

La crítica de Hegel a Fichte en el *Differenzschrift* (1801)

Ignasi BOADA
Universitat Ramon Llull

RESUM: L'escrit de Hegel dedicat a treure l'entrellat de la diferència entre els sistemes de filosofia de Fichte i de Schelling és una peça molt remarcable, no solament des del punt de vista del treball filosòfic de Hegel, sinó també perquè ens permet de comprendre aspectes molt importants de la seva evolució. Hegel és un filòsof que, d'una manera molt especial en els seus inicis, pensa en diàleg amb altres autors d'una gran categoria, com és el cas de Kant, Fichte i Schelling. En aquesta breu comunicació, centro l'atenció en la percepció que té Hegel del pensament de Fichte l'any 1801. Quan Hegel pensa en l'aportació de Fichte, pren també implícitament en consideració la filosofia de Kant, en la mesura en què Fichte és un autor que rep una influència decisiva del filòsof de Königsberg. Per a Hegel, el pensament necessita comprendre que les contraposicions, tant en el terreny de la filosofia teòrica com en el de la filosofia pràctica, no són absolutes. Reconeix que el treball de Fichte en la doctrina de la ciència tendeix a avançar en aquesta direcció, però considera que és incapaç de dur a terme aquesta tasca amb la radicalitat suficient. Podem considerar que aquest és el nucli de la crítica fonamental que Hegel formula al pensament de Fichte.

PARAULES CLAU: Hegel, Fichte, Schelling, dialèctica.

1. INTRODUCCIÓ

L'objectiu del *Differenzschrift* de Hegel és comparar els sistemes de filosofia de Fichte i de Schelling i determinar el valor de les aportacions d'aquests dos autors.¹ D'acord amb això, en aquest llibre Hegel no exposa tant l'estat de la seva reflexió ontològica d'una manera sistemàtica i exhaustiva com la lectura que fa de Fichte i de Schelling des d'un determinat horitzó, les bases fonamentals del qual anirà desple-

1. El títol exacte del llibre és: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. En aquesta comunicació empro la següent edició: Berlín, Verlag das europäische Buch, 1986. Quan citi aquest llibre, ho faré amb la sigla DS seguida del número o dels números de la pàgina.

gant de manera més o menys ordenada en els propers anys. I amb tot, les posicions que adopta Hegel són ja molt significatives. Tot i haver-hi un grau de sintonia conceptual remarcable entre Hegel i els autors als quals dedica el seu llibre (Fichte i Schelling), el *Differenzschrift* permet també constatar com els punts en conflicte no són pocs.

Hi ha dues qüestions fonamentals que s'han de prendre en consideració en aquest moment de la producció de Hegel.

En primer lloc, la necessitat de determinar ontològicament tant el concepte d'absolut com el de relació entre identitat i diferència.

En segon lloc, la pregunta per la primacia de la filosofia de la naturalesa o la filosofia de l'esperit.

Pensem que per a Hegel aquest llibre va significar alguna cosa més que una fita qualsevol en l'evolució de la seva trajectòria intel·lectual. L'escrit té —vista la composició ulterior del seu sistema— la virtut de fer-nos veure per primer cop la fesomia general d'aspectes força importants de la seva reflexió sistemàtica en el terreny de l'ontologia. És, doncs, un llibre crucial per al desenvolupament del pensament hegel·lià, particularment en la mesura que veiem expressada per primera vegada la concepció de l'absolut com a identitat dialecticoracional. Compartim plenament amb Zimmerli la idea que «Hegel exposa per primera vegada en el *Differenzschrift* el pensament central del seu sistema ulterior, cosa que representa l'autèntic i potser l'únic canvi en la seva filosofia.»²

I amb tot, veiem també la conveniència de no extrapolar excessivament la descripció metodològica i ontològica que trobem en el sistema al treball de 1801. Cal no perdre de vista que l'estructura global del sistema tal com apareix a l'*Enciclopèdia* no es troba aquí de moment ni tan sols esbossada. Els primers treballs en què intentarà donar cos a la idea concebuda el 1801 els elaborarà durant els pròxims tres anys a Jena.

Segons el nostre punt de vista, un dels fils conductors que organitzen temàticament el llibre consisteix a destacar la insuficiència tant del sistema de Fichte com del de Schelling i, a la vegada, a fer l'esforç d'integrar, molt imaginativament, les aportacions de l'un i de l'altre.

És francament significatiu que una de les peces decisives en l'itinerari filosòfic hegel·lià aparegui sota la forma d'investigació dels sistemes de Fichte i de Schelling. Aquest fet posa en relleu fins a quin punt la capacitat de discussió filosòfica del nostre autor va lligada al diàleg creatiu amb els seus contemporanis, alguns d'ells amics personals. De fet, els treballs del jove Hegel es caracteritzaven pel fet que prenién sentit en el si d'un diàleg bastant global en què intervenien fonamentalment membres de dues generacions, la generació de Kant i la d'aquells que van viure la Revolució Francesa durant el seu període de formació acadèmica. El ritme creatiu de

2. Walther Christoph ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974, p. 53.

l'evolució filosòfica a Alemanya ha estat en vint anys —entre 1781 (any de la publicació de la *Crítica de la raó pura*) i 1801 (any de la publicació del *Differenzschrift*)— del tot vertiginós. En aquesta breu comunicació, em proposo fonamentalment de centrar-me en la manera com Hegel considerava críticament el pensament de Fichte l'any 1801. És un objectiu que no aspira, per tant, a integrar la totalitat de les aportacions principals del *Differenzschrift*, sinó només a recollir un ingredient que certament és prou important.

L'evolució de Hegel, fins a aquell moment força lligada a la presència hegemònica alternant de diferents autors, pren cada cop més una personalitat pròpia a partir d'aquest escrit de 1801. Certament el vincle amb l'idealisme transcendent no és ja decisiu per comprendre el conjunt de preocupacions emergents del pensament de Hegel. La dependència de Fichte és també ja força limitada, sobretot perquè Hegel assumeix bona part de la crítica que Schelling formula a la *Doctrina de la ciència*, cosa que Hegel recull quan diu: «La ciència, en la mesura que posa l'absolut sota la forma d'un subjecte, té una frontera immanent» (DS, p. 101). El *Differenzschrift* és, com ja hem suggerit, una peça molt destacada en l'itinerari que porta a la construcció del sistema i, per tant, a la comprensió de la importància que adquirirà la dimensió fenomenològica, cosa que es posarà especialment en relleu al llarg dels propers anys de la producció intel·lectual de Hegel.

2. LA CRÍTICA A FICHTE

L'anàlisi de la filosofia de Fichte en el *Differenzschrift* mereix una de les quatre parts en què el llibre està dividit, concretament la segona, titulada: «Exposició del sistema de Fichte». Si llegim el títol de la tercera part ens adonem que la valoració crítica a què Hegel sotmet el pensament de Schelling depèn, entre d'altres, de la reflexió feta al voltant de l'ontologia fichteana car, oposadament al segon capítol, el tercer tracta d'una «Comparació» («del principi schellingià de la filosofia amb el fichteà»). La simple lectura de l'índex sembla aconsellar, doncs, analitzar els continguts de la crítica feta al pensament de Fichte abans de referir-nos a la crítica del de Schelling.

En aquesta breu presentació i comentari sobre la crítica de Hegel a Fichte, no ens cenyirem només a l'anàlisi del segon capítol, sinó que ens estendrem també al primer en la mesura que aquest ens dóna elements introductoris força importants que posteriorment l'autor desenvolupa d'una manera específica.

La filosofia especulativa (aquella que es fonamenta en la raó dialèctica) es justifica per la necessitat de reduir el caràcter absolut de les contraposicions. Fichte certament reconeix que la filosofia ha de tendir a avançar en aquesta direcció, però serà incapaç de dur a terme aquesta tasca amb la radicalitat suficient. Podem considerar que aquest és el nucli de la crítica fonamental que Hegel formula al pensament de Fichte.

Preguntem-nos ara: per què, segons Hegel, la filosofia de Fichte no assolix l'objectiu que cal esperar d'una filosofia especulativa?

L'autor de la *Doctrina de la ciència* parteix d'un primer principi d'identitat subjectiu ($Jo = Jo$). La primera frase fonamental (*Grundsatz*) del sistema fichteà és una frase clarament especulativa: «El fonament del sistema fichteà és la intuïció intel·lectual, pensament pur de si mateix, pura autoconsciència, $Jo = Jo$, Jo sóc» (DS, p. 41). D'aquesta manera comença el capítol dedicat a la crítica de Fichte. Existeix, doncs, en el sistema de Fichte el concepte de raó o de pensament pur, és a dir, del pensament que cospa la identitat entre el subjecte i l'objecte. Fichte no es limita al concepte de consciència empírica, la consciència que necessàriament determina l'objecte com a quelcom aliè al subjecte, com un absolut (no- Jo) contraposat al subjecte. Fichte estableix conceptualment la idea del pensament del Jo absolut com allò no condicionat per un objecte.

És també important de retenir la relació que trobem entre «intuïció intel·lectual», «pensament pur de si mateix» i «pura autoconsciència». La intuïció intel·lectual es contraposa a la intuïció empírica, a aquella que fixa l'oposició entre subjecte i objecte i prepara el pensament absolut o el pensament que té per objecte el propi pensament: el pensament que es pensa a si mateix. Aquesta és una aportació de Fichte que Hegel considera important: l'absolut ha de ser especulatiu, ha de comprendre la identitat entre el subjecte i l'objecte (DS, p. 51).

Cal ja avançar en aquest punt que el concepte d'intuïció intel·lectual kantiana no és idèntic al que proposa Fichte a la *Doctrina de la ciència*.

Per a Kant, la intuïció intel·lectual era impossible, ja que no hi ha intuïció (*Anschauung*) de la raó absoluta o de la unitat del món. El motiu d'aquesta impossibilitat radica en el caràcter limitat de la capacitat cognoscitiva del Jo transcendental. La intuïció i l'enteniment duen a terme dues activitats que podem considerar heterogènies. Hi ha certament una col·laboració d'ambdues al servei del coneixement, però en cap cas pot donar-se la unitat entre la intuïció i l'enteniment. La intuïció és necessàriament sempre una intuïció sensible, mai intel·lectual. La intuïció intel·lectual fóra intuïció creadora de la forma i de la matèria, però kantianament parlant l'espontaneïtat del subjecte es limita a la forma. A la *KrV* (B) 308-309 llegim: «Si empréssim les categories per a objectes que no són considerats fenòmens, hauriem de suposar una intuïció diferent de la intuïció sensible, i aleshores l'objecte fóra un noümen en sentit positiu. Però com que una tal intuïció, és a dir, la intuïció intel·lectual, es troba absolutament més enllà de la nostra capacitat cognoscitiva, direm que tampoc no podem estendre l'ús de les categories més enllà dels límits dels objectes de l'experiència. Certament que als ens sensibles els corresponen ens intel·ligibles, i fins i tot pot haver-hi ens intel·ligibles amb els quals la nostra capacitat intuïtiva sensible no tingui cap mena de relació. Però els nostres conceptes de l'enteniment, considerats simples formes de pensament per a la nostra intuïció sensible, no poden emprar-se de cap manera per a aquests ens. Per tant, allò que nosaltres anomenem noümen s'ha d'entendre només en un sentit negatiu.»³

3. Vegeu també en aquest sentit: *KrV* (B) 52, 68, 72, 93, 148 i s., 159, etcètera.

Kant exclou, doncs, la possibilitat d'una intuïció intel·lectual. Més encara, admetre aquesta possibilitat constituiria una contradicció frontal amb el conjunt de la seva epistemologia en particular i amb el seu sistema en general.

La qüestió que ara hem de tractar breument és tant la posició de Fichte pel que fa a la intuïció intel·lectual com la manera de Hegel de valorar aquesta posició, cosa que resultarà molt rellevant per entendre l'horitzó des d'on parla l'autor del *Differenzschrift*. Segons ell mateix manifesta, Fichte parteix d'una posició kantiana. En aquest sentit, llegim a la segona introducció a la *Doctrina de la ciència*: «...l'autor de la *Doctrina de la ciència* apareix amb l'advertiment previ que comparteix completament la doctrina kantiana...»⁴ Si tenim en compte que la negació de la intuïció intel·lectual constituïa un punt fort i fonamental del kantisme, haurem de pensar, com a conseqüència d'això, que Fichte comparteix aquesta mateixa posició. Però en canvi sabem que això no és així, perquè la teoria fichteana de la ciència parteix justament de l'afirmació de la intuïció intel·lectual.

Mirem de quina manera respon Fichte a aquesta aparent contradicció: «La *Doctrina de la ciència* parteix d'una intuïció intel·lectual, la de l'absoluta autoactivitat del Jo. És però innegable, i és una qüestió evident per a qualsevol lector de les obres kantianes, que Kant no ha refusat res d'una forma tan decidida com l'afirmació d'una facultat capaç d'una intuïció intel·lectual.»⁵ Fichte afirma que el concepte d'intuïció intel·lectual de què ell parteix per fonamentar el seu sistema filosòfic no es correspon amb allò que Kant designava de la mateixa manera: «La intuïció intel·lectual de la qual parla la *Doctrina de la ciència* no fa referència a un ésser sinó a un actuar, una cosa que no és senyalada per Kant de cap manera (tret de, si es vol, l'expressió "apercepció pura")...»⁶ I tanmateix hi ha un lloc on trobem exposada, diu Fichte, un tipus de consciència equiparable a la intuïció intel·lectual: l'imperatiu categòric. En relació amb això, diu: «Es té consciència de l'imperatiu categòric, segons Kant? Quina mena de consciència és aquesta? Kant va oblidar de formular-se aquesta pregunta [...] Aquesta consciència és indubtablement una consciència immediata, però no sensible, justament allò que anomeno intuïció intel·lectual...»⁷ Fichte respon d'aquesta manera a l'aparent contradicció que suposa, d'una banda, afirmar el kantisme i, d'altra banda, fonamentar la *Doctrina de la ciència* en la intuïció intel·lectual.

Mirem de treure l'entrellat del significat que tenen els conceptes «actuar» o «activitat» en connexió amb el que acabem de dir. Només d'aquesta manera podrem tenir un accés al concepte que ens ocupa.

Partim de la divisió entre subjecte pensant i objecte pensat. Per ser conscient d'aquesta divisió és del tot indispensable suposar l'existència d'un altre subjecte pensant que pensa aquella divisió inicial. Fichte conclou que «necessitarem infinitament per

4. Johann Gottlieb FICHTE, «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre», a *Fichtes Werke*, vol. 1, Berlín, De Gruyter, 1971, p. 468.

5. Johann Gottlieb FICHTE, «Zweite Einleitung...», p. 471.

6. Johann Gottlieb FICHTE, «Zweite Einleitung...», p. 472.

7. Johann Gottlieb FICHTE, «Zweite Einleitung...», p. 472.

a cada consciència una altra consciència l'objecte de la qual sigui la primera, de tal manera que no puguem arribar mai a acceptar una consciència real.»⁸ Aquesta tendència vers l'infinit s'explica perquè el concepte d'objecte exigeix sempre el de subjecte que el sustenti. A la vegada, aquest subjecte que sustenta la realitat com a objecte pensat esdevé objecte per a l'autoconsciència. D'acord amb això, com que tot acte de consciència implicaria una divisió entre subjecte i objecte, el món de la consciència resultaria ser un món condicionat, això és: marcat per la negativitat, de manera que seria impossible de comprendre la consciència. I amb tot, Fichte manté que «hi ha una consciència en què el que és subjectiu i el que és objectiu no poden separar-se, car són una sola cosa...»⁹ Aquesta consciència tan específica que constitueix per ella mateixa una excepció és, segons Fichte, la consciència del propi pensament. La consciència del propi pensament no es produeix com quelcom afegit posteriorment al pensament de l'objecte, sinó immediatament: «La consciència del meu pensament no és per al meu pensament quelcom casual, col·locat posteriorment [...] sinó quelcom completament indestruïble.»¹⁰ Immediatament es dona, doncs, la unitat entre el subjecte pensant i l'objecte pensat en l'acte de pensar. Hem de comprendre aquesta unitat entre subjecte i objecte com l'activitat del Jo o, millor dit, com una «activitat interior». Arribat a aquest punt de la seva reflexió, Fichte defineix què entén per intuïció: «Una tal consciència immediata s'anomena científicament una intuïció. Ho anomenarem també així. La intuïció de què aquí parlem és un col·locar-se com a col·locador (quelcom objectiu que Jo mateix, com a simplement objectiu, puc ser)...»¹¹ En la intuïció, la intel·ligència o el pensament es pensa immediatament a si mateix, i aquesta autointuïció pura i immediata es concep com l'autèntica condició ontològica de possibilitat de tot acte de consciència. El Jo no es concep, per tant, com a subjecte, sinó com a unitat immediata de subjecte i objecte: «La intel·ligència s'intueix ella mateixa com a intel·ligència o com a pura intel·ligència, i justament és en aquesta autointuïció que hi ha la seva essència. Per això, aquesta intuïció s'anomena intuïció intel·lectual [...]. Prefereixo utilitzar la paraula “joïtat” [*Ichheit*] en lloc d'intel·ligència, perquè fa referència de la manera més immediata al retorn de l'activitat cap a si mateix...»¹²

Com ja el mateix Fichte havia avançat, sembla que allò que Fichte designa com a intuïció intel·lectual es correspon amb allò que Kant va anomenar apercepció pura, el «jo penso» que ha de poder acompanyar qualsevol representació. Per a Fichte, el concepte de Jo no és sinó «l'activitat de l'intuir mateix, però no pas copsat com a agilitat [*Agilität*], sinó com a repòs i determinació.»¹³ El Jo de Fichte és copsat in-

8. Johann Gottlieb FICHTE, «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre», a *Fichtes Werke*, vol. 1, Berlín, De Gruyter, 1971, p. 526.

9. Johann Gottlieb FICHTE, «Versuch einer...», p. 527.

10. Johann Gottlieb FICHTE, «Versuch einer...», p. 527.

11. Johann Gottlieb FICHTE, «Versuch einer...», p. 528.

12. Johann Gottlieb FICHTE, «Versuch einer...», p. 530.

13. Johann Gottlieb FICHTE, «Versuch einer...», p. 533.

tel·lectualment a través d'una intuïció ja que és un Jo absolut, un Jo que és pura identitat i que alhora és condició de possibilitat de tota representació. Com que és absolut no pot aparèixer sota la forma d'una intuïció sensible; per aquest motiu, Fichte parla d'una intuïció intel·lectual.

Pel que fa a la interpretació hegeliana de Fichte en el *Differenzschrift*, direm que l'autor d'aquest llibre reconeix que la intuïció intel·lectual fichteana és racional en la mesura que és especulativa: «En la intuïció empírica el subjecte i l'objecte es contraposen; el filòsof copsa l'activitat de l'intuir i intueix l'intuir i el comprèn com una identitat. Aquest intuir de l'intuir és, d'una banda, reflexió filosòfica contraposada a la reflexió comú, així com a la consciència empírica en general que no s'eleva sobre si mateixa i la seva contraposició; d'una altra banda, aquesta intuïció transcendental és a la vegada l'objecte de la reflexió filosòfica, l'absolut, la identitat originària. El filòsof s'ha elevat a la llibertat i al punt de vista de l'absolut» (DS, p. 51-52). Una mica més avall, trobem la intuïció intel·lectual caracteritzada en aquests termes: «En la contraposició a la consciència empírica apareix la intuïció intel·lectual, el pur pensament de si mateix, com a concepte, és a dir, com a abstracció de tota la diversitat, de tota diferència de subjecte i objecte.»

Els límits filosòfics de la intuïció intel·lectual es troben justament en el fet que es contraposa a la consciència empírica. En la mesura que roman dins el marc d'aquesta contraposició suposa un obstacle per a la raó. Ara bé, al mateix temps constitueix el moment en què el filòsof s'eleva al punt de vista de l'absolut. La intuïció intel·lectual conté, doncs, tant l'afirmació de la diferència entre subjecte i objecte com la seva unitat,¹⁴ una ambigüitat que significarà per a Hegel la força d'aquest concepte i alhora la seva debilitat filosòfica.

Hegel reconeix d'entrada a Fichte l'esforç d'haver comprès abstractament el concepte d'absolut com a incondicionat en la seva frase del sistema, Jo = Jo. El gruix fonamental de la crítica a Fichte comença quan Hegel pren en consideració no tant el concepte d'identitat (abstracta) com el de diferència. La primera frase (Jo = Jo) era «la frase fonamental incondicionada per excel·lència»,¹⁵ mentre que la segona frase (Jo no = no Jo) és «segons el seu contingut una frase fonamental condicionada.»¹⁶ Per a Hegel, el principi de la identitat «no esdevindrà principi del sistema; tan aviat com el sistema comenci a formar-se, la identitat quedarà de banda» (DS, p. 85). Aquesta segona frase mostra com per a Hegel el sistema fichteà queda determinat per l'enteniment i no per la raó (s'entén la raó especulativa), ja que expressa una contraposició absoluta o «la col·locació d'un no-Jo infinit.» Què significa Jo no = no-Jo sinó que el subjecte no és l'objecte, és a dir, l'afirmació de la diferència absoluta? D'aquesta manera, per a Hegel, tota síntesi que intenti completar aquestes dues frases teòri-

14. Vegeu, en aquest context, el llibre de Ludwig SIEP, *Hegelsche Fichtenkritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Friburg de Brisgòvia, Munic, Verlag Karl Alber, 1970.

15. Johann Gottlieb FICHTE, «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre», a *Fichtes Werke*, vol. 1, Berlín, De Gruyter, 1971, p. 91.

16. Johann Gottlieb FICHTE, «Grundlage...», p. 101.

ques antagoniques (la identitat i la diferència) necessàriament serà una síntesi incompleta i, per tant, no podrà satisfer l'únic interès de la raó (DS, p. 25). Més avall, llegim: «En la *Doctrina de la ciència*, Fichte ha triat per a la representació del principi del seu sistema la forma de les frases fonamentals. [...] La primera frase fonamental és l'absolut col·locar-se a si mateix del Jo, el Jo com un col·locar-se infinit; la segona, una absoluta contraposició o un col·locar un infinit no-Jo, etc.; la tercera és la unificació absoluta de les dues primeres a través d'una partició absoluta del Jo i del no-Jo i un repartir de l'esfera infinita a un Jo i un no-Jo "partibles".»¹⁷ La síntesi absoluta en el terreny de la filosofia teòrica que hauria de constituir el tercer moment no es produeix, simplement perquè la identitat i la diferència es prenen no com a moments de l'absolut, sinó com a pols absolutament contraposats. «La imperfecció d'aquesta síntesi, que expressa la tercera frase fonamental, resulta necessària quan l'acte de la primera i de la segona frase fonamentals es concep com a activitats absolutament contraposades. O, en el fons, cap síntesi no és possible de cap manera.» (DS, p. 56). La incompletesa de la síntesi de la facultat teòrica consisteix en el fet que aquesta es produeix tan sols en un pla estrictament ideal, però no pas real. Al concepte especulatiu d'identitat que apareix en la primera frase fonamental de la *Doctrina de la ciència* (Jo = Jo) li falta el desenvolupament sistemàtic que sigui capaç de fer transcendir aquesta identitat especulativa de l'esfera exclusivament ideal. La identitat inicial de què parteix Fichte «no es construeix en el sistema» (DS, p. 58), de tal forma que allò que és objectiu es col·loca al mateix nivell ontològic que el que és subjectiu. La consciència empírica, entesa com a Jo = Jo + no-Jo, es contraposa segons la interpretació hegeliana de Fichte a la pura consciència (Jo = Jo), amb la qual cosa el pensament pur, la pura identitat expressada pel Jo = Jo, no esdevé el fonament real de la consciència, sinó simplement un concepte (i per tant quelcom negatiu). L'acció de col·locar del Jo es veu últimament condicionada en la realitat per un no-Jo absolut: «A través de la facultat teòrica el Jo no esdevé objectiu. En lloc de penetrar en el Jo = Jo, li apareix l'objecte com a Jo + no-Jo; o bé la pura consciència es mostra com a diferent de l'empírica» (DS, p. 61). En la mesura que la pura consciència es contraposa a la consciència empírica perd el seu caràcter de consciència absoluta, és a dir, de «fonament real de la totalitat» (DS, p. 61).

En vista d'això, la tasca que queda pendent per a la filosofia és superar (*aufheben*) la pura consciència com a concepte. L'activitat teòrica del Jo comprèn sempre, per tant, un límit o una negació que la condiona.

Pel que fa a la tercera part de la *Doctrina de la ciència*, la dedicada a l'activitat pràctica del Jo, voldriem esmentar tan sols un dels conceptes fonamentals d'aquesta dimensió de la filosofia fichteana. Es tracta del concepte d'«haver de» (*Sollen*).

Fichte descobreix en el Jo una tendència essencial que consisteix a col·locar-se o posar-se com a no-Jo. Ara bé, a aquesta tendència reflexiva del Jo hi oposa la idea del

17. Mirem de conservar amb aquesta traducció un xic forçada la correspondència entre «Teilen» (partir), «Verteilen» (repartir) i «teilbares Ich» (Jo partible). Trobem el text a Hegel, DS, p. 54-55.

Jo infinit, que val tant com dir la impossibilitat de realitzar efectivament una completa identitat entre el Jo i el no-Jo en el terreny pràctic. D'aquesta manera, el Jo pràctic roman, igualment com el teòric, en l'àmbit del finit o del condicionat, perquè certament *hauria d'identificar-se* amb el no-Jo però aquesta identificació es manté constantment en la forma de l'ideal. Naturalment, Hegel no reconeix en aquesta solució allò que pot satisfer la necessitat de la filosofia, que és deduir el món com a acte de llibertat de la intel·ligència (vegeu DS, p. 62). «Aquesta exigència suprema roman en el sistema de Fichte com a exigència que no solament no es resol en una síntesi autèntica, sinó que queda fixada com a exigència, de tal manera que el que és ideal queda contraposat absolutament al real i fa impossible la suprema autointuïció del Jo com un subjecte = objecte [...]. La síntesi suprema que el sistema mostra és un “haver de”. El Jo igual a Jo es converteix en: el Jo ha de ser igual al Jo, el resultat del sistema retorna al seu començament» (DS, p. 64).

Els treballs de Hegel després de 1801 no es poden entendre sense prendre en consideració les virtuts i les mancances que ha detectat en el pensament de Fichte.