

La intuïció intel·lectual, mètode i fonament de la *Wissenschaftslehre*

Francesc Forn i Argimon

«Es denke nun jeder sein Ich,
u. gebe dabey Achtung wie er es mache»¹

1. *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (en endavant, WL-NM), H, GA, IV, 2, p. 29. 'H' designa el 'manuscrit de Halle', també anomenat 'Medicus-Jacob' (*Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr.Pr. Fichte*, en GA, IV, 2, 17-267); és el que citaré aquí quan no indico una altra cosa. 'K' designa el 'manuscrit de Krause' (*Wissenschaftslehre nova methodo, Kollegnachschrift von K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, ed. Erich Fuchs, Hamburg: Meiner 1989 (1982)). 'GA' indica la referència a l'edició crítica de l'Acadèmia Bavaresa de les Ciències (*J.G. Fichte: Gesammeltausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth, Hans Jacob i Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964-); 'SW' en l'edició del fill de Fichte (*J.G. Fichtes sämtliche Werke*, ed. I.H. Fichte, Berlin: Reuther & Reichard, 1911).

2. El detall de les classes de Fichte a Jena, inclosos els intents no sempre reeixits de «pensar el Jo» per part dels seus esforçats alumnes, són en les memòries de Henrik Steffens citades dins E. FUCHS (ed.), *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, Stuttgart: Frommann, 1978-1992, vol. II, p. 8.

«Penseu la paret!» No és difícil d'imaginar la sorpresa dels alumnes de Fichte quan, tot just començada la classe, se'ls demanava amb paraules com aquestes que duguessin a terme un acte mental qualsevol, dirigit a un objecte extern. Amb el següent requeriment, encara més peculiar que l'anterior i insòlit fins i tot en un context acadèmic, començava tanmateix l'autèntica pedagogia filosòfica i l'estranyesa dels alumnes esdevenia estupefacció: «ara penseu el Jo que ha pensat la paret»². A primera vista, aquesta sembla una altra acció dirigida a un objecte, i en aquest sentit completament dependent d'aquest darrer, però ara d'observació interna en comptes d'externa. Però en aquesta segona acció requerida, Fichte volia mostrar als seus alumnes quelcom totalment diferent: cap objecte, cap representació, sinó l'absolutament lliure i espontani *actuar* de l'acció mateixa, allò que des del primer període de docència a Jena anomena *Tathandlung* –el vertader primer principi de la filosofia, allò essencial de l'autoconsciència i fonament de la nostra comprensió tant pròpia com del món que ens envolta. L'acte requereix per a copsar-la no té en principi res d'irreductiblement filosòfic o teòric, sinó que és quelcom que, segons Fichte, qualsevol pot dur a terme fàcilment. Aquesta senzillesa pot resultar enganyadora: ni les tesis de Fichte són trivials ni els seus textos filosòfics són de lectura fàcil, ben al contrari; la filosofia transcendental no és una tasca apta per a *dilettanti*. Però és un fet textual que, sovint, en els escrits fichteans, trobem força desconfiança envers la capacitat d'aprehendre

els principis de la *Wissenschaftslehre* per part dels filòsofs experimentats, en favor de la intel·ligència lliure de prejudicis de l'home comú o la bona disposició del jove alumne³. Això és així en bona part perquè els primers són sovint més refractaris a abandonar el punt de vista específic que parteix de les coses, aliè i alhora correctiu de la consciència que tenim d'aquestes en la nostra experiència quotidiana. El sistema de Fichte, en canvi, arrenca de la intel·ligència comuna en la seva immediatesa vital, per a retornar-hi un cop assolida la fonamentació que li dóna validesa i l'esmena només allà on s'allunya de si mateixa⁴.

La intuïció originària de la filosofia de la consciència en Fichte

Gairebé dos-cents anys després de l'escriptura de la WL, precisament en un opuscle sobre el problema del punt de partença de la filosofia en Fichte, Dieter Henrich es lamentava de l'obstinat tancament dels filòsofs contemporanis davant el discurs de la subjectivitat⁵. La perspectiva objectiva pròpia de la ciència de la natura, centrada en la contingència dels fets concrets, funciona com a pressupòsit no qüestionat també en el corrent hegemònic dins la filosofia de parla anglesa, que de la mà de la llengua que li serveix de vehicle domina l'escena intel·lectual en bona part del món occidental. No obstant això, àdhuc en aquest àmbit hom ha sentit veus ben modulades entonar harmonies perillósament properes al cant «patètic» del discurs del jo, tant per llur constatació de la combinació efectiva en les nostres pràctiques d'aquell punt de vista objectiu amb la indefugible perspectiva «des de dins» del subjecte cognoscent i agent, com per llur recerca de fonaments més sòlids davant l'escomesa del relativisme axiològic que els que proporciona una epistemologia naturalista⁶. Cal reconèixer, d'altra banda, que fins i tot en els cercles científics i filosòfics naturalistes, tret d'algun reducte antimentalista marginal, tothom admet avui que la comprensió última de l'univers i del nostre lloc en ell passa pel desenvolupament d'una teoria unificada de la consciència⁷.

Així el temps sembla haver donat la raó a Fichte, i de la seva mà a Henrich, almenys pel que fa a la inutilitat d'un cert dogmatisme materialista a l'hora d'atènyer un saber complet d'allò que realment som i de la nostra relació amb el món d'objectes descrit per la ciència empírica i en el qual té lloc la nostra vida pràctica. Tanmateix, la ceguesa naturalista respecte a l'autèntic lloc que ocupa el subjecte respecte al coneixement i l'acció continua en gran mesura, tot i transformada sovint en formes més subtils com la de referir-s'hi en termes gramaticals com «l'índex essencial» o

3. Per exemple, v. el *postscriptum* de SB o el §1 de ZE, on s'enuncia clarament la major dificultat, àdhuc la impossibilitat, de fer comprendre el nou sistema als versats en els sistemes tradicionals.

4. SB, introducció, 2-3.

5. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt: Klostermann, 1967, p. 7.

6. Entre aquestes veus destaca la de T. NAGEL, *The View from Nowhere*, New York: Oxford Univ. Press, 1986, qui veu la dificultat de compaginar les perspectives subjectiva i objectiva, notablement la incompletesa d'aquesta darrera, com a font dels problemes filosòfics més profunds i en *The Last Word* (New York: Oxford Univ. Press, 1997) parla d'una certa fonamentació última en l'àmbit ètic-pràctic.

7. T. METZINGER, «The Problem of Consciousness», en *Idem* (ed.), *The Conscious Experience*, Paderborn: Schöningh, 1996.

el punt de vista de la primera persona del singular⁸. Amb això no es rebutja frontalment que hi hagi una originarietat radical de la qual la peculiaritat lingüística d'aquests fenòmens és expressió, sinó que hom pretén obviar aquesta originarietat més profunda, anterior a la lògica i al llenguatge, reduint-la a aquestes formes que certament estructuraven el pensament a partir de determinats estadis de l'ontogènia i la filogènia. El problema que hom defuig d'aquesta manera és que cap enfocament naturalista, incloses la biologia evolucionista o la teoria psicològica de l'aprenentatge, no pot ni tan sols apuntar a quina mena de conceptes cal recórrer per a explicar la consciència en si mateixa. Igualment balders són, en aquest mateix sentit, tant l'intent de donar compte de la subjectivitat partint de l'anàlisi semàntica de certes expressions lingüístiques com el de fer-ho mitjançant la investigació empírica del funcionament neurofisiològic del cervell.

Això ens porta de nou a la qüestió del punt de partença del saber en l'autoconsciència, que és el tema d'aquest article en què m'adhereixo a la tesi de Henrich sobre la validesa actual de la «intel·lecció originària» de Fichte. El subjecte constructor de món tant en sentit teòric com pràctic no pot autointerpretar-se des de la pura facticitat que li ofereix la perspectiva objectiva, sinó des de la seva relació amb si mateix. La fonamentació de la veritat teòrica i la normativitat pràctica exigeix esforços com el de Henrich vers el desenvolupament d'una teoria de l'autoconsciència que arrenqui dels seus orígens en Kant i en Fichte. Ambdós filòsofs argumentaren convincentment la asimetria explicativa entre un plantejament que, partint dels fets bruts, és incapaç de donar compte de la consciència, i d'altra banda la perspectiva transcendental, que arrenca de la relació del subjecte amb les seves representacions i ateny des d'aquí l'explicació de com aquest subjecte pot assolir un coneixement objectiu. L'estudi de Henrich destaca com en particular Fichte fou a més plenament conscient de les dificultats de la «teoria de la reflexió» de Kant a l'hora d'entendre aquesta relació essencial del Jo amb si mateix⁹, dificultats que són a l'arrel de les resistències contemporànies, fins i tot entre els autoanomenats hereus de la filosofia transcendental, a posar el fonament en la subjectivitat. Concretament, hom assenjala la circularitat i el solipsisme als quals sembla condemnat l'intent de partir de l'autoconsciència com una instància més de la relació d'un subjecte i les seves representacions¹⁰. Henrich veu molt bé com la solució a tals dificultats és ja en Fichte, i que el seu plantejament constitueix així una alternativa al model reflexiu dins el paradigma de la subjectivitat, alternativa que mereix major consideració en l'escena filosòfica actual que la fins ara rebuda¹¹. La nova volada que han pres en aquest final de

8. J. PERRY, *The Problem of the Essential Indexical*, New York: Oxford Univ. Press, 1993; G.E.M. ANSCOMBE, «The First Person», en S. GUTTENPLAN (ed.), *Mind and Language*, New York: Oxford Univ. Press, 1975.

9. HENRICH, o.c., p. 14-15.

10. Aquestes crítiques «inter-nes» són les de la pragmàtica transcendental de K.O. APPEL (*Transformation der Philosophie*, II, Francfort: Suhrkamp, 1973) i la filosofia de l'acció comunicativa de J. HABERMAS (*Nachmetaphysisches Denken*, Francfort: Suhrkamp, 1988). Un bon contraargument, que mostra com la solució també és troba en Kant, és en A. RENAUT, *Kant aujourd'hui* (Paris: Aubier, 1997), pp. 107-122.

11. HENRICH, o.c., pp. 21-23. Per al detall de la solució de Fichte, v. *infra*, p. 142 (26) - 146 (30).

segle els intents teòrics seriosos d'explicar la riquesa fenomenològica de l'experiència conscient, així com el reconeixement de la seva condició d'interfície inevitable en la nostra relació amb el món, han de culminar en la confirmació de la filosofia de la consciència com a molt més que una relíquia de la metafísica superada pel gir lingüístic.

Aquest és el rerefons del present escrit, l'objectiu del qual és d'un abast molt més modest. Es tracta d'indicar, com a contrapunt als pressupòsits naturalistes de la filosofia de la ment contemporània, alguns aspectes del plantejament fichteà del problema de l'autoconsciència i el seu caràcter de punt de partença de la Doctrina de la Ciència, la filosofia transcendental tal com l'entén Fichte. Entre aquests aspectes, tindrè aquí en compte particularment el paper de la intuïció intel·lectual (*intellektuelle Anschauung*) en el mètode filosòfic i certes implicacions d'aquest paper que depassen l'àmbit estrictament metodològic. L'enorme complexitat i importància d'aquest concepte, de les quals és testimoni indirecte una abundant literatura que depassa el marc estricte dels estudis fichteans¹², fan que l'objectiu així enunciat sembli encara massa vast o imprecís per a atènyer-lo aquí amb prou rigor. Així, per acotar encara més l'extensió del que no pretén ser sinó un mer preliminar d'investigacions futures, em limitaré al període conegut com el de la segona *Wissenschaftslehre* de Jena, i dins ell a la *Zweite Einleitung* de 1797 i la *WL-NM* de 1798, amb referències privilegiades a la *Grundlage* de 1794 i a *Sonnenklarer Bericht*, escrit de divulgació publicat quan Fichte ja era a Berlín (1801)¹³ –això sí, des de la convicció que hi ha una continuïtat i una coherència innegables en l'evolució del pensament fichteà al marge de tota periodització.

En aquest àmbit, restringit així una mica artificialment, em proposo: (1) contribuir a l'esclarament del punt de partença filosòfic en la intuïció intel·lectual de la *Tathandlung* en Fichte, en la base d'un mètode de construcció sintètica de l'estructura de la consciència; (2) indicar com aquesta síntesi funciona en dos nivells, el de la consciència immediata i el transcendental, possibilitant la intuïció intel·lectual la transició entre l'un i l'altre; (3) mostrar-ne el caràcter de fonament amb una validesa universal i necessària tant del coneixement teòric com de la praxi ètico-política, per la identitat originària del Jo sota la dualitat ideal/real. Endinsem-nos, però, d'una vegada en el sistema fichteà, tot esforçant-nos alhora a pensar activament tot allò que se'ns demana i a mantenir els ulls de la ment ben oberts davant aquesta activitat, ja que aquesta és l'única manera de comprendre el fonament de la Doctrina de la Ciència¹⁴.

12. Per indicar només alguns títols destacats que s'afegeixen a l'esmentat estudi de Henrich, v. Manfred FRANK: «Intellektuelle Anschauung». Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novallis», dins E. BEHLER i J. HÖRISH (eds.), *Die Aktualität der Frühromantik* Paderborn: Schöningh, 1987, p. 96-126; Alain PERRINJAQUET: «'Wirkliche' und 'philosophische' Anschauung: Formen der intellektuellen Anschauung in Fichtes System der Sittenlehre (1798)», dins *Fichte-Studien* 5, 1993, p. 57-81; Alexis PHILONENKO, «L'intuition intellectuelle chez Fichte», dins *Id., Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris: Vrin, p. 193-214; Jürgen STOLZENBERG: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: Die Entwicklung in den Wissenschaftslehre von 1793/4 bis 1801/2*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1986; i Xavier TILLETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant a Hegel*, Paris: J. Vrin, 1995.

13. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (a partir d'ara abreuïat GWL: GA, I, 2, p. 251-461; SW, I, p. 83-328); *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (en endavant, ZE: GA, I, 4, pp. 209-69; SW, I, p. 453-518) i al *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* (en endavant, SB: GA, I, 7, p. 185-268; SW, II, p. 323-420).

14. *WL-NM*, 25. v. també SB, 189: davant la poc raonable exigència d'una prova de la validesa del sistema prèvia a aquest, Fichte assegura que per a atènyer aquesta prova cal «entrar en el sistema tot estudiant-lo» de la manera requerida, car «és el sistema complet el que forneix», pel seu èxit en l'explicació de l'esquema complet de l'esperit, la seva pròpia justificació. Òbviament aquí no podré donar resposta a un tal nivell d'exigència, però espero poder proporcionar-ne indicacions prou clares.

Dos sentits de mètode. Intuïció i síntesi

Hom troba referències clares al paper essencial de la intuïció en el mètode filosòfic, tant en la GWL com en *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, del mateix any 1794¹⁵. És mitjançant una intuïció d'una certa mena que hom ateny el primer principi que ha de fonamentar l'edifici del saber, d'acord amb el programa de Reinhold del qual Fichte mai no renega: fer de la filosofia transcendental una *Grundsatzphilosophie*, una ciència sistemàtica assentada en un únic primer principi. Alguns comentaristes parlen, però, d'un canvi de mètode, que reflectiria un canvi en la concepció de la filosofia, per part del Fichte posterior a 1795 respecte als ensenyaments de la «primera època» de docència a Jena¹⁶. La tesi del canvi de mètode, i amb ella l'esmentada periodització, recolzen en el contrast entre l'avenç analític de l'exposició en la primera *Wissenschaftslehre*, on hom sembla atènyer l'estructura de la consciència mitjançant una sèrie d'inferències a partir d'un primer principi («el Jo es posa a si mateix simplement»), i l'ordre invers de la WL-NM, on Fichte comença per l'esquema complet de l'esperit per a anar descabdellant sintèticament la sèrie d'actes pels quals el Jo es posa a si mateix i al món (No-Jo) com limitant-se recíprocament. De fet, la divisió de la filosofia de Fichte a Jena en dos períodes es dedueix d'una diferència merament expositiva per l'ús equívoc del terme «mètode», que s'aplica indistintament al treball del filòsof i alhora al mode d'exposició dels resultats d'aquest treball. Per tal d'evitar aquesta ambigüïtat adoptarem aquí la convenció, un xic artificiosa, d'emprar 'mètode_f' en el primer cas i 'mètode_e' en el darrer. Donada la seva essencial relació amb la cosa mateixa, el mètode_f té implicacions decisives per la concepció de la filosofia, mentre que el mètode_e és més aviat una eina, si bé imprescindible, en les tasques de comunicació o demostració d'una doctrina filosòfica. Si ens dirigim al text fichteà atents a aquesta distinció conceptual, veurem que entre la primera i la segona *Wissenschaftslehren* només hi ha canvi de mètode_e en el marc d'una mateixa manera de fer filosofia transcendental, un únic mètode_f. Així ho mostra, per exemple, la correspondència de l'ús del terme llatí *methodo* en el nom dels cursos sobre la *Wissenschaftslehre* de 1797-8 (*Fundamenta Philosophiae Transcendentalis nova methodo*), amb el terme alemany *Darstellung* en el títol de l'únic capítol publicat per Fichte de la segona WL (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*): no es tracta d'un nou mètode_f i, per tant, d'una nova concepció de la Doctrina de la Ciència, sinó d'una nova exposició o presentació (*neue Darstellung*) dels seus fonaments, un nou mètode_e¹⁷. El *Grundsatz* és sempre el mateix, l'estructura última de la consciència, que en la GWL no ve donada únicament pel primer principi enunciat en el

15. GWL, SW, I, p. 365; *Über den Begriff der WL*, §§ 7 i 8, GA, I, 4, p. 140-142.

16. Vg. D. BREAZALE, «Reflexives philosophisches und ursprüngliches Setzen der Vernunft: Über die Methode und Methodenlehre der früherer Jenerser *Wissenschaftslehre*» en E. FUCHS i I. RADRIZZANI (eds.): *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre J.G. Fichtes*, Neuried: Ars Una, 1996, p. 95-110; F. NEUHOUSER, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990; A. PERRINJAQUET, «La méthode déductive dans la seconde exposition de la *Doctrine de la science*», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 123 (1991), p. 275-192.

17. GA, I, 4, pp. 183-281. Els detalls de les diferències entre les dues primeres WL, així com de la continuïtat de fons de la WL-NM respecte la GWL, van ser convinentment exposats pel Dr. Salví Turró en el seu article «De la WL de 1794 a la WL-NM: la intersubjectivitat», publicat dins *Comprendre* III, 2001/1, p.43-52. [Sobre Fichte i la intersubjectivitat, vegeu J.M. COLL, *Filosofia de la relació interpersonal*. Barcelona: PPU, 1990, especialment primera part apartat dos.]

§1, sinó per la totalitat de l'estructura resultant del desplegament sintètic dels tres principis (§§ 4-5). Tampoc no varia el mètode_f amb què s'ha atès aquesta estructura: la seva re-construcció per part del filòsof a partir de la intuïció de l'autoconsciència com a activitat que retorna sobre si mateixa.

Hom pot situar aquesta distinció entre mètode_e com a forma d'exposició demostrativa i mètode_f com a manera de treballar del filòsof, i les opcions de Fichte en ambdós casos, en el marc d'una discussió que involucra tota una tradició filosòfico-científica. En el segle XVII era *quaestio disputata* si, quan hom escriu un tractat científic, l'exposició ha de ser didàctica o compositiva, començant pels primers principis i anar deduïnt a partir d'ells, o bé hom ha de descriure els procediments resolutius que l'han dut a descobrir aquests principis. Els termes *resolutio* i *compositio* tenen, però, un origen molt més antic; són la traducció llatina dels mots grecs *analysis* i *synthesis*, d'ús molt estès en la ciència grega i en especial en la geometria euclidiana que tant va impressionar els filòsofs racionalistes i, a través d'ells, Kant i Fichte¹⁸. «Analític-sintètic» era originàriament el nom d'un mètode heurístic, un mètode per a resoldre figures geomètriques consistent a descompondre-les en les seves parts integrants, per a després reconstruir-les tot deduïnt-ne les propietats¹⁹. Aquesta metodologia fou la que inspirà la famosa resolució galileana de la trajectòria dels projectils, i també és rere el mètode cartesià de les *Regulae ad directionem ingenii* i el *Discours de la methode*: és el que hem anomenat un mètode_f. Descartes emfasitza, però, que l'anàlisi precedeix i és condició de possibilitat de la síntesi; aquesta es limita a reproduir el problema original en forma invertida, partint dels principis obtinguts per l'anàlisi²⁰. En resposta a Mersenne, que al final de les *Secondes objections* li demana que exposi el tot de les *Meditationes de Prima Philosophia* a la manera dels geòmetres, Descartes consent a fer-ho però nega la idoneïtat del mètode sintètic en l'exposició de la metafísica²¹. Ho justifica en base a una aclaridora distinció entre l'«ordre» de les raons i la «manera de demostrar»; el primer és el mateix per a l'exposició analítica que per a la sintètica, consisteix en el fet que allò que va abans en l'avenç expositiu ha de ser independent del que segueix, i alhora n'és la condició suficient –el que avui anomenaríem consistència formal–, i Descartes assegura a Mersenne que la seva obra compleix aquest requisit²². Pel que fa pròpiament a la manera de provar o mètode_e i contra Hobbes i Spinoza, per a Descartes tan demostrativa és l'analítica com la sintètica. La diferència és extrínseca a la cosa, depèn de la disposició del lector i, per tant, de l'estratègia comunicativa. L'anàlisi mostra com s'arriba a les causes pels efectes, tot reproduint l'avenç real del filòsof; això fa que sigui més satisfactòria per al lector que,

18. A més del seu ús en geometria, del qual ja dona fe Pappus, i en la matemàtica pitagòrica, el mètode analític-sintètic s'usava en la *tekhné* galènica de la diagnòsi i la prognòsi, el coneixement de l'estat i l'evolució de les malalties a través dels signes diagnòstics i pronòstics. El reconeixement quantià de la geometria grega és palès en el pròleg de la KrV, on situa la matemàtica i la geometria en el «camí segur» de la ciència «des dels temps dels grecs» gràcies al mètode que anomena per «construcció» de conceptes (KrV, BX-XII); quant a Fichte, veurem més avall com segueix Kant en això.

19. Vg. Josep PLA, «Geometria Grega i Geometria Cartesiana», dins *Ciència i filosofia a René Descartes*, Barcelona 1996, p. 21-22.

20. DESCARTES, *Oeuvres complètes*. Adam-Tannery (AT) VI, p. 21-22.

21. AT, IX, 101. La referència de Descartes a la seva contribució fonamental en la creació de la geometria analítica, un simbolisme matemàtic unificador de l'àlgebra i la geometria basat en l'anàlisi, indica que també considerava aquest el procediment òptim en matemàtiques i geometria; de fet, l'anàlisi és la clau del mètode que, aplicat a tots els camps del coneixement, garanteix la «millor» pràctica racional possible segons Descartes (AT VI, 20).

22. AT, IX, 120.

com el mateix Descartes, vulgui fer ell mateix l'esforç cognoscitiu i no simplement llegir-ne els resultats. Pel seu cantó, el mètode_e de la síntesi demostra els efectes a partir de llurs causes, servint-se de llargues sèries de definicions, axiomes i teoremes. La força conclusiva que li atorguen aquests artificis formals fa que sigui ideal per al lector «obstinat» a no admetre la validesa de les deduccions i per al «poc atent» als passos de l'avenç analític, als quals «arrenca» per la força el «consentiment»²³. Però la metafísica demana segons Descartes un lector especial, que faci l'esforç de «meditar amb mi seriosament i considerar les coses amb atenció», un lector predisposat a la recerca de la veritat i no a la controvèrsia²⁴.

Tot i compartir el recel envers els prejudicis dels seus adversaris filosòfics i condicionar igualment la intuïció dels primers principis a la bona disposició del lector, les opcions de Fichte són diametralment oposades a les de Descartes, tant pel que fa al mètode filosòfic com a l'estratègia comunicativa. Com Descartes, Fichte considera que ha atès la veritat i que el seu deure és comunicar-la als seus contemporanis, filòsofs i lleics. Ell ja té l'esquema complet de l'esperit, i entén que l'únic mètode_f és refer el camí pel qual l'ha assolit. Però això pot ser transmès de diverses maneres, mitjançant diversos mètodes_e més o menys adequats segons les característiques del públic objectiu. La GWL pren la forma d'una presentació científica, dirigida a la comunitat dels savis extraviats en l'error especulatiu: els §§1-3 avancen analíticament vers el descobriment de la veritat *via* eliminació d'aquest error. A partir dels §§4-5 l'exposició de Fichte procedeix deductivament –el lector que ha seguit l'avenç ha assolit l'estructura completa de la consciència, el fonament de la *Wissenschaftslehre*, i llavors es tracta de mostrar-li com d'aquesta estructura se'n dedueix la representació²⁵. La WL-NM, per la seva banda, va adreçada a la consciència comuna: hom li fa veure com la veritat ja és implícitament continguda en ella, i com pot desentrellar-la avançant des de la intuïció de l'autoconsciència²⁶. En comptes de partir de la mera enunciació d'un principi, la WL-NM comença per un «postulat» (*Aufforderung*), una crida pràctica o requeriment al lector perquè pensi en el seu Jo, tot observant atentament com ho fa²⁷; aquí l'exposició no parteix de l'error, sinó que arrenca de la veritat de la *Tat-handlung* i procedeix sintèticament, observant i descrivint com aquesta activitat pura i lliure que retorna sobre si mateixa segons certes lleis posa necessàriament en fer-ho un món d'objectes i de subjectes que interactuen amb ella.

«Partim de l'acció originària [*Tathandlung*] i arribem als fets [*Tatsachen*] –però en el llibre a què al·ludim [la GWL] s'ha seguit el mètode oposat. *Reposant* trobo el Jo com quelcom *posat*, com un *producte*, com quelcom trobat. S'ha de concloure

23. AT, IX, 122.

24. AT, IX, 123.

25. GWL, §4, I, 227 i ss (*Deduktion der Vorstellung*).

26. «El nostre mètode ha estat fins ara sintètic perquè el Jo sintetitza des de les condicions de la seva consciència la seva consciència mateixa. Hi ha més mètodes per a tractar una matèria sintèticament... partint d'una contradicció i intentant solucionar-la únicament des del que es va acceptar, etcètera. Aquesta manera o mètode és el que se segueix en la *Grundlage*. És el més difícil, essent la causa que el públic i alguns dels seus antics oients no l'hagin entesa» (WL-NM, 107-108). Que, tot i la diversitat de mètodes_e, el mètode_f és sempre el constructiu o sintètic, sembla la interpretació més plausible del que diu aquí Fichte. Sobre la diferència entre l'exposició (*Vortrag*, aquí mètode_e) científica, que ha de vèncer l'error d'una naturalesa espiritual deformada, i la popular, que ha de guiar el sentit natural de la veritat de l'home comú vers el coneixement, vg. *Die Anweisung zum seligen Leben*, Felix Meiner, Hamburg, 1970 (1910), lliçó II, p. 31-33 (GA, I, 9).

27. WL-NM, nota preliminar, 28-29.

des de l'ésser al posar-se, i a l'inrevés; des del concepte a la intuïció, i a l'inrevés; ambdós han de ser al mateix temps. Un repòs ha de vincular-se amb la intuïció de l'activitat. Jo atenc el concepte només per la intuïció, i la intuïció només pel concepte. Ambdós es troben al mateix temps en l'acte lliure de l'activitat que retorna. No res previ, pressuposat com un quelcom en si, roman subjacent com a fonament.»²⁸

Al contrari que la WL-NM, la GWL ha procedit expositivament a partir de la proposició «Jo sóc Jo» com a *Tatsache*, com quelcom simplement «trobat», per a arribar tot remuntant-se analíticament de fet a fet fins a la *Tathandlung* l'activitat del Jo que retorna i que és el fonament originari d'aquella autoconsciència fàctica. Des d'aquesta identitat del «Jo sóc Jo», l'«ésser» com a mera dada simplement donada o «producte», s'ha de arribar a l'autoposició absoluta del Jo, al posar-se o produir mateix. El mètode_e de la GWL parteix del principi lògic d'identitat per a arribar a un Jo com a pura activitat que reflexiona, ens remuntem d'un fet a la seva condició de possibilitat en la consciència. Però no en la consciència fàctica, com suposava Reinhold: el fet de la consciència representativa com a condició de possibilitat no permet de superar l'objecció de Schulze, car hom no assoleix un fonament d'universalitat i necessitat sinó que roman en la contingència dels *facta*²⁹. És en quant aquesta consciència el «posa» com a judici, per tant en un pur «actuar» (*handeln*) que retorna sobre si mateix, que l'«ésser» de «Jo sóc Jo» és un «posar-se»³⁰. Aquestes autoconsciència fàctica i activitat pura mai no es donen, però, aïlladament, sinó sempre plegades com a fet i condició de possibilitat d'aquest fet; per això Fichte diu que l'ésser i el posar-se «han de ser al mateix temps».

D'aquest passatge ens sobta, tanmateix, l'analogia entre l'«ésser» i el «posar-se» d'una banda, i el concepte i la intuïció de l'altra. ¿Com és possible això des de la distinció inicial de la KrV entre concepte i intuïció com a espontaneïtat i passivitat? De fet, Fichte se separa aquí de la lletra de Kant, entenent com una continuïtat allò que en l'Estètica i l'Analítica és discontinuïtat radical –la que hi ha entre l'activitat de l'enteniment, d'una banda, i la capacitat de ser passivament afectat pròpia de la sensibilitat, de l'altra– i interpretant la intuïció com a activitat. El primer pas l'havia fet Salomon Maimon amb la seva concepció de la intuïció com el concepte que encara no s'ha elevat a la consciència d'ell mateix. Segons Maimon, allò donat passivament és allò que encara no es pot deduir de lleis universals, allò de què encara no es coneix *la gènesi*, la producció per part del subjecte mateix. Aquest actua segons una llei o concepte determinat anomenat «la diferencial», regla de formació de la qual allò donat intuïtivament és l'esquema estàtic³¹. Fichte, que sempre palesà una gran admiració pel talent filosòfic de Maimon i tingué molt en compte la seva versió del

28. WL-NM, §1, 33.

29. «Aquesta proposició: jo sóc, fins ara està fonamentada només en un fet [*auf eine Tatsache gegründet*] i no té cap altre valor que el d'un fet» (GWL, §1, I, 95). Aital fonamentació fàctica no permet, com demostrava l'*Anaeside-mus* obra publicada anònimament per G.E. Schulze, anar més enllà de la certesa de la consciència immediata i les lleis lògiques. Així, ni l'*Elementar-Philosophie* de Reinhold ni el mateix Kant no aconseguirien superar l'escepticisme de Hume respecte a l'existència de primers principis del coneixement incontestablement certs i universalment vàlids. La ressenya que féu Fichte de l'obra de Schulze marca un gir crucial en el desenvolupament de la seva pròpia concepció de la filosofia transcendental, depurada de la doctrina kantiana de la cosa en si i fonamentada en un sol principi autoevident. També és on trobem les primeres però escadusseres referències a com aquest principi és conegut per «intuïció intel·lectual», terme que Kant havia explícitament condemnat en el seu ús filosòfic. Vg. *Rezension des Aenesidemus* (1794). GA, I, 2, p. 41-67. Vg. també *infra*, p. 18-19.

30. Cf. GWL, *ibid*, un xic més avall: «Si la proposició: A=A (o de manera més determinada, el que en aquesta proposició és simplement posat =X) ha de ser certa, llavors la proposició: jo sóc ha de ser igualment certa. Però és un fet de la consciència empírica que estem obligats a considerar X com a simplement cert; el mateix ha de passar amb la proposició: jo sóc, en la qual es fonamenta X. Així, doncs, el fonament que explica tots els fets de la consciència empírica és el següent: que abans de posar quelcom en el jo, el mateix jo està posat.»

31. S. Maimon, autor de *Ver-such über die Transzendent-philosophie* (1790), reintrodueix així el tema leibnitià de l'enteniment infinit que copsa l'ordre de les coses en la seva necessitat. Kant havia dirigit precisament contra aquesta

transcendentalisme, entén que el mètode_f consisteix a resseguir el procés genètic pel qual el Jo produeix segons lleis les formes aparentment «fixes» de la representació. De moment, constatem que en el passatge de la WL-NM que ens ocupa «intuïció» és gairebé sinònim de «posició» i «activitat» –com «concepte» ho és d'«ésser» i «repòs». La clau del text és que el Jo *necessàriament* ha de posar-se (o intuir-se) a si mateix d'una certa manera –a saber, com a determinant-se segons certes lleis en una consciència fàctica que, com hem apuntat, interactua amb altres consciències i un món d'objectes espàcio-temporals. En termes de la GWL, el Jo pur, activitat o determinabilitat infinita, sempre es realitza a través de les seves determinacions concretes que són l'«ésser», allò que coneixem³². Aquesta interdependència entre «actuar» i «intuïció», d'una banda, i «ésser» i «concepte», de l'altra, és essencial a la filosofia transcendental, ja que no és altra cosa que la dualitat de conèixer i ésser, de representar i ser una representació. No hi ha res més enllà, «no res, pressuposat com quelcom en si» com a «fonament» subjacent, i per això la intuïció (de moment, sense qualificar) no pot ser afectació passiva: *contra* Kant, no hi ha cosa en si al marge de la nostra activitat, només hi ha ésser per a la consciència³³. Però d'aquí no se segueix que no hi hagi res *real*³⁴, sinó que allò real és precisament la pròpia activitat de la consciència, del Jo en quant lliure, no determinat per altra cosa que ell mateix.

concepció de Leibniz, i el seu programa de reducció de la matemàtica a la lògica (de la possibilitat a la necessitat), la seva tesi que els enunciats de la matemàtica i la física són sintètics, i per tant remet a una possibilitat i mai a una necessitat de l'experiència.

32. GWL, §4, I, 227 i ss. (*Deduktion der Vorstellung*).

33. WL-NM, 45. De nou és Maimon el qui fa el primer pas: de la seva interpretació de Kant se segueix que la cosa en si no és ontològicament altra que el fenomen, sinó aquest conegut en la seva totalitat; el progrés cognoscitiu és així un avenç sintètic i asimptòtic vers El Càlcul, el coneixement acabat i complet de tots els aspectes fenomènics, impossible *de facto* per llur infinita pluralitat espàcio-temporal.

34. Amb la seva negació de la realitat de la cosa en si, Maimon apuntava cap a un cert fenomenisme de caire berkeleyà, concepció a la que Fichte s'oposava radicalment. Vg. GWL, §1, I, 99.

35. WL-NM, 44-45.

«La distinció entre activitat *real* i activitat ideal consisteix en el fet que l'última és un objecte fix –un intuir forçat, un perdre's o desaparèixer en l'objecte, una consciència immediata– en repòs. L'activitat *real* és *enagilitat*, és un transitar a l'actuar, i conté en si mateixa el fonament del seu ésser així determinat. Per tant, no és *fixada* sinó *autodeterminant*. No hi ha cap activitat *real* (com a activitat del Jo) sense *ideal* ja que sense aquesta no és possible el posar-se a si mateix del Jo, i aquest posar-se a si mateix és precisament el Jo –per tant, sense ella el Jo tampoc no seria. Així és a l'inrevés: cap activitat *ideal* del Jo sense [activitat] *real* Mitjançant la *real* el Jo esdevé al seu torn objecte; per tant, no hi hauria activitat del Jo com a *objecte* sense activitat *real*. L'*activitat ideal* és el *producte* de la facultat pràctica³⁵.»

Aquesta activitat lliure i autodeterminada del Jo retornant sobre si mateix és el que hi ha rere la consciència immediata o comuna que observa els seus objectes –la sèrie dual de conèixer (activitat ideal, posició teòrica) i actuar (activitat real, posició pràctica). En la consciència immediata, el Jo s'oblida d'ell mateix, es «perd» o «desapareix» en els seus propis objectes; altrament dit, esdevé com un «objecte fix» o passiu («en repòs») per a si mateix, en la mesura en què simplement descobreix els fets de la consciència fàctica –típicament, en la percepció sensible d'objectes espàcio-temporals– com a donats, sense adonar-se de la seva

constitució activa d'aquests fets com a tals. Però no hi ha una sèrie sense l'altra, no hi ha Jo fàctic, perdut en la immediatesa, sense l'activitat real per la qual es posa a si mateix, i «a l'inrevés», aquest posar-se a si mateix de la «facultat pràctica» té com a «producte» necessari l'«activitat ideal» del Jo que és l'objecte de la teoria. Dit breument: en actuar (sèrie real), el Jo es posa simultàniament a si mateix com a actuant (sèrie ideal). Aquesta reciprocitat entre teoria i praxi, tot i afirmar-se explícitament, quedava obscurida en la GWL per la divisió del text en una part teòrica i una de pràctica³⁶; aquest fou un dels motius per a suprimir aital divisió en la «nova exposició» que és la WL-NM. En ambdues exposicions o mètodes_e, l'«objecte» de la filosofia és quelcom real i no merament inventat pel filòsof, però no hi ha realitat per al Jo sense la posició (ideal, teòrica) d'aquesta realitat: el filòsof ha de «reconstruir» el procés pel qual el Jo, posant-se a si mateix, posa alhora un món d'altres subjectes i objectes amb els quals manté una relació de limitació recíproca. Així, tant rere la GWL com la WL-NM, el mètode_f és la construcció o síntesi de la llarga sèrie d'actes pels quals el Jo «posa per a si mateix» les seves pròpies limitacions³⁷.

De nou això sembla contradir una important distinció kantiana; en efecte, en la Doctrina Transcendental del Mètode, Kant contrasta llargament les «activitats sintètiques» dels matemàtics i les «activitats analítiques» dels filòsofs³⁸. El contrast descansa en la seva tesi que, a diferència dels filòsofs, els matemàtics «construeixen» llurs conceptes recorrent a les formes pures de la intuïció. Però aquest contrast és confusiu si considerem que en Kant la tasca del filòsof és en darrer terme intentar garantir la possibilitat de la síntesi, l'aplicabilitat dels conceptes tant matemàtics com de la física. Això el porta a fer en filosofia quelcom semblant al que fan el matemàtic i el geòmetra, a «construir» els seus conceptes –malgrat que aquí Kant no admet l'expressió en el seu sentit rigorós, ja que la síntesi transcendental amb què opera el filòsof no remet els conceptes a intuïcions concretes, sinó a l'experiència «en general»³⁹. És sens dubte una «construcció» o «síntesi» el que fa Kant en l'Esquematisme, quan mostra l'aplicabilitat de les categories a l'experiència possible, i anàlogament en la metafísica de la natura, quan «construeix» el concepte de matèria. Fichte no fa sinó aplicar la seva interpretació del concepte kantian de «intuïció», i per tant d'allò que implica la intervenció d'intuïcions en la construcció, per dotar l'analogia entre la síntesi matemàtica i la transcendental de rang tècnic. Allò que impedeix a Kant de fer aquest pas és la seva referència última del terme «intuïció» a una exterioritat que afecta el nostre aparell perceptiu produint una representació individual, malgrat que en cert sentit remeti només a l'estructura d'aquest aparell que fa possible la representació en general⁴⁰.

36. «La part teòrica de la nostra Doctrina de la Ciència, desenvolupada només a partir dels dos últims principis, donat que aquí el primer sols té un valor regulatiu, és efectivament, com es mostrarà en el seu moment, l'espinozisme sistemàtic. El Jo de cadascú és l'única substància suprema. Però el nostre sistema hi afegeix una part pràctica que fonamenta i determina a la primera, acaba així tota la ciència i esgota tot allò inclòs en l'esperit humà...» GWL, §3, I, 122.

37. «Ell [el filòsof] ha de deixar avançar el seu Jo *sintèticament* deixar-lo actuar davant els seus ulls. En primer lloc, posar el seu Jo i observar-lo en el seu actuar segons certes lleis, i mitjançant això construir-se un món. En la filosofia no té lloc, per tant, *cap anàlisis* sinó la *síntesi*» (WL-NM, 28-29).

38. KrV, A 713/B 741 i ss.

39. «Hi ha, en canvi, una síntesi transcendental... només a partir de conceptes, una síntesi en la qual tan sols el filòsof és competent; però té a veure només amb una cosa en general, amb la definició de les condicions sota les quals la percepció d'ella pot pertànyer a l'experiència possible» (KrV, A 719/B 747).

40. Les al·lusions a la «construcció de conceptes» en el prefaci de KrV B i el primer capítol de la Doctrina del Mètode romanen, però, de difícil interpretació. Destaca la tesi defensada, entre altres, per Cassirer i més recentment per Brittan, segons els quals amb l'ús matemàtic d'intuïcions Kant remet a la nostra imaginació geomètrica. Enfront d'ells, la interpretació d'altres autors com Beth i Hintikka aprofundeix la diferència entre el mètode constructiu matemàtic i el filosòfic, ja que l'afirmació kantiana que els judicis de la matemàtica són sintètics o constructius significaria primàriament que involucren el que en lògica contemporània se'n diuen termes singulars o constants individuals, símbols que introdueixen objectes concrets en la demostració. Una «intuïció» és una d'aquestes representa-

cions individuals. Vg. E. CASSIRER «Kant und die moderne Mathematik», *Kant-Studien* 12, 1907, p. 1-40; G. G. BRITTAN JR., *Kant's theory of Science*, Nova Jersey: Princeton Univ. Press, 1978, esp. caps. II i III; E.W. BETH, *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam: North-Holland, 1965, p. 41 i ss.; J. HINTIKKA, «Kant on the mathematical method», dins L.W. BECK (ed.), *Kant studies today*, Lasalle: Open Court, 1969, p. 117-140; «Kant's Theory of mathematics revisited», dins R.W. SAHAN, J.N. MOHANTY (eds.) *Essays on Kant's Critique of pure reason*, Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1982, p. 201-215.

41. El sentit fichteà de «postulat» ja dona indici d'aquest desplaçament: a diferència dels principis, autoevidents i inde-mostrables, segons Fichte els postulats sí que es demostren. L'imperatiu categòric kantà com a postulat és una mera possibilitat que Kant troba en l'anàlisi de la consciència, però que podria no ser-hi; per a Fichte allò que hom troba en la consciència, incloent-hi el *sollen* factic, ha de ser deduït sintèticament a partir de la seva condició de possibilitat en la mateixa estructura de la consciència. (WL-NM, 28; 138-139).

42. «Així l'idealisme transcendental es mostra al mateix temps com l'única manera de pensar conforme al deure en filosofia, com aquesta manera de pensar en la qual l'especulació i la llei moral s'uneixen íntimament» (ZE, §5). Cf. WL-NM, 143.

43. Obstinació i inatenció que dificulten la comprensió de l'anàlisi, necessitat d'arrencar el consentiment del lector per força: malgrat les diferents estratègies, Fichte sembla trobar els mateixos obstacles que Descartes. Vg. també SB, on Fichte explora a fons la potencialitat del mètode sintètic i que té el significatiu subtítol de «Assaig per a forçar els lectors a comprendre».

44. «D'aquesta manera l'enteni-ment humà comú (*gemeinen Menschenverstand*) vilipendi- per tota la filosofia pre-

És així, en coherència amb la seva versió d'un transcendentalisme depurat de la cosa en si, que Fichte entén el mètode_f, la reconstrucció de la gènesi de l'experiència com a producte de l'activitat del Jo. El fet que la teoria filosòfica involucri necessàriament una activitat té la seva arrel en la unitat última de teoria i praxi sota el primat de la darrera, de nou en fidelitat a l'esperit de Kant però no a la seva lletra. Car en el sistema kantianista aquests àmbits apareixen separats, i la prioritat última de la praxi és sols objecte d'un postulat en el sentit d'una afirmació pràctica sense justificació teòrica⁴¹. En contrast, tant en la GWL com en la WL-NM la unitat de teoria i praxi sota el primat de la darrera esdevé objecte d'un coneixement teòric-pràctic⁴². El mode de procedir (mètode_e) científic de la primera exposició no aconseguí tanmateix salvar l'obstinació dels acadèmics, incapaços de reconèixer en ells mateixos l'home comú que actua en la veritat però s'extravia en l'error especulatiu. Alhora, resulta el més difícil d'entendre per a la mateixa consciència comuna, que no ateny la unitat sota l'avenç analític⁴³; d'aquí la necessitat d'una nova presentació, que interpel·li directament la consciència comuna fent-li veure la veritat implícita en ella. El programa de Fichte rere ambdues exposicions no ho és tan sols d'una *Grundsatzphilosophie* sota la influència de Reinhold –la fonamentació de teoria i praxi en un sol principi–, sinó també d'una *Vereinigungsphilosophie* sota la de Jacobi, una filosofia que escolti les veritats del cor i alhora una crida a elevar la vida per la filosofia; aquest aspecte salvífic és sempre present en el pensament fichteà⁴⁴. La intuïció fonamentadora que permet de penetrar en el sistema de la WL només pot ser aprehesa per l'home en quant ésser viu i actiu, que abandona la passivitat de l'«ésser» i s'eleva a la llibertat del «posar», de l'actuar. Aquesta unitat de teoria i praxi, de filosofia i vida, es mostra així en el caràcter peculiar de la intuïció del Jo, que alhora és la construcció del *concepte* del Jo⁴⁵. La noció d'intuïció intel·lectual, en què s'uneixen alhora el component intuïtiu i el conceptual, és la clau del mètode_f constructiu de Fichte i, per tant, de l'accés al principi de la *Wissenschaftslehre* com a únic fonament, universal i necessari, del coneixement teòric d'un món objectiu i el saber pràctic d'altres jos amb els quals interacciona. L'èxit del nostre modest intent passa per un nou esclariment conceptual, el dels sentits en què Fichte usa aquest terme que en Kant era una *contradictio in adjecto* i que, com veurem, involucra aspectes altres que els merament metodològics.

La intuïció intel·lectual: mètode i fonament de la WL

El concepte d'intuïció intel·lectual en Fichte involucra, ja ho hem apuntat, una complexitat enorme; ens haurem de conformar

amb algunes indicacions del seu paper metodològic rellevants per al seu paper en la fonamentació –que no és poca cosa. D'entrada, cal emfasitzar de nou el depassament de Kant, i alhora marcar les distàncies amb Schelling. És cert que *El Jo com a principi de la filosofia* on Schelling desenvolupa les indicacions de Fichte sobre la intuïció intel·lectual com a accés al subjecte absolut, rebé l'aprovació del darrer⁴⁶. Però també ho és que la doctrina de la intuïció intel·lectual de Schelling apunta vers la idea espinozista d'una filosofia de la identitat però amb el Jo absolut en el lloc de la substància, implicacions que tant Kant com Fichte condemnarien categòricament⁴⁷. Enfront de Kant, la intuïció és en Fichte un estadi en la sèrie d'autoposicions del Jo, entre el «sentiment» i el «concepte»⁴⁸, no la remissió a la individualitat enfront de la generalitat del concepte; però, enfront de Schelling, tampoc no és la dissolució del Jo empíric en l'absolut diví. En quant intuïció sensible, designa un acte concret dins la sèrie ideal d'actes pels quals el Jo «es posa a si mateix» les seves limitacions, fent explícita per primera vegada la distinció entre ell i el No-Jo en i per la consciència mateixa. En aquest sentit, és una mena de representació que ha de ser distingida, d'una banda, del mer sentiment que li serveix de «material» i, de l'altra, del concepte determinat al qual dona lloc –tot i que les intuïcions sensibles mai no tenen lloc aïlladament de sentiments i conceptes. Però sobretot, i pel que fa al tema que ens ocupa, la intuïció [intel·lectual] sensible és allò immediatament present en la consciència empírica, incloent-hi la del filòsof transcendental, la tasca del qual és justament mostrar com, rere aquesta aparent donació, les intuïcions són generades («posades») en el Jo i pel Jo. La intuïció proporciona així la possibilitat d'eleva-se al nivell transcendental, és l'evidència filosòfica més immediata en quant l'atribució al Jo pur d'una facultat per la qual posa «en un mateix acte» a si mateix i el No-Jo, allò real i allò ideal, permet elevar-lo a la condició de fonament absolut d'aquesta dualitat essencial –dualitat que es mostra en l'experiència comuna en la de representacions i coses representades, i en la filosofia en la d'observacions (actes ideals) i actes reals observats⁴⁹.

Kant fou el qui primer re-situà l'objectiu de la investigació filosòfica en la dualitat del subjecte i les seves representacions, negant l'accés intel·lectiu de la ment a les coses en si de la metafísica tradicional. En la KrV, aquesta impossibilitat se segueix de l'examen de l'única via de què podríem disposar vers allò noumènic, l'autoconsciència⁵⁰. Tanmateix, Kant no desenvolupa una doctrina positiva completa i sistemàtica sobre l'autoconeixement del Jo, sinó que, en conformitat amb l'objectiu primordial de l'obra de determinar la validesa objectiva del coneixement, la seva principal preocupació és establir-ne els límits. En el seu vessant positiu,

kantiana, separat de la filosofia pel nostre sistema teòric sembla que sense la menor esperança de reconciliació, serà una altra vegada reconciliat amb ella» (GWL, §3, I, 122). Cf. WL-NM, 28-29.

45. ZE, §4; WL-NM, 38.

46. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, dins SCHELLING *Werke*, I.

47. Vg. A. PHILONENKO, o.c.; X. Tilliet, o.c., p. 50. Tot i la polèmica que Philonenko i Tilliet mantenen sobre el paper fonamentador de la intuïció intel·lectual en Fichte, ambdós coincideixen que Schelling va malinterpretar-la. Pel que fa a la seva controvertida presència en la GWL, i malgrat Philonenko, la intuïció intel·lectual és indissociable tant de la *Tat-handlung* com de la imaginació productora, ambdues presents en la GWL. Per tant, Tilliet té raó en situar-la, tant en aquesta darrera obra com en la WL-NM, en el fonament de la Doctrina de la Ciència.

48. Vg., per exemple, WL-NM, 66-67.

49. WL-NM, 42-43.

50. KrV A 278/B 334.

L'anàlisi de l'autoconsciència es limita a algunes indicacions aproximatives. Per exemple, en la Lògica transcendental Kant en defineix algunes característiques, en quant rellevants per a la demostració de l'aplicabilitat de les categories en el marc de l'anàlisi de l'experiència. D'entrada, una certa mena d'*unitat* de consciència és, en termes de l'avenç transcendental, la condició de possibilitat de l'aplicació de conceptes de l'enteniment a la matèria intuïtiva, aplicació de la qual resulta la representació⁵¹. La consciència d'objectes en quant unitats perceptives pressuposa la consciència de la unitat o identitat del Jo, a la qual la unitat dels objectes és remesa⁵². És en aquest sentit que podem dir que, en Kant, la consciència d'objectes pressuposa l'autoconsciència. Però, alhora, Kant afirma l'altra direcció del bicondicional, per la qual l'autoconsciència pressuposa la consciència d'objectes, bidireccionalitat que es reflecteix en l'ambigüitat d'usos tant d'«apercepció» com d'un altre terme que Kant empra en un context un pèl diferent però amb un sentit derivat, quan descriu l'apercepció com la possibilitat d'afegir diversos predicats a l'encapçalament *Jo penso* en un judici⁵³. És el context en què Kant, en la segona versió de la KrV, usa la cèlebre fórmula: «El *Jo penso* ha de poder acompanyar totes les meves representacions»⁵⁴. Això significa que el Jo ha de ser sempre capaç de conceptualitzar les pròpies representacions; però també pot voler dir que sempre ha de poder ser «conscient» d'ell mateix *en quant* conceptualitza intuïcions. En la primera edició Kant no usa el terme, però és obvi que es refereix al mateix quan parla de l'«apercepció transcendental» com la «consciència pura, originària i immutable» que ho és alhora de la «identitat del Jo» i de la «unitat de síntesi de tots els fenòmens segons conceptes»⁵⁵. Més enllà d'una unitat transcendental com a estructura buida de contingut, la unitat categorial que és el pressupòsit necessari de tot coneixement, Kant apunta vers una unitat superior, pre-categorial: un principi primer a la base de tota consciència, de tot pensar⁵⁶.

El problema, des del text kantià, és la cognoscibilitat i l'estatut ontològic d'aital principi. El *Jo penso* introduït en la Deducció transcendental és la representació per la qual hom assigna totes les representacions a una consciència unificada, però no una experiència en sentit categorial, com s'emfasitza en el capítol sobre els paral·logismes⁵⁷. És un subjecte transcendental, ço és, allò que he de pressuposar en fer qualsevol judici, però fora de l'abast de tot judici, en un nivell superior al proposicional i que és la seva condició de possibilitat; per això Kant diu que «ens movem en un cercle perpetu entorn d'ell, ja que, si volem fer-ne judicis, ens veiem obligats a servir-nos ja de la seva representació». Però, com a representació sense intuïció, no ens proporciona cap objecte determinat; en altres paraules, el Jo és un supòsit

51. «Però aquesta unitat de la consciència possible constitueix també la forma de tot coneixement dels objectes (coneixement a través del qual pensem allò divers com a pertanyent a un mateix objecte)... El mode segons el qual la diversitat continguda en la representació sensible (intuïció) pertany a una consciència és quelcom que, en quant forma intel·lectual del coneixement de l'objecte, precedeix sempre aital coneixement. Aquest mode constitueix un coneixement formal *a priori* de tots els objectes, en la mesura en què siguin pensats (categories)» (KrV A, 129-130).

52. KrV A 107.

53. KrV B 138.

54. KrV B 132.

55. KrV A 107-108.

56. Vg. el títol del § 17 de la Deducció transcendental: «El principi de la unitat sintètica de l'apercepció és el principi suprem de tot ús de l'enteniment.» Cf. KrV B 134, on aquesta unitat constitueix una «proposició analítica», formal, però pressuposa una «unitat sintètica originària» (KrV B 134).

57. KrV A 346/B 404 i ss.

necessari de tot coneixement, però la seva pròpia existència no pot ser al seu torn objecte de coneixement. En perfecta coherència amb la dependència del coneixement d'una intuïció entesa com a afecció, el Kant dels paral·logismes mostra com el Jo de la psicologia racional és una il·lusió producte del pas il·legítim, exemplificat en l'argument ontològic, de deduir l'existència a partir d'un concepte del qual no hi ha intuïció⁵⁸. Ara bé, Kant s'adona que tota indeterminació o obscuritat del caràcter ontològic del subjecte de l'experiència posa en greu perill l'objectivitat del coneixement que pretén fonamentar. En un intent de compatibilitzar la crítica del Jo racionalista amb aquella activitat sintètica que fa de l'apercepció transcendental la «condició suprema de l'ús de l'enteniment» en la Deducció, el *Jo penso* de l'autoconsciència és definit, en un dens i magnífic passatge, com un *acte* que expressa una certa posició (indeterminada) de la nostra pròpia existència com a éssers pensants, i una certa consciència (no coneixement) d'aquesta existència⁵⁹.

Els esforços de Kant per precisar l'estatut epistemològic i ontològic del Jo són tanmateix balders, si fem cas de l'argument que Fichte desplega en el §1 de la WL-NM, en quant la seva explicació de l'autoconsciència roman en el «model reflexiu» d'aquesta. Des d'aquest model, quan el subjecte reflexiona sobre si mateix en una relació *de coneixement*, es pensa com a objecte; si fa un pas enrere i pensa en el subjecte d'aquesta nova relació de reflexió, de nou l'objectiva, i així *ad infinitum*. En quant objecte, només pot captar-se a si mateix com quelcom derivat, i així mai no pot assolir el nivell originari i fonamental d'aquesta relació espontània amb si mateix que és l'autoconsciència fàctica⁶⁰. D'aquest fracàs, Fichte en conclou que l'única manera d'arribar a una comprensió filosòfica de la possibilitat mateixa de l'autoconsciència fàctica (i, per tant, de la consciència fàctica) és «posant» (ço és, inferint) que la darrera es fonamenta en una estructura totalment diferent de la reflexiva, en la qual la identitat del Jo *precedeix* la seva diferenciació en subjecte i objecte: la *Tathandlung*

«Aquesta objecció només es pot superar si es troba quelcom que sigui al mateix temps objecte i subjecte en la consciència, si per tant s'estableix una consciència immediata. Per a obtenir això s'ha de prestar atenció al que es fa quan algú pensa el seu Jo. ¿No és cert que en el pensar mateix hom és també i al mateix temps conscient del que pensa? El Jo que actuava, ¿no era conscient també de manera immediata que ell mateix és el qui actua? Jo em poso com a ponent; aquesta és la intuïció... El Jo es posa absolutament, ço és, sense cap mediació. És al mateix temps *subjecte* i objecte. Només pel fet de posar-se a si mateix arriba a ésser el Jo. No és prèviament ja substància, sinó que posar-se a si mateix com a ponent és la seva essència, és una i la mateixa cosa; per tant, és conscient de si mateix de manera immediata.

58. KrV A 384.

59. Vg. KrV B 157 i, en especial, B 422n., on Kant diu que la proposició «Jo penso» designa quelcom que ens és donat com a «realment existent» en virtut d'una «intuïció empírica indeterminada» –és a dir, una mena de percepció o sentiment no sotmès a les categories, però amb valor d'existència quasi-fenomeníca. Vg. una aclaridora explicació de les subtileses d'aquesta concepció en Renaut, *o.c.*, p. 211-14.

60. WL-NM, pp. 30-31. Ja hem assenyalat més amunt com el mèrit de destacar la importància d'aquesta crítica és de Henrich, i també com hom pot argumentar la seva superació des de Kant, tot i que el detall d'aquesta superació no és aquí pertinent. Vg. *supra* p. 3 i 3n; Henrich, *o.c.*, pp. 14-15.

Un cop sabem això, podem preguntar: Com ho hem trobat? Òbviament, perquè intuïm la intuïció del Jo que actua sobre si mateix. Per això, és possible una intuïció del Jo que actua sobre si mateix. Tal intuïció és *intel·lectual*⁶¹.

Aquesta intuïció intel·lectual, afegeix Fichte, no és la que va negar Kant «amb raó» –la intuïció empírica d'allò suprasensible, que Fichte anomena «intuïció sensible intel·lectual»–, sinó quelcom que és ja implícit en el sistema kantian. És aquella activitat originària que caracteritzava el *Jo penso* de l'apercepció transcendental; en el vocabulari fichteà, hom intueix el Jo no «en repòs» (posant-hi concepte), sinó com a productor actiu de les seves pròpies representacions. Això vol dir, com explica Fichte en una cristallina nota a peu de pàgina, que aquest principi «absolutament primer i completament incondicionat de tot saber humà» no pot ser objecte de coneixement empíric, cosa que Kant havia vist bé. Però, i com també observa Kant, emergeix només *amb ocasió* d'una intuïció empírica –encara que no *en* una intuïció empírica⁶². L'autoconsciència només pot ser consciència de la identitat del Jo com a subjecte-objecte a través dels actes pels quals aquest Jo es posa a si mateix i un món d'objectes que el limiten. D'aquí que el postulat fichteà, el requeriment o crida pràctica a fer que hom pensi el seu Jo prestant simultàniament atenció a com ho fa, vagi sempre precedit per un requeriment a pensar una altra cosa, un No-Jo –la paret, en l'exemple predilecte de Fichte. El pensament del Jo d'un mateix és l'ésser amatent al mode peculiar en què la pròpia consciència és determinada quan hom desvia l'atenció dels objectes vers un mateix: a menys que hom comenci per l'atenció als objectes no pot atènyer l'autoconsciència. Recordem la implicació mútua entre autoconsciència i la consciència d'objectes en Kant, l'apercepció transcendental com a bicondicional, els dos termes del qual són 1) la capacitat del Jo de conceptualitzar les pròpies representacions i 2) la consciència de si mateix com a conceptualitzant aitals representacions. Fichte és molt més directe i contundent: el Jo que pensa, que actua, és alhora immediatament conscient que ho fa.

61. WL-NM, p. 30-31.

62. Cf. ZE, §5: «Jo no puc trobar-me com a actiu sense trobar un objecte sobre el qual actuo, en una intuïció sensible de la qual formo el concepte»; alhora, la intuïció intel·lectual «sols és possible en unió amb una altra de sensible». Intuïció intel·lectual i sensible es donen sempre plegades en l'activitat del Jo; el primer pas vers el nivell transcendental és precisament destriar idealment allò que en la realitat és u.

L'excepcionalitat del postulat de Fichte, de la qual ens fèiem ressò en l'inici d'aquest article, rau precisament en el fet que en la vida diària hom pensa en si mateix només en conjunció amb els objectes dels propis projectes i interessos concrets. Però Fichte pressuposa que tot lector o alumne ben disposat, per molt filosòficament inexpert que sigui, pot identificar fàcilment les seves experiències, pensaments i accions com a pròpies. Això és així per aquesta dualitat intrínseca per la qual fins i tot els modes més quotidians de consciència van sempre acompanyats d'una autoconsciència implícita o tàcita. La crida a pensar el Jo ho és a fer explícit

quelcom que ja és implícit en la consciència immediata, aquest «saber de si mateixa» que permet d'eleva-la a consciència filosòfica. En la consciència comuna, i específicament en la intuïció sensible, hom troba els fets de consciència com a passivament donats –com a «objectes fixos», com hem vist més amunt. Només quan hom «es pensa a si mateix» deliberadament i atenta de la manera requerida, descobreix el *concepte* del Jo com a lliurement posat pel Jo mateix: «Jo em poso com a ponent: aquesta és la intuïció.» El Jo no és així substància, com demostrava la crítica kantiana de la psicologia racional, sinó que la seva «essència» (*Wesen*) o estructura fonamental (*Wesenheit*) és la pura forma de l'activitat que retorna sobre si mateixa, la *Tathandlung* com a unitat subjecte-objecte anterior a la seva escissió en el coneixement i la praxi⁶³.

Hi ha, però, una dificultat, reflectida en el passatge que ens ocupa, en el fet que no queda prou clar si aquesta mateixa *Tathandlung*, que com a tal és quelcom que mai no pot aparèixer en la consciència empírica –inclosa la del filòsof, que ha d'inferir-la– és la intuïció intel·lectual o bé també ho és la intuïció d'aquesta activitat originària, en el dur a terme l'acte requerit pel postulat. Aquesta ambigüitat es reflecteix en el fet que Fichte parli d'una intuïció, de «la intuïció del Jo que actua sobre si mateix»⁶⁴, per a afirmar tot seguit que «és possible» una intuïció intel·lectual en quant «intuïció del Jo que actua sobre si mateix» –donant a entendre que són dues formulacions equivalents. En la mesura que és simplement un altre nom per a la *Tathandlung* original, «intuïció intel·lectual» designa un acte del Jo pur merament pressuposat com a condició de possibilitat de l'autoconsciència immediata, que el filòsof pot inferir o «pensar-hi», però que mai no té lloc com a tal acte (ço és, com a intuïció intel·lectual de ple dret) en la consciència immediata. No és, per tant, un fet de consciència, ni un acte real de la ment, sinó una idea (*Idee*) posada en la filosofia, una idea necessària per a l'explicació de la consciència i l'autoconsciència efectives per part del filòsof transcendental⁶⁵. D'aquesta manera, d'una ambigüitat certament obscura ens dirigim vers la que ens interessa aquí ara, la que hi ha entre la intuïció intel·lectual del Jo de la *Tathandlung* (o la *Tathandlung* com a intuïció intel·lectual del Jo⁶⁶), que pot ser induïda en la consciència comuna mitjançant l'esmentat requeriment de «pensar el Jo», i la intuïció intel·lectual purament filosòfica, de la qual la primera és objecte. És a dir, hem de distingir curiosament, i en això sí que tenim indicis prou clars tant en Fichte com en els seus intèrprets més destacats, la intuïció intel·lectual com allò que situa l'home en el llindar de la filosofia transcendental, i la intuïció intel·lectual en el cor del mètode de treball d'aquell fermament instal·lat en aital nivell, el filòsof transcendental⁶⁷.

63. WL-NM, 31. Vg. PHILONENKO, o. c., p. 199.

64. «Com ho hem trobat?... perquè intuïm la intuïció del Jo que actua sobre si mateix» (WL-NM, 31; la cursiva és meua). Cf.: «Aquest intuir-se a si mateix requereix al filòsof en dur a terme l'acte pel qual sorgeix per a ell el Jo, l'anomeno intuïció intel·lectual» (ZE, §5). Per a Philonenko, «és aquest acte (*Tathandlung*), aquesta activitat, el moviment de la intuïció intel·lectual en si» (o. c., p. 198). I també Tilliet apunta clarament això mateix quan diu que «l'autoposició... *Tathandlung* és i no pot ser sinó una intuïció intel·lectual, la intuïció intel·lectual» (o. c., p. 51).

65. «La intuïció intel·lectual no es presenta immediatament i sola, sinó que únicament es pensa en aquell acte del pensament. Però aquest és l'acte més elevat d'un ésser finit. Només la coneixem mitjançant el pensament, mitjançant *abstracció* i reflexió, i a partir de les conclusions produïdes des d'aquí segons les regles de la nostra filosofia. No la coneixem mitjançant la intuïció sensible, sinó que hem de presentar-la en el mer pensar i filosofar» (WL-NM, 133-134).

66. L'ambigüitat del genitiu constructiu és aquí una mostra de la primera ambigüitat de què parlem: «*intellektuelle Anschauung der absoluten Selbsttätigkeit des Ich*», intuïció intel·lectual de l'absoluta auto-activitat del Jo.

67. Vg. TILLIET, o. c., p. 51-52; PHILONENKO, p. 199.

«El Sistema [de la WL] s'ocupa de la pregunta: com estava caracteritzat aquest procedir de l'autointuïció? Si A arriba a efecte mitjançant B, en què es fonamenta al seu torn B? Aquí sempre es procedeix *genèticament* ço és, mitjançant l'autointuïció del Com. El concepte del Jo es duqué a terme mitjançant una activitat interna o que retorna a si mateixa. S'ha d'observar aquí que no ens fou d'ajuda *qualsevol* activitat del nostre Jo, per exemple, la d'una representació d'un objecte extern qualsevol, sinó merament la d'una [activitat] *interna*; era, per tant, un *actuar* determinat diferent d'un altre pensable, un *actuar* oposat a aquest.

El fonament d'això rau al seu torn en l'observació del nostre procedir. *Abs-traïem* de tot *actiu* possible i fixem la nostra *reflexió* sobre un punt, a saber, sobre nosaltres mateixos; limitem la nostra activitat al nostre Jo. Per tant, vam ser conscients d'aquesta activitat⁶⁸»

La intuïció intel·lectual específicament filosòfica té com a objecte la intuïció originària, fruit d'aquell postulat pel qual hom és requerit a pensar en si mateix tot observant com ho fa –ço és, l'acte pel qual el Jo «s'autointueix» com a activitat que retorna sobre si mateixa. I l'única manera en què el filòsof pot dur a terme la seva tasca és observant i alhora descrivint la *gènesi* per la qual el Jo s'ha posat a ell mateix, és a dir, remuntant-se vers les condicions de possibilitat i deduint transcendentalment (genètica) aquest procés, en el qual el Jo es posa com a consciència finita (com a limitat) i posa alhora necessàriament un món d'altres subjectes i objectes que el limiten. Així, el filòsof no pot operar mitjançant l'anàlisi conceptual, ni la inferència lògica a partir d'un «primer principi», sinó, com vèiem parlant del mètode constructiu, «observant» tot el que el Jo pur *ha* de fer amb vista a posar-se ell mateix com a finit⁶⁹. És en aquest sentit que l'objecte de la filosofia no pot ser una activitat representativa qualsevol com la que es dona típicament en la intuïció sensible, sinó aquella activitat que retorna sobre si mateixa, «interna» en la mesura en què el Jo s'intueix a si mateix i, en fer-ho, posa la identitat subjecte-objecte: la *Tathandlung*. Així, la resposta rere aquella obscuritat del passatge anterior ens és revelada: hi ha una intuïció de la intuïció intel·lectual, una nova mena d'intuïció intel·lectual que té la primera intuïció intel·lectual com a objecte i que Fichte anomena en un altre lloc «intuïció interna» (*innere Anschauung*)⁷⁰. Hi ha, però, una sèrie de diferències radicals que semblen qüestionar aquest nou ús del terme «intuïció intel·lectual», més encara considerant que Fichte disposava d'una denominació alternativa.

D'entrada, una diferència important té a veure amb el paper de l'abstracció i la reflexió, essencials en ambdós casos. Per a apprehendre la *Tathandlung*, efectivament, es requereix que el Jo s'arrenqui a si mateix de tots els altres objectes, en els quals està «perdut» o immers, i giri la seva activitat cognoscitiva sobre ell

68. WL-NM, 33-34.

69. WL-NM, 28-29.

70. «Vorlesungen über Logik und Metaphysik» (1796-7), GA, II, 4, 49.

mateix. Ara bé, aquestes abstracció i reflexió són al seu torn part del procés, tematitzat per la intuïció filosòfica, pel qual hom ateny el Jo pur, el pur concepte d'egoïtat (*Ichkeit*) que resta un cop eliminats els objectes de l'experiència sensible. El producte de l'abstracció i la reflexió inicials, per tant, és la intuïció d'aquesta auto-posició del Jo que és el primer objecte de la filosofia. Un objecte ben peculiar, que no és «determinat» de la mateixa manera que els objectes sensibles, objectes d'un actuar qualsevol, sinó allò determinable o l'actuar en general –encara que aquí ha de ser pensat com a determinat, en quant s'intueix i es conceptualitza⁷¹.

Però la intuïció intel·lectual filosòfica no solament pren com a objecte l'originari subjecte-objecte de l'autoposició subjacent a l'autoconsciència fàctica, sinó la sèrie total d'actes pels quals aquest Jo pur es construeix a si mateix segons les seves pròpies lleis. La tasca del filòsof és «mantenir els ulls ben oberts», per prendre nota d'aquesta sèrie d'actes autoconstitutius, enregistrar-los al més curiosament millor⁷². El que hom «veu», per tant, és que el que sembla ser un sol acte d'autoconsciència fàctica –i que de fet és un únic acte– es revela sota les condicions artificials de la reflexió filosòfica com incloent en ell una sèrie total d'actes interconnectats, tots aquells que *han* de donar-se com a condicions de possibilitat d'aquella autoconsciència fàctica⁷³.

El darrer aspecte en què hom ha de distingir amb cura ambdues formes d'intuïció intel·lectual és el més fonamental: mentre la intuïció intel·lectual de la *Tathandlung* posa com a tal la identitat de subjecte i objecte, és sols perquè el Jo del filòsof es distingeix del Jo real que està observant (que és ell mateix en quant consciència empírica) que la tasca filosòfica és en absolut possible⁷⁴. És a dir, la intuïció intel·lectual filosòfica és la font de la sèrie dual d'actes ideals i reals que tan crucial és per al mètode fichteà. Sense aquesta doble intuïció intel·lectual, en efecte, Fichte no podria apel·lar a la distinció entre la filosofia i el seu objecte, en defensa de la tesi que la WL és un «sistema de pensament real» i no una filosofia merament fictícia o formal⁷⁵.

El motiu pel qual Fichte designa, malgrat tot, el mètode de la WL com a intuïció intel·lectual és òbviament el fet que allò que el filòsof està observant són una sèrie d'accions dutes a terme per l'intel·lecte mateix. Hom obté així un «coneixement immediat»⁷⁶ (per tant, una «intuïció») que no és sensible sinó donat només en i pel pensament (per tant, «intel·lectual»). En ambdós casos, intuïció intel·lectual de l'acció originària i intuïció intel·lectual del filòsof, quelcom és «donat» al subjecte que intueix, i en ambdós casos

71. Cf. WL-NM, 99: «El Jo ha d'intuir el seu (*aquí determinat*) fer en general... El seu fer aquí determinat s'anomena *allò determinable*, per tant, *allò determinable* està també aquí al mateix temps determinat; a saber, en la mesura que s'intueix, es conceptualitza; ja que per a poder-lo intuir i conceptualitzar hem de pensar-lo com quelcom determinat. Això és *allò determinat* en *allò determinable*».

72. WL-NM, 28-29: «tanmateix, ell [el filòsof] ha de deixar avançar el seu Jo *sintèticament*, deixar-lo actuar davant dels seus ulls. En primer lloc, posar el seu Jo i observar-lo en el seu actuar segons certes lleis, i mitjançant això construir-se un món».

73. «A la prova d'això [que el Jo no pot posar-se a si mateix sense proposar-se altres accions] s'hi arriba des de l'autointuïció: observa totes les condicions de la teva activitat que retorna a tu, i trobaràs que, a més de la primera, calen una segona i una tercera» (WL-NM, 25).

74. El caràcter inobjectivable, inconcebible de la intuïció originària, que malgrat això és la condició necessària de l'empresa filosòfica, seria, segons Tilliet, el que porta Fichte a aquest «desdoblament» de la intuïció intel·lectual (X. TILLIET, o.c., p. 49).

75. GWL, §4, I, 226-27. És a dir, un pensament que s'ocupa d'accions «reals» de la imaginació i no d'il·lusions, de nou *contra* Maimon.

76. El terme és *unmittelbare Bewußtsein*, però no ha de ser confós amb «consciència immediata» com a consciència comuna, la consciència quotidiana immersa en els seus objectes (WL-NM 29-34).

aquesta donació és el producte immediat d'un acte d'abstracció d'aquest mateix subjecte; per tant, tots dos són, malgrat les diferències, «intuïcions intel·lectuals». En cap d'elles la presència en la consciència –sigui la comuna o la filosòfica– de l'objecte en qüestió (el Jo) no pot ser demostrada mitjançant conceptes o inferida a partir de definicions: que el Jo aparegui en la consciència quan hom realitza l'acte requerit d'abstracció i reflexió és quelcom que cadascú ha de demostrar-se a si mateix realitzant l'acte en qüestió i comprovant què passa⁷⁷.

En definitiva, la intuïció intel·lectual no és solament en Fichte l'objecte de la reflexió filosòfica; és també el mètode principal de la Doctrina de la Ciència, pel qual el filòsof transcendentel és capaç de tematitzar el Jo pur de l'autoposició, i explicar genèticament la sèrie d'accions necessàries a través de les quals aquest Jo es posa a si mateix com a consciència finita, espàcio-temporal. Certament, cap d'aquests actes no existiria per al filòsof si aquest no hagués prèviament produït en ell mateix la intuïció intel·lectual originària de la qual parteix la reflexió filosòfica. I aquesta, al seu torn, té com a condició de possibilitat l'estructura essencial del Jo, que no és la d'un subjecte aïllat, divorciat eternament del seu objecte, sinó la d'un subjecte-objecte que es posa lliurement a si mateix i, en fer-ho, posa un món social i natural que se li enfronta.

Autoconsciència i fonamentació

L'estructura completa de la consciència, obtinguda pel filòsof mitjançant intuïció intel·lectual com a reconstrucció en la imaginació del procés de desplegament que parteix de la intuïció intel·lectual originària, té, no ho oblidem, el caràcter de primer principi del saber teòric i pràctic en la WL. A diferència de la consciència fàctica, que per la seva pròpia facticitat cau sota l'objecció de Schulze, aquest principi és vàlid intersubjectivament i objectiva, amb una necessitat i una universalitat que en bona lògica no poden demostrar-se per deducció, inferència o anàlisi conceptual, car tots aquests procediments ens durien a un altre *Tatsache* o bé a meres fórmules buides. En quant emanen no d'un fet sinó d'un acte originari, han de ser intuïdes en la consciència de cadascú, que és cridat a fer experiència de l'autoconsciència en la pròpia imaginació, intuïnt «intel·lectualment» les lleis constitutives de l'activitat sintètica del Jo de la *Tathandlung* en el seu retornar sobre si mateix. En SB, la intuïció de la vàlidesa intersubjectiva i objectiva de la veritat obtinguda en la construcció filosòfica és anàloga a l'obtinguda pel mètode geomètric. Així com jo intueixo que, donats dos costats d'un triangle i una relació entre ells, només hi ha un tercer costat possible amb el qual tancar el trian-

77. WL-NM, 31-32; cf. WL-NM, 43-44: «Hem d'omplir encara un buit, a saber: *deduir* el nostre *postulat* sobre el qual descansa tot això dit fins ara... no podem demostrar res, sinó que hem d'atenir-nos a allò *observat*, a allò *vist*»

gle, i que això val per a tot triangle amb les mateixes raons entre els seus costats –«vàlidesa objectiva»– i per a tota consciència –«vàlidesa (inter)subjectiva»–, la pretensió d'universalitat de la Doctrina de la Ciència es fonamenta en una intuïció (intel·lectual) que ho és del procés mateix de tota raó: donat el punt de partença, el producte final del sistema només pot ser obtingut d'una manera, aquella en què l'ha obtinguda el filòsof transcendental en la WL⁷⁸. En darrer terme, per tant, tan sols la consciència immediata és jutge competent de la vàlidesa de la construcció del fonament, en reconèixer o no en el resultat de l'activitat filosòfica aquell saber implícit de la pròpia activitat real –en la intuïció intel·lectual de la qual l'activitat filosòfica pren el seu punt de partença. Però el principi no és l'autoconsciència fàctica, sinó l'activitat originària que és la seva condició de possibilitat. Per això apuntava al començament que la Doctrina de la Ciència arrenca de la immediatesa vital per a retornar-hi un cop assolit el fonament *de iure* de la seva vàlidesa i esmenar-la allà on *de facto* s'allunya d'ella mateixa: en remuntar-se mitjançant l'autoconsciència al nivell transcendental, hom s'adona que tot acte de la consciència fàctica, incloent-hi l'acte d'enunciació d'una teoria reduccionista-materialista, pressuposa l'activitat originària de la consciència negada per aital teoria.

Un xic més avall, al final del primer apartat, fixava l'objectiu d'aquest treball en tres punts, a saber: l'esclariment del paper metodològic de la intuïció intel·lectual, el seu caràcter de trànsit vers el nivell transcendental de reflexió filosòfica, i la seva condició de fonament últim, amb caràcter d'universalitat i necessitat, de l'estructura de la consciència teòrico-pràctica. Vegem breument aquests punts, que han estat objecte d'un cert desenvolupament en les planes anteriors, en llur interrelació. El mètode de la *Wissenschaftslehre* comença en el treball d'experimentació mental sobre el propi Jo que Fichte demanava als seus lectors i alumnes, sense el qual és impossible de penetrar en el seu sistema. Per a Fichte «pensar el Jo» designa la intuïció intel·lectual de l'acte lliure i independent (la *Tathandlung*) pel qual el Jo es posa a si mateix com a subjecte i objecte en l'autoconsciència⁷⁹. El filòsof transcendental no es limita, però, a aprehendre aquest acte originari i fonamental, sinó que, tot reconstruint-lo ell mateix com a consciència, ha de destriar i enregistrar artificialment en aquest acte (que en l'experiència comuna apareix com a únic) la sèrie total d'actes pels quals el Jo construeix sintèticament l'estructura de la consciència pràctica i representativa –car, en posar-se a si mateix, el Jo ha de posar necessàriament també un món d'altres subjectes i objectes que el limiten⁸⁰. Per tant, la comprensió de l'estructura sintètica de la consciència implica també la del carà-

78. SB, lliçó III: «ella [la WL] ha construït, absolutament *a priori* i quant als seus caràcters fonamentals, la consciència sencera en allò que té de comú en els éssers racionals, així com la geometria construeix absolutament *a priori* la manera general en què els éssers racionals poden delimitar l'espai».

79. WL-NM, H, 29; Vg. també ZE, §6.

80. WL-NM, H, 30-31.

ter transcendental de la seva connexió amb altres consciències amb les quals interactua, sense oblidar la seva condició empírica de consciència sempre «immersa» en els seus objectes⁸¹ –en termes contemporanis, la seva intersubjectivitat i la seva intencionalitat intrínseques. Alhora, aital comprensió intuïtiva de la totalitat del procés va aparellada amb la que diu que aquest es dona de manera necessària en tota consciència real, que un cop aprehèn el seu punt de partença pot veure com tota la resta se segueix ineluctablement en i per a tot ésser racional finit. D'aquí el caràcter d'aquesta intuïció de fonament *a priori* d'universalitat i necessàrietat, que per la identitat originària de subjecte i objecte val tant a nivell subjectivo-pràctic com objectivo-teòric.

Aquesta concepció de la intersubjectivitat i la intencionalitat essencials de la consciència, l'ús filosòfic de la imaginació en experiments de construcció mental i, sobretot, la solidesa de la fonamentació última de coneixement i acció en i per la nostra vida conscient, són alguns dels motius pels quals l'actualitat filosòfica deu al sistema fichteà una reconsideració «a l'alça». Cal procurar, tanmateix, que aquesta reconsideració del pensament de Fichte en conservi l'especificitat. Mantenint, doncs, com a objectiu principal la posició de Fichte en el seu propi dret, convé explorar sumàriament fins a quin punt certs discursos apunten a quelcom més que a una descripció legítima de les tesis fichteanes en un vocabulari més actual. Pel que fa al tema i àmbit concrets d'aquest escrit, i si als motius esmentats hi afegim el paper metodològic d'una intuïció originària i la descripció de la gènesi de la constitució de l'objectivitat en la consciència, no és sorprenent que diversos autors hagin destacat el paral·lelisme entre els projectes respectius de Fichte i Husserl⁸². Certament el mètode de la *Wissenschaftslehre*, que comença amb el requeriment d'abstreu-re's dels objectes de l'experiència comuna i girar-se vers el propi acte de l'autoconsciència, fent-ne objecte d'una observació i descripció acurades, pot ser titllat en cert sentit de «fenomenològic». Hi ha tanmateix diferències profundes i significatives, per exemple entre la *intellektuelle Anschauung* de Fichte i la *originierende Anschauung* de Husserl, que demanarien una anàlisi comparativa impertinent aquí, on ens hem centrat en la primera. Hom pot descartar, en canvi, altres possibles paral·lelismes amb molta més contundència: precisament el mètode reflexiu sobre la pròpia activitat del Jo és per a Fichte allò que distingeix el seu sistema d'una *Formular-Philosophie* buida de continguts, una filosofia purament formal o una de fictícia que procedeixin mitjançant la mera anàlisi conceptual, la inferència lògica o un ús desfermat de la imaginació⁸³. Donat que no s'até a cap determinació de la consciència real, una filosofia que recorre primàriament a qualse-

81. ZE, §5.

82. Entre altres, R. BOEHM, «Fichte und Husserl», cap. II de *Von Gesichtspunkt des Phänomenologie. Husserl-Studien*, La Haia: Martinus Nijhoff, 1968, pp. 18-71; J.M. COLL, *Filosofia de la relación interpersonal*, Barcelona: PPU, 1990, vol. I; J. HYPOLITE, «L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien», dins H.L. VAN BREDÁ i J. TAMINAUX (eds.), *Husserl et la pensée moderne*, La Haia: Martinus Nijhoff, 1956, p. 173-182; W. JANKE, *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin: Walter de Gruyter, 1993; D. JULIA, «Phénoménologie, ontologie ou logique? A propos de la Théorie de la Science de Fichte», *Revue Philosophique de Louvain*, 57, 1959, p. 184-196; J.N. MOHANTY, «Fichte's 'Science of Knowledge' and Husserl's phenomenology», *The Philosophical Quarterly*, 25, 1952; T. PENZOPOULU-VALALAS, «Fichte et Husserl. A la recherche de l'intentionnalité», *Fichte-Studien* 1, 1990, p. 153-166; T. PENZOPOULU-VALALAS, «Phenomenology and Teleology: Husserl and Fichte», *Analecta Husserliana* 34, 1991, p. 409-26; M. RIOBÓ GONZÁLEZ, «Phenomenological convergences between Fichte and Husserl», *Analecta Husserliana* 36, 1991, p. 269-81; M.J. SIEMEK, «Husserl und die Erbe der Transzendentalphilosophie», *Fichte-Studien* 1, 1990, p. 145-152; i M. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 16-129.

83. Vg. GWL, §4, 5, i també *Über den Unterschied des Geist und des Buchstabens in der Philosophie*, GA, II, 3, p. 329.

vol dels darrers mètodes pot, com a màxim, aspirar a una validesa merament hipotètica. En canvi, com hem esmentat, la fonamentació última que atorga a la *Wissenschaftslehre* la seva validesa universal i necessària per a tot esperit finit descansa en la intuïció originària d'un acte *real* de la consciència, i no en mers conceptes o fantasies especulatives⁸⁴. De manera provisional, i tot reconeixent la potencialitat específica del sistema en què s'insereix, hom pot descriure l' experiment filosòfic que proposa Fichte en termes propers a la filosofia de Husserl i àdhuc com una de les fonts d'inspiració d'aquesta, però mai com un mer *thought experiment* en el sentit de la filosofia analítica de la ment.

84. SB, lliçó III: «hom demana de provar la veritat del principi per l'anàlisi dels conceptes que conté. Però... una certesa científica no es basa mai en conceptes, sinó en la intuïció d'una evidència immediata». I més avall: «només així es pot entendre la pretensió de la WL de valer fora de si, per la consciència real donada en l'experiència, i hom veu que aquesta pretensió recolza, com tot allò que és científic, en una intuïció immediata... ella [la WL] parteix de la determinació de l'autoconsciència més simple i característica, a saber, de la Intuïció o egoïtat (*Ichkeit*)».