. Coletas].

KRONER, R.; *Von Kant bis Hegel* (2 volums), Tubinga, 1921-24 (reedició conjunta en un sol volum a Tubinga, Mohr, 1961).

El tractament de Fichte en aquest text clàssic és deutor de la perspectiva que presideix la comprensió i exposició –tòpica per excel·lència– de l'idealisme alemany. Si, com escriu Kroner el 1961 en el pròleg a la segona edició, «tant abans com ara estic convençut que el desenvolupament de Kant a Hegel ha seguit una necessitat interna, objectiva, lògica» (p. v), no és d'estranyar que el període sigui caracteritzat com una totalitat tancada i perfectament acotada: «igual com el seu inici pot fixar-se clarament i unívoca, també el seu final és segur i indubtable... Hegel és un final; amb ell conclou una època al contingut cultural de la qual ell presta l'expressió filosòfica més abastant i acabada... Amb ell l'impuls de desenvolupament s'ha exhaurit, s'ha completat l'ascensió i el progrés... Entendre Hegel significa veure que de cap manera es pot anar més enllà» (I, p. 5-6). Més perfecta ortodòxia i fidelitat a la concepció hegeliana de la història de la filosofia és certament difícil d'imaginar! D'aquí l'esquema historiogràfic emprat per Kroner: en l'idealisme alemany vindria a culminar aquell «penetrar en l'interior de l'ànima humana i moure's en la profunditat de la ment» que, iniciat per Eckhart, prosseguit per Böhme i Luter i ja plenament expressat en la mónada leibniziana, constitueix «la missió específica del poble alemany» (I, p. 10).

Des d'aital context s'entén la ubicació de Fichte en el llibre: si –I secció– Kant ha destruït la «metafísica de l'enteniment» i s'ha elevat per

primer cop a les idees de la raó, però ha estat incapaç de reconciliar dialècticament i especulativa aquestes amb la realitat de l'experiència finita, i si –II secció– els primers postkantians (Jacobi, Reinhold, Schulze, Maimon), malgrat llurs aportacions parcials als grans idealistes –en especial, subratlla Kroner, la teoria dels diferencials de Maimon–, no han estat capaços de depassar els resultats de la crítica, amb Fichte –III secció– s'aconsegueix per primer cop la plena consciència especulativa del caràcter absolut del pensament racional, i.e. de la raó que, reflexionant sobre si mateixa, supera les escissions i s'eleva a un saber completament fonamentat. Aital és el *dessideratum* últim de la WL, perfectament expressat en el primer principi de la *Grundlage*: el jo absolut exigeix una identitat exempta de tota contradicció i oposició entre forma i contingut de la consciència, alhora que fixa la necessària sistematicitat de la filosofia.

Cal tenir igualment present, però, que el punt de partida de Fichte havia estat la raó pràctica kantiana. La dialèctica moral i la doctrina dels postulats permetia, en efecte, fer un pas més enllà de la literalitat de la crítica: la consciència moral no és més que l'apercepció transcendental de la KrV que, retornant ara sobre si mateixa al marge dels objectes d'experiència que la limiten, es coneix i es posa a si mateixa com a activitat lliure i fundant (autonomia en tant que absoluta identitat del jo amb si mateix). Per tant, des de la raó pràctica es fa possible un coneixement especulatiu de la totalitat de la raó a partir de la seva autoposició: la «transposició» de la «reflexió ètica» en «reflexió filosòfica» (I, p. 368) constitueix justament el trànsit de la crítica a la WL i, consegüentment, l'obertura de l'àmbit de la reflexió absoluta pròpia de l'idealisme.

Tanmateix, aquesta arrencada moral de la filosofia fichteana constitueix alhora el seu límit i la causa de la seva contradicció interna. Atesa la seva comprensió moral-pràctica (i.e. kantiana), la completud i identitat plenes del jo és merament un ideal i, per tant, no pot definir-se si no és com a tendència infinita. Així s'estableix en la WL una escissió insuperable entre el jo absolut que marca el seu inici especulatiu (primer principi) i el jo moralment infinit que assenyala el seu final inassolible (part pràctica de la *Grundlage*): «entre la tendència pràctica infinita i el seu concebre especulatiu s'obre una fisura que fa esclatar el sistema fichteà» (I, p. 411). I, en efecte, si bé Fichte d'entrada anuncia que el sistema ha de tornar sobre ell mateix per assolir la completud, de fet la WL-94 no retorna mai al punt de partida –identitat acabada del primer principi–, car el jo absolut no equival mai del tot al jo tendencialment infinit de la moralitat (I, p. 409). Aquesta tesi, central en l'exposició de Kroner, ve certament avalada per la restricció (hermenèuticament i historiogràficament coherent) a què el mateix Kroner sotmet la filosofia fichteana: s'ocupa exclusivament del seu primer període i encara sense cap referència al *Naturrecht* i a la *Sittenlehre*, on la WL comença a abordar el tema de la darrera síntesi (absoluta) que conduirà a l'afirmació del «govern diví del món» i així a l'assumpció de la problemàtica teològica; i evidentment no fa tampoc cap esment a la WL de 1801 i 1804, on té lloc el retorn de la consciència finita al supòsit darrer de tot pensament-*lógos*: el *Sein* de l'activitat absoluta (Déu).

En qualsevol cas, restringida voluntàriament l'exposició de Fichte al marc exigít per una *Wirkungsgeschichte* que ha de culminar en Hegel, el plantejament de Kroner és plenament consistent. La contradicció gene-

ral entre la posició especulativa i el desplegament de la part pràctica de la WL correspondria, al seu torn, a l'aporia, dins de la doctrina dels principis, entre el primer i el segon: si bé el jo absolut idèntic a si mateix no necessita de res fora d'ell, caldrà afegir-hi (externament) un segon principi contraposat perquè pugui sorgir la «materialitat» (I, p. 401). Però com que amb aital materialitat el jo esdevé tendència *ad infinitum* que no assolix mai el punt d'unificació inicialment postulat, resulta que al capdavant Fichte no supera tampoc l'escissió kantiana entre idealitat i realitat. L'ideal de la raó (primer principi, jo absolut, Déu) en què haurien de coincidir especulativament les dualitats resta separat i fora de la immediatesa fàctica (activisme moral): el primer principi no ultrapassa la mera formalitat buida i està impossibilitat de fer-se efectivament real.

En poques paraules: Fichte, malgrat obrir la perspectiva especulativa de la raó, no ha acabat de construir la metafísica racional (absoluta) exigida després de la dialèctica kantiana, i ha romàs presoner de les escissions morals del kantisme. O, en termes del mateix Kroner, el lloc de la WL en el camí que mena de Kant a Hegel pot expressar-se així: «L'idealisme alemany d'entrada, amb Kant, enderroca la metafísica mitjançant l'ètica; tornar a bastir, amb Fichte, la metafísica mitjançant l'ètica; finalment, amb Schelling i Hegel, donarà novament a l'ètica el seu lloc dins de la metafísica en tant que retorna el seu valor al dret originari de l'enderrocada metafísica» (I, p. 413-414). [S. Turró].

LAUTH, R.; «Le problème de l'interpersonalité chez Fichte» a *Archives de Philosophie*, n° 25, 1962, pp. 325-344.

Lauth considera que en els estudis sobre Fichte és comú el prejudici d'identificar tota la filosofia fichteana amb el sistema exposat a la WL-94 i considerar les exposicions posteriors a 1800 com a no científiques i més religioses que no pas filosòfiques. Lauth defensa que, com explica el mateix títol de l'obra, en la WL-94 es troba el fonament (*Grundlage*) per a la WL, però que aquesta es desenvolupa pròpiament en les quatre disciplines materials (doctrina de la natura, doctrina del dret, doctrina moral i doctrina de la religió) que culminen en una doctrina de l'absolut a les exposicions darreres de la WL.

El fet de no assumir aquestes consideracions és el que ha portat a l'error de considerar que en la primera presentació de la WL hi ha un primer principi únic, identificant el jo posat absolutament amb Déu, i quedant el sistema tancat en un «egoisme filosòfic». Tanmateix, Lauth adverteix que en la WL-94 trobem en realitat un triple posicionament: del jo, del no-jo i de la relació entre tots dos. Triple posicionament que només troba la seva formulació plena en el § 5, quan s'afirma la posició del no-jo com a condició necessària de la posició del jo, atès que el jo es constitueix en la reflexió i aquesta solament és possible mitjançant la limitació del jo absolut. És palès, per tant, que no hi ha identificació entre el jo finit i el jo absolut. Tanmateix, segons Lauth, en la *Grundlage* no es troba encara explicitada la relació en els àmbits materials entre jo absolut, jo teòric i jo pràctic. Aquesta es desenvoluparà en els escrits posteriors sobre filosofia de la natura, del dret, de la moral, de la religió i en la WL-1801 i següents. En aquestes últimes, hom explicita com a punt

central de l'idealisme transcendent que la intel·ligència finita és manifestació del jo absolut, cosa que implica una distinció clara entre l'absolut i les seves manifestacions. Cada individu és un aspecte particular de la consciència absolutament universal i es constitueix d'aquesta manera, el «regne dels esperits».

Per a Lauth aital síntesi del «regne o món dels esperits» es troba esbossada, encara que no desenvolupada, a la *Destinació del savi* de 1794, on la qüestió sobre la destinació moral de l'home comporta ja un reconeixement d'altres éssers racionals. Si bé la moralitat és entesa com a acord del jo amb ell mateix i la màxima de la seva actuació ha de ser considerada com a llei eterna per a si, Fichte adverteix que això no pot constituir un solipsisme, atès que per a la consciència empírica és ja d'entrada evident l'existència d'altres éssers racionals. La qüestió que es planteja problemàticament és com pot el jo distingir altres consciències, responent-hi des dels principis pràctics: l'imperatiu categòric suposa certament un «acord» del jo amb ell mateix (d'allò múltiple en la unitat), però això solament és possible si el jo troba l'expressió d'ell mateix, és a dir, si es donen altres éssers dotats de raó i de llibertat, car el jo no pot reconèixer-se plenament sols en els objectes. L'home no assoleix el seu ésser total si viu aïllat: «l'home està destinat a viure en societat», i.e. en una relació de causalitat recíproca per la llibertat fundant d'aquesta manera una comunitat. El fi final del jo, la llibertat moral de tots els individus, a causa de la seva condició finita, és un ideal al qual s'atansa asimptòticament quan intenta coordinar l'imperatiu categòric com a voluntat moral comuna. Per tant, no està permès d'utilitzar els altres com a mitjà per aconseguir els fins propis i se suposa l'esforç perquè l'altre aconseguixi ser moralment perfecte. En suma, la posició del jo solament troba la seva plenitud en una comunitat interpersonal realitzada moralment, consegüentment se supera tota forma d'«egoisme filosòfic».

La relació interpersonal i la seva connexió amb el jo són tractades sistemàticament a la doctrina del dret de 1796-97. Fichte parteix del principi que el jo finit és un ésser lliure: un ésser que determina la seva pròpia activitat, que pot posar-se finalitats i que pressuposa l'existència d'altres éssers racionals, tot i que no en sigui immediatament conscient. Això significa que la interpersonalitat ara ja no és només una exigència moral, sinó també condició de possibilitat del mateix jo, car només com a jo interpersonal pot ser conscient de la seva pròpia llibertat. Per explicar l'estructura transcendent de la interpersonalitat, Fichte recorre a la idea leibniziana de l'«harmonia preestablerta», però no entesa com a determinisme sinó com a afirmació de la llibertat. L'harmonia, en la WL-NM, s'articularà com un «regne universal de la raó» dins el qual tota posició del jo com a individu lliure suposa la crida d'un altre jo i la seva limitació recíproca lliure. L'existència de l'altre és, per tant, condició de possibilitat del jo i condició de la realització del fi de la raó, de la moralitat.

Des d'aquesta doble consideració Fichte plantejarà una doctrina de l'absolut desenvolupada en diversos llocs. En la doctrina de la natura, la natura i el reialme dels esperits queda relacionada com a articulació de cossos, cosa que possibilita la destinació humana com a reclam interpersonal. En la doctrina del dret aquesta relació comporta una legislació que permeti el reconeixement i preservació de la llibertat de tots els indivi-

du. En la doctrina de la religió, seguint l'evangeli de Joan, la interpersonalitat s'assumeix com l'esquema pel qual hom revela la unitat absoluta de Déu. Lauth considera que la doctrina de la història no rau plenament integrada dins del sistema fichteà: s'hi articulària com a doctrina de la revelació històrica de Déu, per la figura de Jesús, en la forma d'un ésser racional finit. La doctrina superior de la ciència implicaria una intuïció de l'absolut com a Déu en tant que darrera condició de la intuïció filosòfica, i.e. de la intuïció intel·lectual de la pura activitat. [M.G. Agulló].

LAUTH, R.; «J.G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch*, n° 71, 1964, pp. 253-285 (trad. castellana: «Idea total de la filosofía en Fichte» dins *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, Universidad Autónoma de México, 1968).

En la conclusió del seu article Lauth escriu: «A la vista d'aquest tot sistemàtic [de la filosofia fichteana] no és pas excessiu dir que cap altra filosofia ha desplegat un *concepte* de filosofia tan abastador» (p. 284). Sense entrar a discutir totes les implicacions d'aquestes paraules, l'excel·lent exposició i àmplia documentació textual oferta per Lauth palesa sens dubte l'acurada distinció de nivells que caracteritza la comprensió fichteana de la filosofia, i que obliga l'investigador a efectuar una interpretació matisada i contextualitzada de la situació i funció discursiva de cada text fichteà. En aquest sentit, aquest article és d'una utilitat metodològica cabdal: sense atendre a la «divisió» de l'arbre filosòfic no hi ha possibilitat d'assolir una perspectiva completa de l'obra fichteana, ni tampoc d'avaluar correctament el sentit dels diversos textos i registres lingüístics que la componen.

Segons justifica a bastament Lauth, per a Fichte la filosofia depassa en molt l'àmbit d'una «doctrina de la ciència» i, de fet, ve a consistir en «el concepte de la mediació entre filosofia i vida» (p. 284). La doctrina de la ciència –estricte equivalent terminològic, en Fichte, de filosofia transcendental– conté exclusivament el moment fonamentador dels principis de tot saber (*Grundlage*) i les doctrines filosòfiques materialment derivades (filosofia de la natura, moral, dret). Si en un primer moment (WL-94) el sistema de principis consisteix a determinar la consciència (*Bewußtsein*) com a àmbit on es constitueix el «saber del saber» (*Wissenschafts-lehre*, *Wissens-wissen*), la prossecució de les anàlisis transcendents (WL-1804) permetrà fer un pas endarrere per un mètode de «reducció»: la correlació consciència-objecte (*Bewußt-Sein*), justament perquè és pròpia de tot saber, pressuposa encara un «punt suprem d'unitat i d'unificació», l'absolut mateix (Déu). Assolit el fonament, el pas als principis de les disciplines filosòfiques particulars consistirà en una «derivació genètica» que assegurarà la completud i necessitat del conjunt, quedant així exhaustivament establert el marc conceptual de tot allò que pot conèixer-se a priori.

Ara bé, l'elevació a la perspectiva científica té lloc des de la vida i és una determinada possibilitat de la vida mateixa: aquella que consisteix a voler viure des de la veritat. «El saber del saber [*Wissenswissen*] és, per això, una forma determinada i lliure de ser de la vida» (p. 254). Lauth subratlla com la consideració d'aquest arrelament de la filosofia en la vida és condició imprescindible per a comprendre el projecte global de Fichte i el lloc que hi ocupa la WL. D'aquesta manera textos «menors» i

fins fa poc menysvalorats, com ara les diverses versions de *La destinació del savi*, les *Lliçons sobre esperit i lletra en filosofia* de 1795 o *L'exhortació a la vida benaurada* de 1806, són cabdals per a aital comprensió.

Doncs bé, la interrelació entre filosofia i vida té almenys un doble vessant. D'una banda, significa que la WL és possible perquè determinades «tendències» o «impulsos» (*Trieb*) ja existeixen fàcticament en la immediata; així la filosofia consisteix a conrear-los temàticament i sistemàticament: p.e., si en l'home no existís un sentit immediat i prefilosòfic de la veritat o si tot home no pogués dur a terme un acte espontani de llibertat, no fóra possible aquell «voler viure des de la veritat» que caracteritza el filòsof i que, de fet, constitueix el «principi» mateix de la *Grundlage*. I d'altra banda, la WL, en assumir radicalment allò que ja constitueix els impulsos immediats de la vida i ascendir fins al fonament diví del món, tindrà necessàriament un efecte «terapèutic» sobre la quotidianitat, i produirà una autèntica «redempció» espiritual: «separa de l'error que tan fàcilment pot ofegar la vida vivent...; és una part de l'autorealització de la vida espiritual...; es mostra com a "mitjà de salvació" contra la caiguda en la maldat i l'escepticisme...; és una transfiguració de l'ull espiritual» (p. 261). Resulten d'aquí dues importants conseqüències.

Des del punt de vista expositiu, sorgeix la distinció metodològica entre textos dirigits directament al «sentit immediat de la veritat» arrelat prefilosòficament en qualsevol consciència, i textos destinats a la comunitat dels filòsofs: si bé en ambdós casos les tesis exposades han de ser les mateixes, és clar que els procediments i tècniques argumentatives no poden pas coincidir. Si el primer és l'àmbit dels escrits «populars», el segon ho és de la «presentació científica» pròpia dels seminaris o conferències especialitzades. Per tant, les publicacions de *Populärphilosophie* i les exposicions acadèmiques de la WL s'il·luminen recíprocament i han de ser tractats conjuntament en qualsevol exposició filològica crítica de la filosofia de Fichte.

Des del punt de vista filosòfic-sistemàtic, és clar que en la filosofia caldrà distingir tres tipus de disciplines en funció dels tres àmbits exigits per la relació filosofia-vida: (1) el pas de la immediata al punt de vista transcendental, (2) el desenvolupament científicotranscendental o WL en sentit estricte, i (3) el retorn a la immediata en tant que aplicació de la WL a la realitat i assoliment de la plenitud de la vida espiritual. El primer àmbit pot caracteritzar-se genèricament com la progressiva «elevació a consciència» dels «sentiments» i «impulsos» presents immediatament en la vida, i remet a textos com *La destinació de l'home*, *La destinació del savi*, *Els fets immediats de la consciència*, *Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència*. El segon moment és el de la fonamentació i «deducció» de les disciplines filosòfiques particulars abans comentat, i en el qual la consciència assoleix pròpiament el «saber». El tercer configura el lloc en què la WL torna a ser «vida» i la filosofia assumeix la seva destinació «transformadora» (*Umschaffung*) de l'home i del món. En aquest àmbit, es duu a terme, d'una banda, la «destrucció» dels dos errors especulatiu acríticament assumits per la quotidianitat: el dogmatisme realista que absolutitza l'objecte i l'idealista que absolutitza el saber —en clara i conscient oposició de Fichte, a partir de 1799, als sistemes de Schelling i Hegel—. D'altra banda, es despleguen les disciplines «tecnicoaplicades» (filosofia de la

història, política, ascètica, pedagogia, religió) en textos com *L'estat comercial tancat*, *Trets fonamentals de l'època contemporània*, *Exhortació a la vida benaurada*, *Discursos a la nació alemanya*. Lauth subratlla com, a l'hora d'interpretar i valorar les tesis exposades en aquests textos, cal sempre tenir present l'específic estatut «aplicat» que els presideix. És a dir, són disciplines que, situant-se entre el nivell purament transcendent i les dades empíriques, si bé permeten de clarificar i conceptualitzar l'experiència i així elevar la vida a les exigències de la veritat, tanmateix no es «dedueixen» pas del nivell racional-apriòric: enfront de les pretensions de Schelling o Hegel, per Fichte es tracta de matèries que «recolzen, pel seu propi contingut, en inferències inductives» (p. 279).

Segons la divisió trimembre de la filosofia i la seva connexió constitutiva amb la vida, és palès que el retrobament de totes dues en el tercer àmbit només pot tendir a una «tasca suprema»: l'assoliment d'una forma de vida plenament d'acord amb la veritat del saber. I atesa la fonamentació última de la WL en l'absolut diví i la dimensió interpersonal constitutiva de l'estructura de l'esperit finit (doctrina moral), és igualment clar que aquesta tasca només pot consistir en «l'exposició de la imatge de Déu» (cf. *Exhortació a la vida benaurada*), i.e. en l'efectuació de «la perfecta comunitat d'amor a què ha d'eleva-se el regne de l'esperit» (p. 284). Amb la qual cosa la WL, com a part de la totalitat del projecte filosòfic, contribuirà finalment a aquella «redempció» que, des de la carta a Jacobi de 1795, dona el seu rerefons vital i sentit últim a la filosofia fichteana. [S. Turró].

LAUTH, R.: «Der Begriff der Geschichte nach Fichte», *Philosophisches Jahrbuch*, n° 72, 1964-65, pp. 353-384.

Lauth comença per assenyalar l'objectiu de l'article: no es tracta tant d'exposar «el propi desenvolupament de Fichte respecte a la història», com oferir un «esbós de tipus ideal» de com «la filosofia transcendental, segons la comprensió de Fichte, concep en general la història» (p. 353). I, efectivament, l'article no comenta el sorgiment o les tesis dels *Trets fonamentals de l'època contemporània* —l'obra específica del filòsof sobre la història—, sinó que sistematitza tot aquell material textual que d'una manera o altra determina el lloc, concepció i problemàtica del tema. Per això mateix, però, l'«esbós de tipus ideal», més que una exposició completa de la qüestió, consisteix de fet a efectuar un exhaustiu recorregut pels problemes i conceptes a tenir necessàriament en compte en una reconstrucció de la filosofia de la història a Fichte. En aquest sentit, les indicacions i referències subministrades per Lauth són metodològicament bàsiques per a qualsevol recerca sobre la matèria.

En els primers epígrafs de l'article s'exposa la incardinació de la filosofia de la història en la WL, i.e. es presenta els principis —«deduïts», per tant, de les disciplines filosòfiques purament transcendentals (WL en sentit estricte)— des dels quals podem construir el marc interpretatiu de la història. La *Grundlage* construeix la temporalitat (*Zeitlichkeit*) en tant que distensió del sentiment en una sèrie i fonament de l'esquema causal: tot moment del temps està condicionat per l'anterior. En la mesura, però, que ens referim a les accions de la consciència, aquell «condicionament» està mediat per la llibertat i consegüentment la «línia de desenvolupa-

ment» conté sempre quelcom d'«inconcebible» (*unbegreiflich*) des del racional-apriòric: allò que només coneixem (a posteriori) com a resultat fàctic de l'exercici de la llibertat en unes determinades circumstàncies espaciotemporals. Tenim així l'element «indeduïble» de la història: allò que en els *Discursos a la nació alemanya* quedarà vinculat a l'existència fàctica del «poble». Aital «concreció» de la temporalitat constitueix el lloc propi de la «historicitat» (*Geschichtlichkeit*).

Altrament, la doctrina juridicomoral determina que tota manifestació de la llibertat passa per la mediació corporal, la qual cosa comporta alhora dues exigències: establir una interdependència amb la natura física i una vinculació interpersonal entre les consciències, ambdues tendencialment dirigides a la realització material dels fins morals. Conseqüentment, la historicitat es desplega com a efectuació en la facticitat d'una «tasca» (*Aufgabe*) tanmateix intersubjectivament «necessària» –les fites de la llei moral–. Per això la història ha de considerar-se com l'«entrada del suprassensible (moral) en el fenomen» i, per tant, com una distensió temporal infinita vers els fins de la moralitat.

Lauth subratlla seguidament com aquesta fonamentació transcendental de la historicitat genera una comprensió de la història molt més matisada que la hegeliana. D'una banda, i atesa l'estructura moral-intersubjectiva que es desplega temporalment, Fichte pot parlar d'un «pla del món» (*Weltplan*), d'un «govern del món» (*Weltregierung*) o d'una «ordenació moral del món» (*moralische Weltordnung*) en la mesura que subratlem el factor teleològic inherent estructuralment a l'activitat de tota consciència. Adhuc serà possible al filòsof determinar a priori les «etapes» en què aquest «instint racional» s'ha de desplegar successivament fins a assolir la seva plena realització. No obstant això, la concreció fàctica i indeduïble de la llibertat obre igualment la possibilitat d'una «interrupció de la vida historicoespiritual» i explica l'existència d'un «desplaçament de fases» (*Phasenverschiebung*) que trenca, tant quantitativament com qualitativa, la imatge d'un ordre històric progressiu. Per això la determinació a priori de les etapes és una qüestió molt diferent de la identificació de quina sigui l'«època present»: qüestió aquesta merament fàctica i, per tant, d'estatut empíricoinductiu. En tot cas, però, el fonament teleologicomoral del procés permet «esperar» que fins i tot la «interrupció» pot ser motiu que «provoqui» una represa de l'acció en vistes al bé. Punt aquest que Lauth interpreta en un sentit marcadament antihegelian: enfront de l'astúcia de la raó, per a Fichte «el mal és, per mediació de l'ordenació moral del món, sense voler-ho, mitjà per al bé» (p. 373).

Els darrers epígrafs s'ocupen d'un punt que, malgrat la seva aparent particularitat respecte a l'estructura general de la història, resulta finalment cabdal per a una reconstrucció completa de la concepció fichteana: el paper de Crist i del cristianisme. Si els principis pràctics exigeixen transcendentalment una plena realització dels fins morals derivats de la interpersonalitat i la facticitat individual-empírica, per la seva imperfecció, està impossibilitada de dur-los a terme, es fa necessària l'aparició d'una «persona perfecta» que mostri efectivament aquella possibilitat: no es tracta tant d'un «esdeveniment de la història» com d'«una irrupció completament nova del diví en la història» (p. 378). Aquesta és la persona de Crist. Crist representa ensems el saber i l'efectuació en la consciència immedia-

ta del lligam vital entre consciència, llibertat, intersubjectivitat, amor i divinitat: tot just les veritats que la WL-1804 justifica i eleva reflexivament a consciència filosòfica (cf. *Exhortació a la vida benaurada* i *Doctrina de l'estat* de 1813). Per això Crist, marcant un punt d'inflexió en la història (*Mittelpunkt*), estableix un sentit del temps futur coincident plenament amb les exigències de la raó: (1) les veritats que l'església cristiana formula d'entrada com a creença (2) hauran d'eleva-se després a intel·lecció (*Einsicht*) per (3) efectuar-se finalment en el tot de la societat. El primer moment determina el temps de la dialèctica històrica entre estat i església –resolta només en aparença per la il·lustració–; la WL significa tot just l'albirament del segon moment –il·lustració «veritable» que supera l'escepticisme i irreligiositat del XVIII–; el tercer marca l'única meta possible de la història: el «confluir d'església, estat i ciència» o «edificació del reialme de l'amor interpersonal» (p. 384). Troben doncs plena justificació aquelles paraules de Fichte en la V conferència de l'*Exhortació a la vida benaurada*: «és així eternament vertader que nosaltres amb tota la nostra època i amb totes les nostres recerques filosòfiques ens hem alçat sobre el sòl del cristianisme i d'ell hem partit» (SW, V, 484). [S. Turró].

LAUTH, R.; Genèse du «Fondement de toute la Doctrine de la Science» de Fichte en *Archives de Philosophie*, n° 34, 1971, pp. 51-79.

Lauth pretén mostrar amb aquest article com la WL-94 sorgeix del desenvolupament de la filosofia transcendental kantiana i de l'exigència sistemàtica formulada per Reinhold, punts que Fichte reelabora per primera vegada en l'escrit de 1793 *Eigne Meditationen zur Elementarphilosophie*.

Des de 1790 (*Aforismes sobre religió i deisme*) Fichte es trobava a l'enforcall de professar un sistema determinista que no li permetia d'explicar els sentiments religiosos i morals genuïns de tot home. Era l'oposició entre les «veritats del cor» i les «veritats de l'enteniment», davant de la qual la defensa de la llibertat que troba en la Dialèctica de la KrV li oferirà una nova alternativa per a conciliar aital disjuntiva, encara que serà la KpV la que mena definitivament Fichte a concebre un sistema crític idealista. Així, des d'una filosofia transcendental on la voluntat humana és llibertat, Fichte troba reconciliats enteniment i vida. Tal com exposarà en les *Introduccions* de 1797, reconeix que dogmatisme (sistema en què «les representacions són produïdes per les coses en si») i idealisme («les coses en si són produïdes per les mateixes representacions») són filosofies incommensurables des del coneixement teòric. Tanmateix, només l'idealisme transcendental permet d'explicar els sentiments del deure i la responsabilitat de l'actuació que es troben en tota consciència. A més a més cap dogmatisme rigorós –exemplificat amb Spinoza– permet demostrar com hom passa de les coses a llur representació en i per a una consciència. En conseqüència, Fichte afirma que l'idealisme és l'únic sistema filosòfic possible: «les nostres representacions són determinades no només per les coses sinó també per una activitat del jo».

Malgrat el deute amb l'obra kantiana, Fichte pretén d'anar més enllà i trobar el principi des del qual unificar món sensible i món moral. Principi que Kant qualifica com a «arrel inexplorable», però que Fichte considera necessari perquè sense ell la filosofia no pot constituir-se com a

ciència rigorosa. Tot just la recerca de la unitat del sistema ha estat la recent aportació de la filosofia de Reinhold, i la crítica que li dirigeix Schulze en l'*Ensidem* permet concloure que només des de la determinació d'un primer principi unitari la filosofia pot salvar-se de l'escepticisme. Fichte accepta les crítiques de Schulze en el primer principi que Reinhold ha posat en la consciència representativa. Reconeix que no és incondicionat formalment ni material, i a més a més, afegeix que no dona explicació de la llibertat ni de l'imperatiu pràctic, reduint-ho tot a un «fatalisme empíric». No accepta, tanmateix, la crítica de Maimon segons la qual a partir del pensar no pugui concloure's res referent a les coses, puix l'objecte de la filosofia no és pas la cosa en si sinó la representació de la cosa per a una consciència.

El primer principi es troba formulat en les *Meditationen* amb l'expressió «en la consciència el jo s'oposa al no-jo». Implica el reconeixement de l'activitat del jo, del moment pràctic com a fonamentador del seu sistema: el rebuig d'un jo com a simple intel·ligència per convertir-se en unitat de l'acte teòric i pràctic, unitat de l'acte de pensar i de l'objecte, de la pura subjectivitat-objectivitat. Es tracta de l'acte mitjançant el qual la consciència de si es reconeix com a productora per ella mateixa, de manera que el jo pensant i el jo pensat (subjecte i objecte del coneixement) són una mateixa cosa. La pretensió de Fichte serà construir el seu sistema filosòfic des d'aquest primer principi. Es trobarà, tanmateix, amb la dificultat d'explicar la cosa en si, mantenint-la en correlació amb l'espontaneïtat de la facultat representativa. La idea de Déu serà també problemàtica en les *Meditationen*, on serà considerat com a subjecte absolut, però també com el no-jo absolut. Es planteja a més a més la qüestió de si el primer principi porta a la subjectivització de tota validesa o al fonament d'una validesa objectiva absoluta. El mateix Fichte afirmarà posteriorment que es tracta d'un sistema encara sense una fonamentació sòlida. Lauth afegeix que la concepció d'una certesa genètica Fichte no l'aconsegueix fins a les seves exposicions de la WL-1801 i següents.

En canvi, sí que es troba en aquesta primerenca exposició el mètode que caracteritzarà el sistema fichteà. Es tracta d'un mètode de construcció a partir del principi «el jo es posa a si mateix», que avança per la resolució de les contradiccions que es generen per la resistència del no-jo a l'activitat del jo. Lauth adverteix que no es tracta del reconeixement de la necessitat de la contradicció (com ocorre en el sistema de Hegel), sinó que les contradiccions es resolen per llur mediació i més concreta determinació. Lauth conclou l'article reafirmant que les consideracions recollides a les *Meditationen* es desenvoluparan i prendran forma en les lliçons que Fichte impartirà a Jena i que seran publicades com a *Fonament de tota la Doctrina de la Ciència* el març de 1794. [M.G. Agulló].

LÉON, X.; *Fichte et son temps* (3 volums); París, A. Collin, 1922-27.

La monumental i erudita obra de X. Léon sobre la vida i evolució filosòfica de Fichte consta de tres volums dividits bàsicament en dues parts: el primer volum s'inicia amb consideracions preliminars –metodologia històrica i interpretacions prèvies– i abasta fins la partença de Fichte de Jena (1794-1799); els altres dos volums descriuen el sojorn de Fichte a Berlín (1800-1805 i 1806-1813). X. Léon va procedint minuciosament a

la demostració de les tesis principals que sosté. Ho fa amb una riquesa de documentació inaudita (opuscles, fascicles, diaris, cartes...) i d'anàlisis profuses de la veritat històrica i dels esdeveniments exactes d'aquell moment, sempre a través de les fonts directes i emprant de vegades un llenguatge entusiasta, fins i tot líric.

El treball de X. León descriu a bastament i de manera bigarrada la personalitat de Fichte i el desenvolupament del seu pensament. El text, sense ser vacil·lant, oscil·la entre la reconstrucció històrica i el relat hagiogràfic. Aquesta tensió entre la disciplina del mètode històric i la intuïció primera de l'entusiasme pel filòsof constitueix tota la nervadura de l'obra. Des del punt de vista del mètode i de la idea concreta d'un procediment, l'obra es bifurca. D'una banda l'exposició simple dels fets cohabita amb la reproducció de textos i testimoniatges en relació a la pròpia vida i pensament del filòsof. De l'altra, l'estudi de les grans obres de la filosofia teòrica i pràctica fichteana permet d'anar construint la biografia sobre els actes (praxi) del pensador. Hi ha una valoració constant, sense arribar a ser una veritable consideració crítica –si aquesta ha d'implicar necessàriament un «distanciament» del seu objecte–, del filòsof i de la transcendència de la seva filosofia en relació a la història contemporània, valoració que permet de defensar el significat encara actual del missatge «alliberador» de la doctrina fichteana.

L'exposició cronològica del contingut de les obres de Fichte ens mostra llur naturalesa moltes vegades combativa i conjuntural. És justament un mèrit de X. León el fet d'aconseguir il·luminar la filosofia fichteana, en si mateixa considerada *sub specie aeternitatis*, alhora per mitjà de les circumstàncies que donaren ocasió al seu desplegament i alè, determinant la reflexió del filòsof. La vida de Fichte, disseminada en un nombre indeterminat d'actes, cadascun dels quals forma part d'un drama a part, que és el drama de la llibertat, es debat constantment dins un moviment recte i inflexible vers l'«evangeli de la raó pràctica», vers la llibertat moral i vers la causalitat purament intel·ligible d'una raó la conquesta de la qual és un ideal *ad infinitum*.

L'evolució de la vida intel·lectual i moral del filòsof va dibuixant el concepte d'esperança dins la demostració del seu constant jacobinisme essencial: una imatge inexorable de Fichte i de la veritat de la matèria de les seves aspiracions –sobretot espirituals–, que va configurant el procés en virtut del qual Fichte posseeix el domini de la filosofia en general i de la nova *prima philosophia* de la llibertat en particular.

És obvi que en l'obra de X. León es dona la conjuminació ideal entre la forma peculiar que té l'historiador de presumir el destí de Fichte segons la unitat de vida que li és inherent i el caràcter eminentment practicomoral que constitueix el principi i fi de la seva filosofia. De fet, l'obra filosòfica i l'itinerari biogràfic vénen a coincidir: Fichte és una consciència que no descansa mai, el propi sentiment viu de la «forma» sempre dins del procés de formació de la llibertat i fora d'una causalitat merament atzarosa que determinés la seva individualitat.

La reconstrucció historiogràfica de X. León, descobrint com l'acció conceptual-filosòfica no és simplement i passiva «fonament» sinó consciència de si que esdevé «vida espiritual» que s'autodetermina, és ella mateixa la demostració de la destinació ètica de la realitat en la vida de

Fichte. L'obra fichteana s'erigeix amb l'orgull de la seva teoria de la llibertat per damunt de la penúria, l'angoixa i la desesperació que generen la creença –d'errònia base metafisicoespeculativa– en el determinisme i el caràcter il·lusori de la llibertat. Així, la *penetratio* de X. León en la vida i obra fichteanes s'arrela en una convicció exemplar (i d'una reflexió que la provoca) d'haver descobert una realitat humana que és revelació d'una moralitat vencedora.

En darrer terme, l'estudi de X. León és la història d'una ànima religiosa que troba l'alegria, no pas en l'elucidació poètica –com escriu Novalis–, sinó en la voluntat com a forma ètica de la infinitud. «Mais vous êtes entièrement inspiré de Fichte!». [J. Corderas].

PAREYSON, L.; *Fichte. Il sistema della libertà*, Milà, Mursia, 1976².

Amb aquest títol és presentada de nou, enriquida amb anotacions i noves perspectives crítiques, la primera edició de l'estudi de Pareyson (Torí, Edizioni di Filosofia, 1950). Històricament, l'assaig se situa en un període de modest interès, en la historiografia filosòfica italiana, vers la figura de Fichte, proposant-se així, gràcies als criteris interpretatius i crítics que l'inspiren, com a aportació per a una renovació de l'atenció filosòfica. Originàriament, el treball havia de ser el primer volum –al qual hauria hagut de seguir un segon amb el títol *Il sistema dell'assoluto*– d'un projecte total sobre la filosofia de Fichte que no es dugué a terme. Malgrat tot, l'assaig, sobretot en la segona edició, manté una unitat estructural pròpia i proposa una riquesa de perspectives tal que garanteix les qualitats de total autonomia i completesa.

Amb la tria del subtítol, Pareyson recupera directament una afirmació de Fichte expressada en la carta adreçada a Baggesen del 1795, subratllant-hi allò que ell interpreta com el caràcter essencial de l'obra fichteana entre el 1793 i el 1799 i que constitueix en aquest sentit una totalitat aconseguida, un sistema conclòs, és a dir, el sistema de la llibertat. La clau de volta de l'aprofundiment pareysonià se situa de manera particular en l'anàlisi detallada de la WL-94 i en l'aclariment de l'evolució dels elements problemàtics d'aquesta obra que desemboquen en la redacció de la WL-NM de 1798.

L'estudi se situa intencionadament més enllà de la mera preocupació d'una definició del context històric per evidenciar el dinamisme especulatiu de la filosofia fichteana, apurant-ne la intuïció fonamental. El filòsof torinès insisteix a subratllar el valor de la criticitat i radicalitat del pensament fichteà com a «autotransparència de la filosofia» que sap sempre tornar a posar en discussió els resultats aconseguits «per una constant regeneració dels problemes a partir de si mateixos».

La interpretació proposada per Pareyson es basa en la possibilitat d'evidenciar una «invencible exigència de criticitat» en l'especulació de Fichte a través de la qual l'autofundació de la filosofia no troba mai una realització aconseguida i, malgrat tot, no es transforma *tout court* en una mística de l'inefable, sinó que genera un itinerari crític que no és altra cosa que el subseguir-se de les diferents exposicions del seu pensament. En aquesta direcció, l'estudi de Pareyson es mou estretament unit a la *littera fichtiana* i, a estones proposant-se com un veritable comentari, legitima la voluntat declarada de fer parlar abans que res el text, amb l'objectiu

d'evidenciar-ne els conceptes i de reproblematicar els resultats amb el compromís continu d'aferrar-ne la unitat orgànica.

Els criteris historiogràfics que orienten la seva anàlisi s'adrecen essencialment a desembarassar el camp de llocs comuns, de clara impostació hegeliana, que limiten la comprensió de la filosofia fichteana: primer de tot, una lectura del pensament de Fichte que en redueix l'especificitat especulativa a simple continuació de la perspectiva kantiana i, consegüentment, a mera preparació de la filosofia de l'esperit absolut; en segon lloc, l'esquema interpretatiu segons el qual residirien en el pensament fichteà dues filosofies ben distintes i contradictòries. En ambdós casos, es tracta, segons Pareyson, d'una inadequada elevació a categories historiogràfiques de valoracions i judicis crítics justificables limitadament al context històric en el qual s'han generat.

A partir de la superació de la condicionalitat històrica de les filosofies reduïdes a moment necessari en la constitució de la totalitat, s'imposa per Pareyson la demolició de la «genealogia de l'idealisme alemany» generada amb l'hegelianisme, a fi de recuperar l'autenticitat i l'especificitat especulativa del pensament fichteà. En aquest sentit, ell reproposa l'anàlisi de la relació amb Kant, i particularment la gènesi de la WL partint dels problemes suscitats per KU.

La presumpta formulació de dues filosofies distintes es resol en la distinció problematitzada entre el concepte de filosofia, que com a acte de fe, intuïció total, té un principi indiscutible, i la seva execució com a exposició de la doctrina de la ciència. D'una banda, es posa l'accent sobre l'accés inicial al punt de vista filosòfic, sobre l'esguard immediat i total de la filosofia, respecte al qual la forma de l'exposició representa només l'aspecte instrumental funcional. Al mateix temps, el sistema expositiu és propiament «la filosofia reduïda a forma científica» i les diverses edicions representen una necessària aproximació a la forma definitiva. Pareyson presenta lúcidament l'alternança d'aquestes preocupacions en la meditació fichteana subratllant també com aquestes no alteren mai l'objectiu especulatiu últim que resideix en el problema de l'autofundació de la filosofia com a possibilitat d'accés i de fundació del punt de vista filosòfic.

Insisteix en l'anàlisi del trànsit de l'exposició de la WL-94, en què la llibertat es posa com a condició entre l'exposició hipotètica del concepte de filosofia i el procedir real de la filosofia, en la WL-NM, en què es realitza una tal unitat de llibertat i filosofia que aquesta última és més exactament la mateixa llibertat que s'aferma. En la primera exposició manca encara la justificació del punt de vista filosòfic, és a dir, aquella introducció real a la filosofia que la investigació lògica preliminar és incapaç de fornir. A fi que la filosofia conegui allò que ella mateixa és —és a dir reflexió sobre el saber—, cal una introducció que ens transfereixi des del punt de vista del saber al punt de vista filosòfic, i que justifiqui aquest passatge en la seva possibilitat. La WL-NM genera, segons l'anàlisi suggerida per Pareyson, a partir d'aquest problema i privilegiant l'exigència de la introducció real, la filosofia per sobre de la investigació lògica preliminar. D'aquí també el caràcter crític de la filosofia fichteana: aquesta, si bé s'allibera del punt de vista del saber real i del realisme empíric, no es posa tampoc en el punt de vista de l'absolut reconfirmant la pròpia pertinença al finit com a autèntic idealisme transcendental. Abandonada la

preocupació d'una fundació dels principis lògics i d'una concepció de la filosofia limitada a l'organització del saber científic, s'afirma el concepte d'una filosofia que s'inicia com un acte de llibertat i es desenvolupa com a representació del saber real.

Així Fichte és presentat com el fundador de la crítica entesa com a filosofia de la filosofia, com el teòric d'una filosofia que es proposa d'afirmar l'absolut sense sortir del punt de vista del finit, en total autonomia de la filosofia hegeliana i com a solució especulativa alternativa als problemes que es generaran en aquella o, més pròpiament segons la definició de Pareyson, com a crítica *ante litteram* a Hegel.

Com a conclusió de l'assaig i en directa continuïtat amb els elements interpretatius mostrats, es delinea la gènesi d'una nova formulació del sistema fichteà de la llibertat que s'obre a un sistema de l'absolut. Mitjançant breus però significatives referències a *La destinació de l'home* i a les WL-1801 i WL-1804, Pareyson subratlla el valor de les exigències especulatives, polítiques i religioses presents en la filosofia fichteana que n'animen una resistència complexiva. La definició de l'absolut com a purament ideal ha conferit a la seva presència en l'esperit finit, com imperatiu categòric i llei moral, un caràcter eminentment ètic. La llibertat originària, confinada en els termes de llibertat moral, redueix l'activitat cognoscitiva a practicitat de l'esperit humà i, amb aquesta, la política i la religió, a dret i moral, respectivament. Al costat de l'exigència d'una reafirmació de la contingència del finit, pren cos la necessitat d'una reproposició de l'activitat originària del jo com a consciència de l'absolut. La realitat del món moral demana un ordre, suprasensible si bé no transcendent, en base al qual les bones accions tinguin llurs adequades conseqüències. Amb això, la realitat del món espiritual suposa l'existència d'una voluntat superior i absoluta, d'una vida infinita i originària, eternament present en la vida de l'home. El sistema de l'absolut que es va configurant no té per objecte directament l'absolut, sinó l'esperit finit com a única consciència possible de l'absolut.

Tot i això, per Pareyson, la «nova filosofia de Fichte no és una altra filosofia». Ell hi reconeix la mateixa inspiració sota una forma diversa de la qual no es pot deduir simplement la contradicció entre el sistema de llibertat i el sistema de l'absolut, sinó que és oportú afirmar-ne la continuïtat a través de la transvaluació i la trasposició dels motius originaris fonamentals. [F. Balduzzi].

PHILONENKO, A.; *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, J. Vrin, 1980².

Philonenko divideix en dues parts el seu llibre. La primera porta per títol *Problemàtica de la primera filosofia de Fichte*, i s'hi presenta el tema de la intersubjectivitat i de l'existència dels altres com un problema cabdal de la primera filosofia fichteana, destacant-se la seva connexió amb el problema crític del coneixement. La segona part es titula *Els principis*, títol que fa referència a la *Grundlage* de 1794 que, segons Philonenko, planteja la qüestió essencial de l'afirmació de l'existència d'un ésser per al subjecte. En la primera part del llibre Philonenko manté dues tesis entorn al problema de la intersubjectivitat: primer, la tesi que Fichte ha construït

tota la seva primera filosofia a fi i efecte de resoldre el problema de l'existència dels altres; segon, la tesi que el problema de l'existència dels altres només pot ser legítimament resolt a condició que la teoria del coneixement pugui ser interpretada com a una refutació de l'idealisme absolut. Aquesta segona tesi es dirigeix contra aquelles interpretacions de Fichte que presenten una contradicció en el seu pensament entre un «idealisme absolut» teòric i un realisme pràctic que afirma l'existència dels altres. Philonenko afirma que la hipòtesi que rau en el fonament de la WL és la monadologia leibniziana compresa com a harmonia entre unes intel·ligències i unes altres. La monadologia revela un món real el sentit del qual és una comunitat humana on les intel·ligències es comuniquen. La comunicació és possible mercès a la síntesi entre raó i llenguatge que permet de pensar i de parlar als homes. La comunicació, situada a l'horitzó del dret, adquireix un valor constitutiu, i d'aquesta manera Fichte és conduït a considerar la comunitat humana fundada en la comunicació com un absolut. El dret fa possible el pas a la llibertat: expressa una comunitat d'éssers lliures i raonables, objectivament enllaçats en i per un contracte que garanteix la llibertat de tothom. Atès que no hi ha cap altra veritat que la de la consciència comuna, Fichte afirma que la reflexió filosòfica té la tasca de justificar la *dóxa* i el sentit comú contra els filòsofs metafísics i especulatius.

Philonenko considera que la noció d'intuïció intel·lectual no pot ser el punt de partença de la interpretació del sistema de Fichte. D'aquesta manera s'oposa tant a la lectura de Schelling com a la de Hegel. Philonenko destaca que la intuïció intel·lectual desenvolupada per Schelling és aliena al pensament de Fichte: la intuïció intel·lectual de Schelling només és possible en una consciència sense objecte, és la realització de l'evidència absoluta del «pensament pur de si mateix». Schelling tendeix a expressar l'oposició entre el jo i el món, el subjecte i l'objecte, de tal manera que la desaparició del món coincideix per al jo absolut amb la consciència de si mateix, abolint, doncs, qualsevulla oposició en general. La intuïció intel·lectual de Schelling és una mena de sentiment místic que suposa un retorn a la idea del *lógos*, i, en general, a les idees de la filosofia antiga; per contra, la intuïció intel·lectual de Fichte és una consciència immediata de l'acció, que no s'allunya de la idea d'una consciència comuna, ni tampoc de l'orientació cartesiana. El que sosté Philonenko és que la idea fichteana de la filosofia com a reconeixement de la veritat de la consciència comuna es troba absent en la majoria de les interpretacions perquè hom comet l'error de considerar la filosofia de Fichte com un idealisme absolut fundat sobre un jo absolut, fundat, al seu torn, en la «intuïció intel·lectual».

Per penetrar dins l'estructura del pensament fichteà, Philonenko considera que convé menar-se per la idea de síntesi quintuple. Definida superficialment la síntesi quintuple és l'enllaç de quatre termes en un cinquè que els unifica i els comprèn. L'estructura del sistema fichteà pot dividir-se en cinc parts que, segons Philonenko, Fichte no acaba d'escriure, però que poden ser completades amb obres kantianes: primer, els «Principis» (*Grundlage*) que funden el sistema, i això vol dir que condueixen al tot sense ser-ho; segon, la filosofia teòrica (*Crítica de la raó pura*); tercer, la filosofia pràctica (*Sittenlehre* de 1798); quart, la filosofia del dret (*Naturre-*

cht de 1796); cinquè, la primera part de la *Crítica del Judici* de Kant. La relació entre la *Grundlage* i el sistema és un cercle. Però el cercle no ha de ser considerat –com pretén Hegel– entre l'inici i el final de la *Grundlage*, sinó entre el final de la *Grundlage* i el sistema. En la *Grundlage* hom no ha de cercar el sistema, sinó únicament el desenvolupament al nivell d'una filosofia primera dels requisits de l'objectivitat. Per a Philonenko la pregunta fonamental de la *Grundlage* és: com és possible d'afirmar que existeix per a nosaltres un ésser?

En la *Grundlage* hom desenvolupa d'entrada la dialèctica transcendental, que consisteix en la descomposició de la il·lusió transcendental i la composició de la veritat. El final d'aquesta dialèctica mena a l'exposició de l'esquematisme transcendental, que fa possible la consciència en tant que desenvolupament d'una successió temporal. L'enllaç del jo i el no-jo en el temps constitueix el «fet» de l'experiència comuna i la justificació de la seva veritat (resposta a la qüestió *quid facti?*). El tercer moment de la *Grundlage* és la deducció transcendental, en què la consciència comuna ha de copsar la seva pròpia veritat (resposta a la qüestió *quid juris?*). La dialèctica transcendental i la deducció transcendental constitueixen la lògica transcendental teòrica de la *Grundlage*. El quart moment és la reflexió fonamental dins la qual el subjecte assoleix la seva veritat copsant la primacia de la raó pràctica, és a dir, comprèn que la vida en el temps es fonamenta en un deure. Per últim, en un cinquè moment, el subjecte ha de posar en l'existència tots els moments de la seva reflexió, menant-se d'aquesta manera fins al món. Els dos darrers moments constitueixen la lògica transcendental pràctica. La primacia de la raó pràctica assegurarà la unitat de la lògica transcendental pura tot atorgant primacia a la creença sobre el saber.

Atès que el punt de partença de la *Grundlage* és una construcció dialèctica i no una intuïció intel·lectual, la veritat absoluta no se'ns presenta immediatament, sinó que ens fa assistir al naixement de la veritat a través d'una dialèctica transcendental dels sistemes filosòfics que oposa realisme i idealisme. El primer pas de la WL és una il·lusió transcendental, un pensament fals: el primer error fonamental consisteix a superar el «jo sóc», igualant el *cogito* a les coses (Spinoza); el segon error consisteix a hipostasiar el subjecte (Schelling), és a dir, convertir-lo en l'ésser absolut; el tercer error consisteix a concebre el subjecte sense enllaçar necessàriament la consciència amb el món (escepticisme). En l'eliminació d'aquests errors és realitza la descomposició de la il·lusió transcendental i la destrucció de la metafísica, assolint-se d'aquesta manera el reconeixement de la veritat de la consciència comuna. La descomposició de la il·lusió transcendental només s'exhaurirà quan pugui ser resolta la contradicció transcendental de la síntesi del jo i el no-jo, que són els dos primers principis (dialèctics) de la *Grundlage*. Tenint en compte l'oposició del jo i del no-jo hom ha de descobrir, a partir d'aquest conflicte de la raó pura especulativa, la unitat sintètica del subjecte i de l'objecte en la síntesi de la imaginació transcendental. El moviment dialèctic fichteà de les síntesis quintuples mostra que en l'idealisme i en el realisme es manifesta un mateix error: hom pretén de donar raó dels moments de l'esperit per un sol dels seus aspectes que consisteix a determinar la passivitat per l'activitat, o a l'inrevés, determinar l'activitat per la passivitat. Per a Fich-

te, en canvi, ambdues estan en reciprocitat entre si i amb una activitat independent del jo a la qual no correspon cap passivitat en el no-jo (o inversament). Aquesta activitat independent ha de ser determinada per la consideració d'un tercer terme (imaginació) que és la mesura comuna de l'activitat i de la passivitat sense reduir-s'hi, terme que estableix mitjançant la reflexió teòrica la veritat de la consciència comuna. Encara que només la reflexió pràctica podrà solucionar definitivament la contradicció especulativa per un acte de llibertat que es determina com a fe i existència.

Per a Fichte l'essència de la lògica transcendental com a dialèctica ha de ser copsada per una lògica de la filosofia que ens digui el que fem quan filosofem, és a dir, hom ha de desenvolupar una reflexió sobre l'acte filosòfic. La idea d'una activitat independent troba en aquest punt el seu sentit en la noció d'educació: el filòsof és l'educador del gènere humà. L'educació suposa la comprensió de l'acte filosòfic, i suposa també l'objectivitat del coneixement i la relació entre consciències diferents (mestre i deixeble). Aquesta lògica de la filosofia suposa ja el començament del desenvolupament de l'esquematisme transcendental, en el qual hom tracta de precisar els actes fonamentals en el pensament filosòfic i de desenvolupar l'estructura de l'experiència. Philonenko es proposa amb la seva anàlisi de l'esquematisme transcendental resoldre, per una banda, el problema de l'estructura de la intencionalitat (relació subjecte-objecte), i per l'altra, determinar completament la idea de la reflexió filosòfica. L'objectivitat de la intencionalitat, segons Philonenko, és justificada pel temps, que enllaça el subjecte i l'objecte en un acte de la imaginació transcendental que fa possible la veritat de la consciència comuna. Philonenko destaca que Fichte és el primer que situa el temps en el centre de la crítica kantiana i de la problemàtica filosòfica. Ara bé, el temps de Fichte és el temps quotidià, el temps del sentit comú; aquest, segons Fichte, no pot ser superat. La intencionalitat –en tant que operació esquemàtica de la imaginació transcendental– és la constitució de si mateix en la producció del temps. I la reflexió filosòfica és l'acte de comprensió que es fonamenta en l'acte de la imaginació que produeix el temps, un acte de comprensió que reuneix les determinacions oposades (subjecte i objecte) i les manté separades en la seva oposició: aquí s'origina també aquella reflexió purament especulativa que, intentant pensar els dos termes per separat (i.e., al marge de la imaginació transcendental), sols pot conduir a la il·lusió dialèctica inicial de la *Grundlage* i a la contraposició de sistemes filosòfics.

El pas de l'objectivitat a la intersubjectivitat ens el mostra la deducció transcendental (deducció de la representació). La clau d'aquest capítol és la idea educativa: és necessari que el deixeble pugui arribar a ser un mestre, que pugui construir el món i arribar a posseir la raó. D'aquesta manera la deducció és el moviment educatiu que descriu l'activitat filosòfica en ella mateixa. Fichte defineix la seva deducció com a «història pragmàtica», que atorga a la deducció un caràcter ètic o moral: la deducció estableix l'autonomia intel·lectual i moral del subjecte. Segons Philonenko, el sentit de la deducció no és tant la construcció de la representació com el desenvolupament de les estructures de la intel·ligència pressuposades en la construcció de la representació. [E. Perlado].

PHILONENKO-TILLIETTE; *Polèmica sobre la intuïció intel·lectual a la WL-94.*

La controvèrsia arranca de la recensió crítica que X. Tilliette publicà de l'estudi de Philonenko *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (*Études fichtéens* en *Archives de Philosophie*, 1969, pp. 578-621); es succeïxen després diverses rèpliques i contrarèpliques, en especial: Philonenko, *Die intellektuelle Anschauung bei Fichte* i Tilliette, *Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung*, ambdues en *Der transzendente Gedanke*, Hamburg, Meiner, 1981 (pp. 91-106; pp. 532-545). I encara recentment Tilliette ha sistematitzat històricament la qüestió en *L'intuition intellectuelle de Kant a Hegel*, París, J. Vrin, 1995.

La polèmica entre Philonenko i Tilliette es lliura fonamentalment entorn de dos punts: primer, la qüestió de si Schelling va comprendre bé o no la intuïció intel·lectual que apareix a la ressenya d'*Enessidem* de Fichte, i que després desenvolupà per la seva banda en l'obra *Vom Ich*; segon, la qüestió de si la intuïció intel·lectual té o no un paper important en la WL-94, i el significat que en general té per a Fichte aital noció. La importància de la primera qüestió rau en la consideració de Philonenko que les interpretacions de l'obra de Fichte que s'han portat a terme des de Hegel han estat dominades per una perspectiva que llegia Fichte a través de Schelling i, per tant, l'han interpretat malament.

Philonenko considera que la doctrina de la intuïció intel·lectual que desenvolupa Schelling és aliena al pensament de Fichte. En aital doctrina la intuïció intel·lectual és la visió d'un ésser en què tota oposició de subjecte i objecte és dissolta –com a tota oposició en general–; és una visió que només és possible en una consciència sense objecte, sense món. Arran d'aquesta concepció de la intuïció intel·lectual hom cometria aleshores l'error de considerar que la filosofia de Fichte és un «idealisme absolut» fonamentat en el «jo absolut», ocultant-se així el paper dialèctic que té aquest principi en la descomposició de la il·lusió transcendental.

D'entrada, Tilliette comparteix amb Philonenko l'afirmació que Schelling ha desenvolupat una doctrina de la intuïció intel·lectual que Fichte no hauria elaborat i que no es troba de cap manera en l'obra d'aquest. En efecte, Schelling en *Vom Ich* hauria concebut una intuïció intel·lectual com a «emoció» de la llibertat i visió estàtica d'allò absolut, com a sentiment de l'etern i alliberament del món, com a pràctica de si i retorn a la divinitat; és a dir, una intuïció intel·lectual molt diferent de la de Fichte, la qual, segons Tilliette, no implica ni la pèrdua d'un mateix ni l'absència de món, sinó que simplement és l'autoactivitat conscient de si. Tanmateix, Tilliette pensa que assenyalar el contrast entre la intuïció de Schelling i la intuïció de Fichte no suposa aportar res d'important. El problema per Tilliette seria més aviat si Schelling va ser el primer a aplicar el terme d'intuïció intel·lectual a tota una variada sèrie d'«estats de l'ànima» que es troben en els poetes, i que consisteixen, sobretot, en instants d'èxtasi religiosa, mística, moral i estètica, instants que seran associats a experiències que tenen un caràcter múltiple: fenòmens estàtics, il·luminacions de la intel·ligència, estats d'embriaguesa còsmica, sentiments d'allò etern, accesos a allò infinit, superacions dels propis límits; és a dir, en general, a estats de la sensibilitat i de la imaginació que fan albirar evocacions fascinants, i no solament a estats en cert sentit més «raonables» com

la certesa de si o l'aspiració a una «vida més bona». Aquest problema històric és el que, segons Tilliette, quedaria per aclarir.

La polèmica entre Tilliette i Philonenko, doncs, no rau solament en la qüestió de si Schelling va comprendre bé o no la intuïció intel·lectual de Fichte –atès que ambdós estarien d'acord que Schelling no va comprendre la intuïció intel·lectual que apareix en la ressenya d'*Enessidem*–, sinó més específicament en la qüestió de si la intuïció intel·lectual pot ser el «fonament» de la WL-94. El punt d'inflexió de la controvèrsia es troba en la postura de Philonenko de prendre clarament part contra una intuïció intel·lectual que sigui compresa en Fichte com a autoposició del jo. El que aleshores planteja Tilliette és si el fet que Fichte hagi deixat fora la intuïció intel·lectual en la *Grundlage* implica la seva absència completa, o si pel contrari la *Tathandlung* no és més que un substitut de la intuïció intel·lectual. Philonenko considera que la diferència de forma entre la WL-94 i una exposició de la WL que comenci amb la intuïció intel·lectual (com és la WL-NM de 1798) és una diferència en l'ordre de les raons –la significació de la intuïció intel·lectual pot trobar-se al final o al començament–, i això vol dir que no es poden juxtaposar ambdues exposicions ni tampoc oposar-les. L'absència de la intuïció intel·lectual en la *Grundlage* seria, doncs, una qüestió de mètode. El que aquí destaca Tilliette és la tendència que té Philonenko a eliminar tota referència de la *Tathandlung* a la intuïció intel·lectual. Segons Tilliette, Philonenko no només es priva d'explicar la WL-94 per la WL-NM, sinó que tendeix a minimitzar la intuïció intel·lectual conferint-li una significació trivial, banal. La intuïció intel·lectual seria per a Philonenko un «jo sóc» que acompanya tots els actes, donant-los vida i moviment, jugant així un paper subsidiari a la vertadera preocupació de Fichte: establir la veritat de la consciència comuna. Per a Tilliette, en canvi, l'autoposició del jo, la *Tathandlung*, és i no pot ser cap altra cosa que una intuïció intel·lectual, entenent per intuïció intel·lectual una autoactivitat conscient de si que presenta tres característiques fonamentals: ser interna a la intuïció sensible, raure sempre en acte (pura activitat i llibertat), i trobar-se vinculada a la facultat de la imaginació. [E. Perlado].

WUNDT, M.; *Fichte Forschungen*, Stuttgart, 1929 (reeditat a Stuttgart, Frommann, 1976).

En aquest llibre tenim un recull d'investigacions de Wundt en el camp dels estudis fichteans que formen unitats de contingut separables. Trobem, en primer lloc, *Sobre l'esperit de les diferents exposicions de la doctrina de la ciència*. L'autor ressegueix l'evolució, en tots els aspectes, de l'obra magna de Fichte. Es concentra sobretot en destacar el motiu principal en el trànsit d'una a altra exposició, i, lligat amb això, quins factors de l'entorn filosòfic i literari en què es troba Fichte influeixen en la forma i direcció que pren cada exposició.

En la WL-94, a part de la influència de Kant, de qui Fichte aprengué la solució de la disjunció llibertat i fatalitat, així com el rigor conceptual, veu Wundt trets marcats del moviment literari del *Sturm und Drang*, amb les tesis del qual simpatitzà Fichte a partir de la seva pròpia experiència vital. Segons el *Sturm und Drang*, la realitat s'enfronta a un individu que troba en la seva interioritat la força creadora i lliure que el salva del destí:

l'autoconsciència, l'activitat, la llibertat i la figura del geni són elements inspirats en aquest àmbit conceptual. És un pensament tràgic, on el jo sent el no jo com a xoc, oposició, la qual alhora és només viscuda com a positiva i productiva gràcies a la imaginació que uneix els contraris. L'impuls moral ens remetrà al món intel·ligible en un esforç infinit per anar més enllà de l'oposició i li donarà sentit. La recerca interior d'un principi de tot saber no pot trobar-se més que en l'autoconsciència.

La WL-NM té un nou context cultural: el classicisme de Goethe i Schiller. En aquest pensament es cerca la unitat de concepte i realitat com ja fa Kant en la KU, on vol vèncer aquesta oposició gràcies al concepte de fi i d'organisme viu. No es cerca allò característic de l'individu, com en el *Sturm und Drang*, sinó allò universal que li dona unitat. Es tracta de la recerca de la unió dels oposats, i Fichte analitza amb més detall l'essència de l'autoconsciència. És un aprofundir en el fonament que el durà a explicitar la darrera condició del principi de la WL-94: l'autoconsciència entesa com a unitat d'objecte i subjecte. A partir d'aquí analitza el procediment seguit en la WL, que es reformula sota la «intuïció intel·lectual», on es dona la síntesi de pensament (en tant element intel·lectual) i sensibilitat (en tant que aprehensió immediata de l'actuat, intuïció). El jo pot considerar-se així alhora com a subjecte (pensament) i objecte (cosa pensada).

La WL-1801 ve marcada per la polèmica de l'ateisme, especialment pel judici que al respecte li féu Jacobi: Fichte cerca el fonament, allò vertader de què ha d'anar el saber en el propi saber. Però el saber és formal, construcció dels seus propis continguts a partir de continguts que s'exhaureixen en llur «ser per a la consciència» i que no són res per si mateixos: així és saber del no-res, nihilisme. Allò real ha d'estar fora de la consciència i sols s'hi arriba per creença, no pel saber. D'altra banda es troba Fichte envoltat de romàntics, molts d'ells alumnes seus. Per a aquests la idea és infinita: conforma la realitat com pel classicisme, però alhora abandona de nou tota forma particular que no pot assumir el seu contingut infinit. És un moviment etern. El jo formarà part d'un tot objectiu viu, i tant el subjecte com l'objecte són expressió d'aquest tot u i la seva vida.

En relació a Jacobi Fichte mantindrà que l'absolut ha de cercar-se en el propi saber, però introduirà un nou concepte del saber que li permeti contestar a l'objecció de formalisme i de nihilisme: el saber absolut. Enfront de les altres formes de saber, que són totes sabers de quelcom, aquest és saber sense més. La realitat està de manera immediata en aquest saber com el seu en si: l'ésser absolut o Déu. Alhora està en aquest saber absolut unificada la llibertat com a exteriorització activa del ser absolut en el saber. Aquest moviment de doble via de l'absolut, vers l'interior i vers l'exterior, serà la vida que ho omple tot i venç les disjuncions, l'expressió de la divinitat activa.

Fins aquí el procés ha consistit en l'ascensió de la consciència al darrer fonament del seu saber en si mateixa, que finalment s'ha trobat en un saber absolut l'origen del qual està fora de la consciència i de l'àmbit del pensament. La WL-1804 neix del trencament de Fichte amb Schelling, sobretot a partir de les diferències respecte a la concepció de l'absolut. Per a aquest darrer es troba ja en la natura de manera immedia-

ta i no derivada a través de les accions necessàries de la consciència, sinó ja allà fora d'ella. Per a Fichte això és un retorn al dogmatisme. En la WL-1804 provarà de derivar a partir de l'absolut u, a través de la primera disjunció pensament-ésser, l'específic de l'experiència –la seva pluralitat– per mostrar en què consisteix de debò la seva realitat. Estudia així les formes particulars de consciència i, a diferència del procediment de la WL-1801, els membres de la síntesi quintuple no són presos com a conjunt estàtic –traspasat per la mirada que veu immediatament la unitat darrera la pluralitat (herència del classicisme)–, sinó com a desplegament de l'u en cinc esglaons consecutius. Per això Wundt compara el procediment de la WL-1804 amb el seguit per Hegel a la seva *Fenomenologia de l'Esperit* de la mateixa època.

En la WL-1804, doncs, passem de la recerca del fonament –trobat ja en la de 1801– a la derivació de la realitat particular de l'experiència. S'accentua així un canvi de perspectiva pel que fa a l'accés al saber absolut: si en les WL de 1794-97 era sols per via de la moralitat, a partir de 1801 i especialment a 1804 –en clara reacció contra l'acusació de formalisme per part de Jacobi– se situa decididament en el propi saber. La WL-1810 trobarà reforçada aquesta posició amb el testimoni de la patristica cristiana i l'evangeli de Joan: com a innovació terminològica incorpora Fichte la parella «ésser-existència», i.e. l'en si de Déu i la seva exteriorització. Wundt acaba amb les WL de 1812 i 1813, que no aportaran res essencialment nou i repetiran temes ja tractats a les de 1801 i 1804.

La segona investigació de Wundt duu per títol *El jo absolut*. La seva tesi principal és la defensa de la diferència entre el jo absolut i Déu, que sovint els lectors de Fichte han confós. El jo absolut, base del saber d'una consciència finita, està sempre limitat pel no-jo. Déu no coneix límit, i posa allò objectiu com a producte de la seva activitat i indiferent a ella: allò objectiu és jo, i no no-jo. En les darreres WL Fichte deduirà el jo absolut del seu fonament superior: Déu.

La tercera investigació estudia el procediment de la WL, buscant el seu origen en Wolff i Kant. Que tots dos pertanyin a la Il·lustració fa, al meu parer, que albiri una certa contradicció amb la primera investigació, on Wundt situava de forma clara Fichte en el *Sturm und Drang*. La quarta investigació, *Fichte com a platònic*, analitza les semblances en les doctrines de tots dos autors. En la darrera part del llibre, *Propostes i projectes*, es plantegen breument tota una sèrie de suggeriments de treball que cobreixen altres tantes facetes de Fichte i la seva obra: directrius per a l'estudi del llenguatge fichteà, per a l'aclariment del seu pensament polític de l'època de Zúric a Berlín, per a la relació amb el romanticisme, la patristica, Platner o Schopenhauer. [R. Coletas].

