



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Gènesi i desenvolupament de la intersubjectivitat en la filosofia de Fichte

Josep M<sup>a</sup> Martí Vallverdú

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

## **GÈNESI DE LA INTERSUBJECTIVITAT**

# 1. LA FONAMENTACIÓ BÀSICA DE LA INTERSUBJECTIVITAT.

## 1.1. Les Lliçons sobre la destinació del savi.

Les *Lliçons sobre la destinació del Savi* són les primeres “*Vorlesungen*”<sup>1</sup> que Fichte va impartir, com és sabut, a la Universitat de Jena. Les *Lliçons* pertanyen al semestre d'estiu de 1794 i estan dividides en cinc seccions. El títol que reben aquestes lliçons quan s'anuncien a la universitat és *Sobre els deures dels savis (De officis eruditorum)*. Els deures dels quals es parla són l'aplicació de la doctrina filosòfica que cal que el filòsof dugui a terme com a conseqüència de la teoria, de la nova filosofia, que Fichte està desenvolupant. En consonància amb aquesta mateixa teoria i especulació filosòfiques, cal presentar de manera entenedora i popular els nous avenços assolits en la investigació segons principis racionals. Per aquest motiu, en aquestes lliçons, els temes no es desenvolupen de manera sistemàtica, sinó que es tracta de presentar a un públic majoritari els avenços assolits en la investigació duta a terme als textos de caire científic, en aquesta ocasió, el *Fonament de la Doctrina de la Ciència*.

Essent aquest el cas, un text com les *Lliçons*, el qual forma part de l'esfera divulgativa, no es pot llegir cercant-hi rigor científic donada la seva pretensió d'atansar-se a un públic no especialitzat. Però, al mateix temps, cal recordar que són expressió d'allò assolit en l'esfera científica. Són, doncs, l'oportunitat de trobar l'orientació correcta respecte els textos científics encara que no se'ls hagi de demanar científicitat pròpiament dita. Aquesta característica és força important.

En les *Lliçons* i en els textos de Fichte que s'analitzen tot seguit no es tracta d'establir una teoria sobre l'alteritat i la relació entre els homes, sinó d'un pas anterior necessari, que pot semblar un pas petit, però amb el qual ja s'ha guanyat molt: apercebre's de la necessitat de l'altre inherent al jo<sup>2</sup>. Això ho trobarem en aquells escrits que no tenen un caràcter obertament sistemàtic<sup>3</sup>.

D'entrada cal dir, que per Fichte, plantejar adequadament la qüestió del jo significa que cal resoldre el problema de la voluntat en general<sup>4</sup>. Caldrà analitzar com està constituïda la voluntat

---

1 es tracta de lliçons obertes al públic en general, la qual cosa significa que l'afluència és més nombrosa.

2 en aquest sentit, A. Philonenko (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Librairie philosophique J.Vrin, 1966, pàg. 23) escriu que “el problema de la intersubjectivitat és la qüestió capital en la primera filosofia de Fichte”. Aquesta afirmació és important per aquest treball, doncs és una de les seves premisses, tot i que es pensem i s'intentarà demostrar que la importància de la intersubjectivitat es pot estendre al conjunt de l'obra de Fichte.

3 encara que l'aparició de la intersubjectivitat tingui lloc d'entrada en escrits no sistemàtics ben aviat es podrà observar "la centralitat de la temàtica tant per a la constitució de la consciència (DC en general) com per a la filosofia pràctica", Turró. S., *Fichte, de la consciència a l'absolut*, Ed. Omicron, 2011, pàg. 85.

4 preguntar-se per la voluntat en general vol dir esbrinar si en l'anàlisi de la voluntat del jo ja s'hi troba implícita la

per veure si en aquesta constitució mateixa ja s'hi troba el fonament de la intersubjectivitat. Aquesta serà la tasca fonamental que es comença a perfilar a les *Lliçons*.

Abans de començar l'anàlisi de les *Lliçons* hi ha una frase de Reinhard Lauth<sup>5</sup> que ajuda a comprendre el punt de partida d'aquest treball. Lauth descriu la intenció d'aquest primer text de Fichte com “un curs sobre la destinació del savi condueix al lllindar de la ciència de l'home a punt de formar-se”. Primer, doncs, cal adreçar-se a aquest lllindar.

### 1.1.1. L'home aïllat.

Les *Lliçons sobre la destinació del Savi* comencen de bon principi plantejant la pregunta que porten per títol. Ja d'entrada, Fichte es pregunta quina és la destinació, quin és el lloc que ha d'ocupar el savi<sup>6</sup>. Aquesta pregunta el porta a una altra: quina és la destinació del savi en la societat. Fichte fa aquesta segona pregunta perquè per ser savi, cal ser-ho en un medi. Només es pot ser savi en societat: “el savi només és savi en la mesura en què és contraposat a altres homes els quals no ho són; el seu concepte sorgeix a través de la comparació, a través de la relació amb la societat”<sup>7</sup>. Efectivament, cal cercar en la societat per distingir aquell qui és savi d'aquell qui no ho és. Però cal prendre atenció i observar que en aquest fragment també s'hi troba una altra remissió, “el savi només és savi en la mesura en què és contraposat a altres homes”, la contraposició a altres homes és necessària i engloba la de savi i societat.

Ara bé, tot i que, com es pot observar, la referència a les relacions que necessàriament s'estableixen entre els homes serà indefugible per poder determinar la destinació del savi, d'entrada la pregunta pel savi comporta la pregunta per l'home. Tal com indica Fichte: “la resposta a aquesta pregunta (la pregunta pel savi) en pressuposa una de més elevada -la de: quina és la determinació de l'home en si? i.e. de l'home en la mesura en què és pensat merament com a home en general, merament segons el concepte d'home”<sup>8</sup>.

Llavors, es tracta d'extreure la determinació de l'home des del mateix concepte d'home.

---

necessitat de l'altre. La voluntat en general, entesa així, és la fonamentació última en la filosofia de Fichte: això no vol dir ni que la meua voluntat ha de seguir-se'n de la dels altres ni que els altres han de seguir la meua voluntat, sinó investigar si la voluntat en general és pensable sense alteritat.

5 R.Lauth, *L'interpersonalité chez Fichte*, Archive de Philosophie, n° 25, 1962, pàg. 326.

6 BG (GA, I/3, 27).

7 Íbid. (GA, I/3, 27).

8 Íbid. (GA, I/3, 27).

Quan es segueix aquesta via s'està considerant, en paraules de Fichte, l'home com si estigués “aïllat i fora de tota determinació que no estigui continguda necessàriament al seu concepte”<sup>9</sup>.

Aquests són els paràmetres en què s'obté la resposta i al respecte cal ressaltar aquestes dues característiques: 1) tractar l'home com si estigués *aïllat* i 2) donar la determinació de l'home necessàriament segons el concepte en ell contingut. Com es veurà, la primera és problemàtica i la segona és allò que permet el sorgiment de la intersubjectivitat:

1) sobre tractar l'home com si estigués *aïllat* escriu Fichte: “què seria allò pròpiament espiritual a l'home, el jo pur -completament en si - aïllat- i sense cap relació vers quelcom fora de si mateix? -aquesta pregunta és incontestable- i abordada amb exactitud conté una contradicció amb si mateixa”<sup>10</sup>. O sigui, quan es formula la pregunta prenent en consideració exclusivament l'home, cal fer referència a quelcom fora de l'home mateix per poder esbrinar quina es la determinació de l'home. “El jo no esdevé mai conscient, ni pot esdevenir conscient, si no és en les seves determinacions empíriques, i aquestes determinacions empíriques pressuposen necessàriament un quelcom fora de l'home”<sup>11</sup>. Ara per ara, Fichte assenyala la necessitat d'un *quelcom fora de l'home* per tal que aquest pugui esdevenir conscient de si mateix. Aquesta és la problemàtica de la pregunta formulada sota aquesta perspectiva: és la pregunta per l'home segons el concepte en ell contingut, cosa que pressuposa pensar-lo com si estigués *aïllat*, i alhora la necessitat de fer referència a quelcom exterior. En aquest punt Fichte fica com exemple el propi cos. Sense aquest, no es podria pensar que l'home és home. Però, i també en relació al tema que ens ocupa, i.e. la intersubjectivitat, quan es diu *aïllat* no es tracta d'estar *aïllat* vers quelcom, també significa estar *aïllat* respecte altres consciències. Fichte explica que quan diu *aïllat* s'està referint a “pensar l'home fora de tota relació amb éssers racionals iguals”<sup>12</sup>. Segons això, la pregunta escaient (que és la pregunta per la intersubjectivitat) és “a través de què es diferencia ell (l'home) de tot allò que no anomenem home en els éssers coneguts?”<sup>13</sup>

2) la resposta ve donada en la següent afirmació: tractar l'home segons la determinació que està al seu concepte, com a racional, significa que “així com certament l'home té raó, ell és el seu propi fi, i.e. ell no és perquè una altra cosa hagi de ser -sinó que ell és completament, perquè Ell ha de ser: el seu mer ser és l'últim fi del seu ser”<sup>14</sup>. Per tant, considerar problemàticament l'home

---

9 Íbid. (GA, I/3, 28).

10 Íbid. (GA, I/3, 28).

11 Íbid. (GA, I/3, 28).

12 Íbid. (GA, I/3, 28).

13 Íbid. (GA, I/3, 29).

14 Íbid. (GA, I/3, 29).

com *aïllat* proporciona de moment una primera certesa, a partir de la qual se'n pot cercar la resta de certes sobre l'home. Aquesta primera certesa és que l'home és fi per si mateix, que l'home no ha d'estar en contradicció amb si mateix. Així com en la consciència empírica hi ha diversitat, i hi ha diversitat també en els cossos, el jo és la identitat amb si mateix. No contradir-se significa apropiarse de l'objectivitat per assolir la plena perfecció amb un mateix. Ara bé, per saber com distingeix hom éssers racionals d'aquells que no ho són, no es pot romandre al mateix nivell que en la resposta respecte les coses fora de nosaltres. Aquí obtenim un primer resultat de preguntar-nos per l'home com s'hi estigués *aïllat*. A diferència de la relació amb les coses, podem constatar que en el reconeixement de l'altre, si també és un subjecte, cal que la relació es produeixi segons l'estructura racional que li pertany, és a dir, una trobada on ambdós subjectes es reconeixin com a fi en si mateix per cadascun. En relació a les coses, o segons la referència al propi cos que feia abans Fichte, hom s'ha d'acordar a si mateix a través de l'objecte i fer-lo coincidir amb els fins propis. Aquest nivell, el de la trobada física al món, no s'elimina, i al llarg de tota la tesi aquesta trobada s'anirà repetint tal com pertoqui segons l'esfera del jo en que ens trobem. Per tant, per reconèixer l'altre, l'altre ha d'aparèixer, però la fonamentació de l'alteritat no es pot aturar en aquest nivell<sup>15</sup>.

De moment, d'aquestes dues característiques se'n pot extreure que considerar l'home com *aïllat* és necessari, ja que aquest és fi en si mateix i només partint d'ell es pot obtenir *de iure* un concepte per la intersubjectivitat, i alhora problemàtic, ja que fàcticament l'home no està *aïllat*. En efecte, la consciència no es pot pensar sense ser consciència de quelcom o sense quelcom que se li enfronti, és a dir, no se la pot pensar *aïllada*. El propi cos serveix per veure com això és així. Però el cos no representa tan sols això, a través del propi cos es fa patent l'eficiència de la raó<sup>16</sup>. El cos també indica que hi ha altres éssers racionals que operen de la mateixa manera que un mateix. Ara bé, la justificació de l'altre no pot ser merament fàctica. Tot i que es pren en consideració l'altre a través de la mediació del cos i segons la seva eficiència causal, el reconeixement de l'altre no pot ser tan sols fàctic si se'l reconeix com ésser racional segons els seus propis fins. No es tracta simplement d'observar que hi ha altres que responen o interaccionen als actes propis, sinó que es tracta d'esbrinar fins a quin punt és necessària l'alteritat en la constitució d'un mateix com a jo. Fichte pretén explicar d'arrel perquè és contradictori pensar l'home com si estigués *aïllat*. Per això la qüestió no pot romandre en aquests termes (de fer coincidir l'exterioritat amb els propis fins),

---

15 com aclareix A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1966, pàg. 24: "si no existeix un objecte fora de mi, llavors serà impossible pensar que hi ha altres subjectes. L'altre és d'entrada un No-Jo. Llavors, hom no pot evitar el problema de l'objecte: aquest problema ha de ser resolt d'una manera tal que permeti la resolució ulterior de la realitat de l'altre".

16 per aquest motiu, Fichte considera que la cultura és una habilitat (*Geschicklichkeit*). Aquesta habilitat consisteix en aconseguir que les coses concordin amb la raó. Quan és així, la cultura esdevé la concordança (*Übereinstimmung*) de l'home amb sí mateix. BG (GA, I/3, 31).

perquè llavors es contradiu el propòsit d'explicar l'home segons el seu propi concepte (i.e. la inter-subjectivitat pròpiament dita o allò característic entre els subjectes). Deixar l'explicació en aquest punt inclouria, per exemple, la subordinació de l'altre als nostres fins, amb el qual es contradiu el concepte d'home que es dóna.

Per aquest motiu, encara que en principi és problemàtic, el discurs que s'ha seguit obliga considerar l'home com *aïllat*, perquè l'home és fi en si mateix, concordança amb si mateix. I, al mateix temps i paradoxalment, l'home com a *aïllat* mostra la necessitat d'un quelcom fora de l'home que vagi més enllà de la fonamentació dels objectes exteriors i que permeti que l'home es vegi com a tal. Llavors, la qüestió encara no està completament contestada.

### 1.1.2. L'experiència *de iure*.

Es fa evident que la determinació de l'alteritat cal que estigui en l'home mateix (*merament segons el concepte d'home*, com s'apuntava més amunt), com a fi en si mateix. Si no tan sols s'afirmaria que l'home és racional i s'abandonaria la racionalitat afirmada en favor d'una justificació merament fàctica. En altres paraules, no es faria ús d'allò que s'atribueix.

Per altra banda, que la justificació de l'altre es fonamenti en l'home com a fi en si mateix, com a lliure, és el que permet que se'l pugui considerar com *aïllat*. Per això s'ha dit que la primera característica és problemàtica, el problema de considerar l'home com *aïllat* quan de fet no ho està, però permet la segona característica indicada: una resposta segons la necessitat continguda al propi concepte d'home.

Ara, des d'aquesta perspectiva, Fichte vol trobar un concepte per l'alteritat i llavors aquest contindrà la llibertat de l'home en el seu si. Aquesta direcció per la qual opta Fichte, un cop vist com es considera l'home a si mateix vist com si estigués aïllat, l'obliga a partir d'uns mínims exigibles a l'hora de determinar que serà l'alteritat. Un d'aquests límits és, per exemple, que l'alteritat no pot ser la mera composició empírica de la societat, sinó que cal dirigir-se al concepte de societat en sentit invers: “el concepte de societat no és pensable sense la pressuposició que hi hagi éssers racionals fora de nosaltres”<sup>17</sup>.

Fichte explica de manera molt clara com s'acostuma a abordar la pregunta pels éssers racionals fora de nosaltres. A aquest tema s'hi contesta segons l'experiència amb una formulació que

---

17 BG (GA, I/3, 34).

per Fichte és del tot insuficient i equivocada:

*“<<Nosaltres traiem ambdós de l'experiència, tant que hi éssers racionals semblants a nosaltres com fora de nosaltres, com les marques que els diferencien d'éssers sense raó>>, així haurien de contestar aquells que no s'han acostumat a la investigació estricta en filosofia; però tal resposta seria superficial i insatisfactòria, no seria cap resposta a la nostra pregunta, sinó que pertanyeria del tot a una altra. Les experiències, en les quals es recolzaria, també les fan els egoistes, els quals per això mai han estat refutats fonamentadament. L'experiència només ensenya això: que la representació d'éssers racionals fora de nosaltres està continguda en la nostra consciència empírica; i sobre això no hi ha cap disputa i cap egoista no ho ha negat. La pregunta és si a aquesta representació li correspon quelcom fora d'ella mateixa; si hi hauria éssers racionals fora de nosaltres independentment de la nostra representació, i encara que no ens els representéssim. I sobre això, l'experiència no pot ensenyar-nos res en la mesura que és experiència. i.e. el sistema de les nostres representacions”<sup>18</sup>*

Llavors, no és vàlid allò que entenen aquells *que no estan habituats a la investigació estricta en filosofia*: que per l'experiència "s'obté" l'existència d'éssers racionals fora de nosaltres<sup>19</sup>. Això vindria a dir alguna cosa així com que ja ho mostra l'experiència que hi ha éssers racionals fora de nosaltres. Aquesta resposta diu que hom es representa altres éssers racionals perquè l'experiència li "dóna". Fichte diu que aquesta formulació no contesta a la pregunta plantejada (la pregunta per l'alteritat partint de la necessitat que hi ha a l'en si de l'home). Aquesta fórmula oblida l'essencial. Oblida l'existència d'éssers racionals sense la necessitat que hi correspongui res exterior a aquesta representació<sup>20</sup>, sobretot perquè allò que és l'home en si, és precisament allò que l'experiència no pot oferir. Fichte afegeix que l'experiència vista per aquells *que no estan habituats a la investigació filosòfica estricta* ens pot ensenyar que hi ha efectes dels éssers racionals però no ens pot ensenyar que són racionals en si, ja que “un ésser en si no és cap objecte d'experiència”<sup>21</sup>.

La necessitat que hi hagi éssers racionals fora de nosaltres ha d'estar continguda al concepte d'home mateix. Aquest aspecte és essencial pel motiu que s'ha donat abans: perquè l'home és un fi per si mateix, aquest és el criteri necessari per afirmar l'existència éssers racionals fora de si mateix. Ja es pot avançar, encara que Fichte no vagi tan lluny, que es tracta d'una exigència de la

---

18 Íbid. (GA, I/3, 34-35).

19 Íbid. (GA, I/3, 35).

20 com afirma Lauth, pel que fa a l'alteritat, la qüestió és "si està fonamentada [...] saber com distingim en general els éssers dotats de raó dels altres objectes". R.Lauth, *L'interpersonalité chez Fichte*, Archive de Philosophie, nº 25, 1962, pàg. 331.

21 BG (GA, I/3, 35).



possibilitat mateixa de la consciència, puix de moment l'única caracterització de l'home que s'ha donat és que l'home és plenament home quan està acordat amb els seus fins. Aquí hi ha el significat de la seva existència. Provar l'existència de l'alteritat significa provar un medi dins els qual es pot justificar i té sentit la coincidència de l'home amb si mateix. Sota aquest punt de vista, la pretensió és fonamentar la intersubjectivitat *de iure*.

Com s'ha vist, l'exemple que proporciona Fichte per mostrar la inconsistència de la intersubjectivitat *de facto* és el de l'egoista: aquest certament acceptaria aquesta concepció basada en l'experiència, la qual justifica tan l'egoisme com l'existència d'éssers racionals fora de nosaltres. Si el fonament es posa en l'experiència que “dóna”, es perd allò propi de l'home en si: “la coincidència amb si mateix”<sup>22</sup>, estar acordat amb si mateix. Estar acordat amb si mateix és l'autorització (*Befugnis*<sup>23</sup>) que necessitem per parlar d'altres éssers racionals i aquí no es necessita l'experiència, la qual simplement dóna egoistes i no egoistes. En canvi, per Fichte, més enllà de paràmetres basats en allò que de fet ocorre, l'alteritat s'ha de demostrar objectivament, tenint en compte que l'objectivitat no la pot donar l'experiència deixant de banda la constitució de l'ésser humà, sinó que la seva validesa (*Gültigkeit*<sup>24</sup>) ha d'haver estat fonamentada abans en principis pràctics, i.e. de manera genuïnament humana, per obtenir tal autorització per parlar de l'altre com ésser racional lliure.

Cal demostrar deductivament des de la subjectivitat que pertany a les necessitats d'un ésser racional “que hi hagi donats éssers racionals iguals a ell fora d'ell”<sup>25</sup>.

A les *Lliçons* aquesta deducció està plantejada però no plenament desenvolupada. En aquest apartat es tracta d'atansar-se al *llindar* que senyala l'expressió de Lauth de la qual ens hem fet ressò.

Fichte escriu que aquests altres éssers racionals hom no els pot produir (*hervorbringen*<sup>26</sup>), però que tanmateix hom ho posa com a base davant l'altre i espera (*erwartet*<sup>27</sup>) una resposta segons paràmetres racionals. *Erwarten* significa esperar, però no com qui espera en una cita o espera el tren (*warten*), tampoc és esperar com aquell que té una esperança passiva perquè ha projectat els seus desitjos en quelcom (*hoffen*). *Erwarten* és esperar en virtut d'una acció

---

22 Íbid. (GA, I/3, 35).

23 Íbid. (GA, I/3, 34).

24 Íbid. (GA, I/3, 34).

25 Íbid. (GA, I/3, 36).

26 Íbid. (GA, I/3, 36).

27 Íbid. (GA, I/3, 36).

pròpia davant un altre (i sense aquest tipus d'acció no hi ha espera en general). Aquest *Erwarten*, entès com acció, és fonamentador per tal que els altres es presentin<sup>28</sup>. Cal que s'entengui com una espera (també es pot dir, però en un sentit força matisat, una expectativa) que no té res de temporal<sup>29</sup> sinó que és l'actuar mateix, pel qual s'origina la condició per tal que hi hagi éssers racionals fora de nosaltres. Aquest aspecte és central en la posterior deducció de la possibilitat d'una altra consciència (el qual s'analitzarà més endavant), car sense la pròpia activitat es formaria un concepte d'intersubjectivitat en què no intervendria aquell que és el principal actor en l'esfera intersubjectiva. Ans al contrari, el subjecte no pot ocupar la posició del simple espectador (no hi ha una visió privilegiada) sinó que necessàriament intervé en la constitució d'intersubjectivitat, no es pot ser només jutge, també s'és causa. O, dit en altres paraules, no es pot donar un concepte per la intersubjectivitat, el qual, en el seu caràcter d'objectivitat, pressuposi que el subjecte es troba en un punt de neutralitat que l'exclou de la mateixa interacció intersubjectiva.

Aquest és el primer *caràcter de la racionalitat*. Per Fichte aquest caràcter es basa en una acció en què es suposa “causalitat segons conceptes, activitat segons fins”<sup>30</sup> del jo acordat amb si mateix i del jo amb relació amb els objectes. Si no es pot usar aquest concepte d'adequació a fins (*Zweckmässigkeit*) no hi ha una causa racional. Ara bé, Fichte escriu que aquesta marca (*Merkmal*) és ambigua, perquè es pot trobar en lleis naturals, “no en les mecàniques però sí en les orgàniques”<sup>31</sup>. O sigui, que en la natura també pot semblar haver-hi adequació a fins. La diferència, però, és que “la natura causa allí on causa segons adequació a fins, segons la necessitat; la raó causa sempre amb llibertat”<sup>32</sup>. Per això, per reconèixer la intersubjectivitat de manera segura i infal·lible (*sichere und untrügliche*) cal cercar la “coincidència de la diversitat amb la unitat que és causada a través de la llibertat”<sup>33</sup> i no a través de la necessitat. Ara, la qüestió és com diferenciar un efecte produït a través de la necessitat d'un efecte produït a través llibertat.

Respecte a això, Fichte explica com “hom pot esdevenir conscient de la pròpia acció a través de la llibertat”<sup>34</sup>. Per fer-ho, el més important és tenir en compte que la llibertat és “l'últim

---

28 com escriu Philonenko (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*) respecte a establir a priori l'existència de l'altre, una teoria efectiva no tindrà sentit si abans les consciències “no es poden comprendre mútuament com existents”, pàg. 23. L'*erwarten*, com acció, indicia aquesta comprensió mútua.

29 respecte a l'acció i la temporalitat en Fichte veure Paré, E., *La question de la temporalité de l'action chez Fichte* a [http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/E\\_Pare.pdf](http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/E_Pare.pdf). Aquest text fa referència a un altre text de Fichte (*La doctrine de l'Etat*). Però a l'article en qüestió, l'autor explica com en Fichte la referència a destinació (com és el cas del títol de l'obra que s'analitza al present apartat) està lligada a la necessitat implícita en l'acció com a condició de la possibilitat de fonamentació del temps i no, al contrari, del temps que dona un destí a l'acció.

30 BG (GA, I/3, 36).

31 Íbid. (GA, I/3, 36).

32 Íbid. (GA, I/3, 36).

33 Íbid. (GA, I/3, 36).

34 Íbid. (GA, I/3, 36).

fonament explicatiu”<sup>35</sup> i com a tal no es deixa explicar per una altra cosa que no sigui ella mateixa. Dit d’una altra manera: si no es posa com a base la llibertat, ja s’ha perdut la llibertat, és a dir, si la llibertat depèn de quelcom, ja no és llibertat, és dependència. Això significa que la llibertat explica i que, per tant, la llibertat no és explicada. Hom pot esdevenir conscient que la pròpia acció és efectuada a través de la llibertat però hom no pot esdevenir conscient de la llibertat mateixa. Si fos així, si hom pogués ser conscient de què és la llibertat, hom ja no seria un fi en si mateix (moral autònoma), perquè consciència és consciència de quelcom, hom seria “lliure” perquè allò (moral heterònoma) de què en té consciència ha de ser. Fichte ho aclareix en termes de voluntat: “jo puc esdevenir conscient que jo no sóc conscient d’una causa en una certa determinació del meu jo empíric a través de la meva voluntat que no sigui aquesta voluntat mateixa, i aquest no-ser-conscient de la causa hom el pot anomenar una consciència de la llibertat”<sup>36</sup>.

Aquesta és la definició correcta de la voluntat en general, més enllà de cada voluntat empírica. El resultat del ser conscient del no-ser-conscient, de reconèixer la pròpia voluntat en l’acció, d’adonar-se que hom és causa i fi en sí mateix, és que es pot (i així ho fa Fichte) afirmar l’acció lliure (*freie Handlung*) que, com a tal, no es deixa explicar per una altra cosa que no sigui ella mateixa. En l’acció lliure, hi ha aquesta no-consciència que significa que la causa de l’acció no és altra que la voluntat. D’entrada, tot això pot semblar només negatiu. Gairebé sembla afirmar l’absoluta arbitrarietat: “és així perquè jo ho vull”. Però, de fet, és l’única afirmació possible de la voluntat, i és l’única afirmació que, després de reconèixer-la en un mateix, fa possible que es reconegui en l’altre, com es veurà després. Aquesta afirmació que en un principi sembla tant absoluta és l’única que pot relativitzar la pròpia acció en tant que aquesta característica de la voluntat lliure no és vàlida tan sols per la meva voluntat, sinó per considerar la voluntat en general. Partint d’aquí, hom no podrà trobar una altra determinació per l’altre que aquesta que troba en si mateix.

### 1.1.3. Reciprocitat segons la llibertat.

Segons el que s’ha dit, les lleis per les quals la voluntat es determina ja no són ni orgàniques ni mecàniques, i, de certs efectes, alguns no es poden explicar sense pensar "que la causa d'aquell efecte sigui un ésser racional i lliure"<sup>37</sup>. Per a certes experiències cal pensar un ésser que actua portant a coincidència els seus conceptes amb si mateix. Per Fichte no es tracta d’una experiència que podria ocórrer-li a cadascú, sinó de la necessitat que cadascú troba en si. Des

35 Íbid. (GA, I/3, 36).

36 Íbid. (GA, I/3, 36) En certa manera es tracta d’una *docta ignorantia*.

37 Íbid. (GA, I/3, 36).

d'aquesta necessitat en sorgeix un vincle que mena vers la societat en si (a la intersubjectivitat en si sense necessitat, sense dependència, de la representació), a la qual Fichte anomena una “reciprocitat segons conceptes”<sup>38</sup>. Hom pensa els altres també segons conceptes (de la mateixa manera com a l'inici de la reflexió s'ha pensat l'home segons el concepte contingut en ell mateix). Aquesta és l'explicació immanent que fa Fichte, segons la qual, la coincidència d'un amb si mateix segons conceptes fa que un no pugui ser ell mateix sinó és a través de la relació amb els altres pel mateix medi.

Per això, diu Fichte que per ell només és pot anomenar societat a aquesta “reciprocitat segons conceptes”<sup>39</sup>. Aquest tipus de reciprocitat suposa la llibertat de cadascú, car es basa en la relació respecte l'altre en la mateixa consideració que per un mateix. Essent així, Fichte diu que llavors la reciprocitat és una “reciprocitat a través de la llibertat”<sup>40</sup>.

Calia l'*estar-aïllat* que s'ha utilitzat abans a mode d'abstracció i el qual cal desplegar a mode de paradoxa<sup>41</sup>. Aquest estar aïllat mostra que no es pot estar aïllat, mostra la necessitat de l'alteritat per poder pensar què és el jo. La intersubjectivitat sorgeix llavors com un aspecte fonamental, perquè quan ens representem el subjecte *aïllat*, en sorgeix necessàriament la necessitat de l'altre i alhora es conserva allò que necessàriament està contingut en l'home pensat com a finalitat en sí mateix; es respecten les condicions de l'home per a ser home: l'home no és pensat com a finalitat fora de sí o com a medi per un altre home.

Aquest plantejament porta Fichte a la següent conclusió: “L'home està determinat a viure en la societat, ha de viure en la societat, no es cap home completament realitzat i es contradia a sí mateix quan viu aïllat”<sup>42</sup>. A aquest *aïllat* se li pot donar el sentit que en la *Wissenschaftslehre* té l'abstreure<sup>43</sup>, i al moviment global que resulta de l'abstracció mateixa (aquesta paradoxa d'haver de

---

38 Íbid. (GA, I/3, 37).

39 com explica Lauth (*L'interpersonalité chez Fichte*, Archive de Philosophie, nº 25, 1962, pàg. 332) "entre el Jo i el no-Jo dotat de finalitat lliure hi pot haver una causalitat recíproca segons conceptes, la qual és alhora una causalitat recíproca per la llibertat i que fonamenta una comunitat" (Íbid.).

40 BG (GA, I/3, 38).

41 L.Siep, (*Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, 1992, pàg. 175) també observa aquesta paradoxa quan hom pensa la necessitat de l'altre: *es benötigt also das, was es negieren muss*. Siep ho explica en termes similars: “autoconsciència (*aïllat* al text present) significa independència de tot allò que no és auto-posat (d'allò *nicht-selbsthaften*) i, alhora, autoconsciència (*aïllat* al text present) només es pot entendre en un diferent d'ell com a mateix (*Selbst*)”, és a dir, enfront quelcom, d'aquí que estar aïllat només es pot entendre suposant l'alteritat, *per tant, necessita, allò que ha de negar*.

42 BG (GA, I/3, 37).

43 aquest procediment és descrit a la *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre I*, EE (GA, I/4, 188). Aquí Fichte parla de manera entenedora sobre què significa abstreure, i com el simple fet de fixar-se en quelcom comporta aquest abstreure. Això és degut a què som éssers finits i cal pensar les coses una per una, una després l'altra. Per altra banda però, també cal pensar el tot, doncs tot i ser éssers finits, la veritat de cada part està al tot.

realitzar l'abstracció i alhora no poder romandre en l'abstracció per poder explicar un element). Com ja s'ha dit, encara que es pot mostrar que Fichte utilitza un raonament que depèn dels escrits teòrico-científics (i que Fichte pensa i actua en la pràctica com pensa i actua en la teoria), en aquest text mateix no s'hi pot buscar la precisió científica.

Es pot avançar, tanmateix, com es desplega aquest procediment. Quan hom es fixa en quelcom concret, l'acte de fixar-s'hi produeix un desdoblament entre el fixar-se mateix la cosa en què es hom fixa. Hom reconeix en si mateix la capacitat de fixar-se i la cosa, la qual es separa de la resta de coses per tal de poder distingir-ne una com la cosa concreta a la qual hom vol atendre. Amb tot, hi ha un pas anterior que resta desconegut si no s'analitza. Aquest pas anterior és quelcom pressuposat en el fixar-se. Però què es pressuposa per poder fixar la atenció en quelcom? el tot, és a dir, que allò a què hom es dirigeix serà una cosa perquè no en serà una altra, que es podrà comparar i es podrà distingir aquella cosa d'entre una multiplicitat. Però el tot, encara que es pot pensar, no es pot copsar d'una tongada. Per això, es va realitzant un camí que va recorrent (el caràcter discursiu del pensament és per Fichte una prova de la nostra finitud) tota la idealitat prèvia al simple acte de prestar atenció. Aquest tot no és, per tant, quelcom difús, sinó que són els límits fins els quals el pensament permeti arribar. Al *Fonament de la Doctrina de la Ciència*, Fichte comença establint la realitat d'aquest tot o idealitat en forma de proposició bàsica i a partir d'ella cal establir la resta de proposicions que dicten què ocorre en la consciència quan hom adopta un primer principi. El procedir de la filosofia fichtiana al *Fonament* també es pot explicar dient que aquest primer principi és la posició tètica. Però tètica no ho pot ser sinó es diferencia de quelcom, li cal llavors la seva antítesi. Aquests són jo i no-jo, l'activitat pràctica i l'objecte, el següent pas és preguntar-se com es relacionen per trobar el medi mitjançant el qual es puguin explicar subjectivitat o activitat de la consciència o moral (jo) i objectivitat o teoria (no-jo), és a dir, buscar els principis generals mitjançant els quals es sintetitzen activitat pràctica i teòrica en una consciència (sense l'una o l'altra no hi hauria consciència). A la *Nova Methodo*, en canvi, Fichte adoptarà un altre mètode, si hom fixa l'atenció en l'activitat mateixa que es produeix al fixar-se en quelcom, a través d'ella, actualitzant-la, es va descobrint la realitat d'aquesta activitat. En aquesta segona obra, des de l'inici Fichte introdueix activitat teòrica i pràctica sense separar, ja que la reflexió s'inicia amb la decisió lliure de començar a conèixer a través del conèixer la pròpia disposició per tal coneixement, és a dir, ja d'entrada es comença sintèticament i per això cada element deduït ateny la unitat global de la consciència a mesura que es desenvolupa l'anàlisi del primer acte, el més elevat, de la consciència.

En ambdues obres, el resultat filosòfic és el mateix: justificació, i si es dóna el cas, correcció del terreny empíric, ja que tan les proposicions del *Fonament* com la reflexió de la *Nova*

*Methodo* mostren el *ius*, allò inclòs necessàriament en l'experiència de l'activitat cognoscitiva. Aquest, en un estil divulgatiu i per tant menys estricte, és el cas en què ens trobem ara. Hom es fixa en l'home en si mateix. Per fer-ho, cal aïllar-lo, i en aquest moviment mateix és on pot observar que la seva activitat està essencialment abocada vers l'exterioritat i vers l'alteritat o intersubjectivitat. Per això s'arriba a la conclusió que a l'home li pertoca viure en societat, però es corregeix quina és la manera en què li pertoca viure-hi per ser home perquè són les determinacions obtingudes des d'una part (l'home) enfront el tot (la societat) a què pertany les que proporcionen la determinació; i no a la inversa, en què l'alteritat, els altres, la composició fàctica de la societat, dictessin la determinació de l'home.

Per això, de la necessitat de viure en societat cal fer igual que abans, quan en la llibertat de la voluntat particular era necessari aturar-se i no posar-li quelcom de què depengués<sup>44</sup>. Fichte no diu quin és el fi de la *reciprocitat a través de la llibertat*. La *reciprocitat a través de la llibertat* és un “fi per sí mateix, i per tant esdevé produïda, mera i completament per a tal, per a ser produïda”<sup>45</sup>. El no-ser-conscient, el poder determinar-se segons la pròpia voluntat, possibilita que la reciprocitat pugui ser segons conceptes, segons els conceptes amb què cadascú està acordat amb sí mateix; permet el reconeixement dels altres com aquells que també es determinen segons la voluntat, segons els propis conceptes amb què s'acorden amb sí mateixos. Es pot avançar que quan es produeix aquest tipus de reciprocitat és quan es pot tenir coneixement empíric de la llibertat.

Fichte explica més planerament com funciona aquesta reciprocitat: “cadascú prova, segons els seus ideals, els d'aquells que reconeix com a home”<sup>46</sup>. Fichte anomena impuls social a aquesta manera d'actuar. Aquest impuls de l'home inclou dirigir-se als altres amb “reciprocitat, influència recíproca, donar i rebre recíproc, fer i patir recíproc”<sup>47</sup>. L'impuls social és la condició per trobar éssers racionals fora de nosaltres, possibilitar-ho, és quelcom, escriu Fichte, que no consisteix

---

44 com diu Lauth, R, (*L'interpersonalité chez Fichte*, Archive de Philosophie, n° 25,1962, pàg. 333), encara que s'afirmi un impuls social originari, no es tracta de determinisme. Lauth escriu: “podem, si volem, refusar rebre una comunicació i separar-nos dels altres. Si hom volgués suprimir aquesta llibertat i imposar per força comunicació i recepció, hom tendria també a aniquilar la intersubjectivitat, ja que, finalment, hom suprimirà la llibertat que és constitutiva de la comunitat”. L'apreciació de Lauth és encertada, però s'hi pot afegir que també, si hom pretén aïllar-se, ha de prohibir rebre una comunicació i amb això, ja es mostra el caràcter constitutiu de la comunicació. En certa manera, caldria suprimir la intersubjectivitat en absolut, aspecte impossible, doncs el primer pas per fer-ho, per exemple el clàssic "deixeu-me en pau!", ja és intersubjectiu. Dit d'aquesta manera, expressat en termes de necessitat, continua no tractant-se de determinisme (en cap cas pot ser determinisme quan es parteix de l'activitat del jo): és clar que la intersubjectivitat també està feta per tal que un pugui estar sol i tranquil, només cal demanar-ho i fer-ho, encara que només pugui ser de fet i no *de iure*. Sigui com sigui, continua essent vàlida la conducta que descriu Lauth com a conseqüència de l'anàlisi fichtià: “m'he d'esforçar per tal que l'altre esdevingui moralment perfecte, però sempre sota la condició que aquesta perfecció sigui conquerida per ell lliurement” (íbid.)

45 BG (GA, I/3, 38).

46 Íbid. (GA, I/3, 38).

47 Íbid. (GA, I/3, 39).

en *subordinació* sinó en *coordinació*.

Cadascú es troba en la disposició de reconèixer les seves accions determinades per una causa que no va més enllà de la pròpia voluntat, llavors es fa disponible la possibilitat del reconeixement, de la intersubjectivitat. Si bé cada individu posseeix unes disposicions naturals diferents, en cada individu aquestes depenen d'una "causa natural lliure"<sup>48</sup>. Fichte està parlant d'aquell ser conscient d'aquestes disposicions mitjançant el no-ser-conscient; parla de la voluntat que no es deixa determinar per lleis, sinó que determina per lleis. Aquesta voluntat lliure que resta sense condicionar (per no espatllar l'atribut de ser lliure), és aquella que quan es determina possibilita una societat amb la "completa igualtat de tots els seus membres", perquè per passar d'aquesta voluntat lliure a la societat (a la *reciprocitat a través de conceptes*) "no necessita cap determinació particular o modificació de l'impuls social a través d'un nou acte de la llibertat"<sup>49</sup>. No cal modificar allò que val per un quan es dirigeix als altres. No cal modificar l'impuls que un té quan es passa a la societat. Tant en l'impuls com en la societat, el fi és en si mateix.

Per tant, respecte el tema que tracta aquesta tesi, la intersubjectivitat és una necessitat que es troba en el propi jo. Havent vist la importància de la intersubjectivitat en aquest text, cal veure si ocupa un paper destacat en la filosofia de Fichte. Per això, caldrà tractar els aspectes centrals i originaris de la filosofia de Fichte i veure si condueixen a la intersubjectivitat. Més específicament, al buscar el fonament d'aquesta necessitat sota la perspectiva de la voluntat humana quan aquesta no es contradueix. Aquest mode d'operar respon a la exigència de la filosofia transcendental, sobretot en la seva vessant pràctica. Llavors, encara que es pot afirmar que el plantejament de Fichte respecte la intersubjectivitat és nou, el mètode que utilitza no n'és de nou, sinó que prové de Kant; és el mètode transcendental. Tot seguint la filosofia de Kant, Fichte planteja una qüestió que sempre ha ocupat els homes, però ho farà, en virtut del rigor metòdic, intentant deixar de banda una suposició prèvia que determinés els homes (en l'antiguitat: ser grec o pertànyer a la *polis*, en la filosofia moderna: ser bo o dolent per naturalesa, ser propietari, etc.)<sup>50</sup>. Com s'ha vist, abans de donar una resposta, Fichte cerca la possibilitat de la pregunta, apropar-se a aquell llindegar que es mencionava al principi del capítol. No es tracta de constatar una situació donada, sinó de cercar quina és la necessitat inherent a l'home. Per això, per explicar en el seu origen la gènesi de la intersubjectivitat en Fichte cal referir-se a Kant i veure que la dimensió pràctica de l'home passa necessàriament per la intersubjectivitat. Respecte a Kant, cal "fer palès [...] que l'estructura

48 Íbid. (GA, I/3, 44).

49 Íbid. (GA, I/3, 46).

50 per copsar les dues direccions filosòfiques que hom troba quan s'aborda aquest tema, llegir S.Turró, *La filosofia moderna a la llum de la intersubjectivitat*, Convivium Revista de Filosofia, segona sèrie núm. 16, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003.

constitutiva de la consciència és essencialment intersubjectiva”<sup>51</sup>.

## 1.2. En l'àmbit del kantisme.

A l'apartat anterior s'ha arribat a aquell llinar que mostra que Fichte té entre una de les seves principals preocupacions la de la justificació apriorica de l'altre. Considerar l'home en si mateix, li serveix precisament per mostrar l'impossibilitat d'aquesta consideració si no es dona en ell una referència necessària a l'altre. A l'home, considerat en si mateix, li pertoca viure en societat, diu Fichte amb el to propi d'un discurs adreçat a un públic nombrós i procedent de tota mena d'àmbits, tal com pertoca a unes *Vorlesungen*. Però, aquesta necessitat (que al jo ja hi ragui la referència a l'alteritat quan s'analitzen les condicions de la possibilitat del jo) no resta en la mera formulació popular. La intersubjectivitat és desenvolupada per Fichte en diàleg amb la filosofia kantiana i amb intenció sistemàtica, és a dir, amb la pretensió que la qüestió per l'alteritat estigui fonamentada des del principi originari de la filosofia.

Aquesta preocupació troba la seva primera formulació detallada en una carta que Fichte envia a Reinhold l'estiu de 1795<sup>52</sup>. A la carta, Fichte comunica a Reinhold que s'ha estat ocupant d'assumptes relacionats amb la filosofia del dret. El primer que sorprèn Fichte és que “manca una deducció de la realitat del concepte de dret”<sup>53</sup>. És a dir, que manca fonamentar l'originarietat que té el concepte de dret en la consciència. Aquesta originarietat s'entén després d'haver analitzat les *Lliçons*. Per Fichte, la fonamentació s'ha de basar en la voluntat, el ser conscient del no-ser-conscient i la manera de dirigir-se a l'alteritat que en resulta. Aquesta realitat del dret consisteix en una demostració de la necessitat del dret sota uns paràmetres mínims que ha de precedir tota teoria del dret o, dit en altres paraules, una demostració que tingui per finalitat aportar la certesa que la intersubjectivitat ja està operant com a condició de la possibilitat de la subjectivitat per extreure'n en quina mesura aquest fet ha de determinar una teoria del dret. Per això escriu Fichte que “totes les explicacions d'aquesta (realitat) són només formals”<sup>54</sup>. Per Fichte, les explicacions que hi ha respecte del dret pressuposen el dret en l'home i allò que el dret pugui significar per l'home sense preguntar-se per l'origen del concepte de dret. Amb l'atenció fixada en l'absència d'aquesta realitat del concepte de dret, Fichte diu que ha revisat el *Fonament de la Metafísica dels Costums* de Kant i que també hi troba aquesta mancança.

---

51 S.Turró, *L'alteritat en Filosofia*, inclòs a *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions s.l., Barcelona, 2005, pàg. 21-22.

52 Carta de Fichte a Reinhold del 29.8.1795 (GA, III/2, 384).

53 Íbid. (GA, III/2, 385).

54 Íbid. (GA, III/2, 385).



Trobar la realitat del concepte de dret vol dir trobar l'expressió de la necessitat d'aquest concepte per l'home. Aquí es pot fer referència a aquell pas, que pot semblar petit (és la mancança que Fichte assenyalava dels textos a què es dedica per preparar la doctrina del dret, en els quals aquest pas intermediari ni s'ha plantejat), però amb el qual ja s'ha guanyat molt: què m'obliga a acceptar altres consciències fora de la meua i com són possibles. La raó d'aquest pas és, per tant, que no es pot donar una base fonamentada al dret si abans no es té un posicionament respecte la consciència en general en què tal posicionament inclogui una teoria sobre la intersubjectivitat.

Abans d'estudiar la manera que té Fichte de desenvolupar aquest tema hi ha dos aspectes a assenyalar: a) que no és casual que Fichte hagi cercat en Kant el fonament necessari que permeti deduir una teoria del dret, ja que la filosofia de Fichte arrenca d'una certa presa de posició **respecte la filosofia kantiana** i b) que Fichte no pretindrà res més per la seva filosofia que **completar sistemàticament la filosofia crítica transcendental**. Cal veure, doncs, la relació de la filosofia fichtiana amb la filosofia kantiana i posteriorment cal veure com influeix el tema de la intersubjectivitat en la pretensió de completar la filosofia de Kant.

### 1.2.1. Respecte a la filosofia kantiana.

La filosofia kantiana va tenir una forta influència des de que va aparèixer. Des de la seva primera recepció, va ser centre de tota discussió filosòfica<sup>55</sup>. En aquest ambient s'hi mou Fichte, qui sempre es considerarà seguidor i continuador de la filosofia transcendental en els paràmetres establerts per Kant. De les lectures que Fichte fa de l'obra de Kant, aquest n'obté la certesa de trobar-se davant el plantejament filosòfic correcte i, alhora, la certesa que falta desenvolupar aquest plantejament fins als seus supòsits originaris. Aquesta objecció és, per altra banda, la que es troba en la majoria de comentaristes de l'obra kantiana de l'època. Els lectors de la tercera Crítica (*Kritik der Urteilkraft*) esperaven trobar en aquesta obra un principi que unís els conceptes de natura i llibertat, un principi que fos el nexa entre el món sensible i el món intel·ligible; en expressions de Reinhold, faltava un principi fonamentador (*Grundsatz*) de tot el saber, el qual permetria considerar la filosofia crítica com a ciència estricta (*strenge Wissenschaft*). Aquests elements no es troben, però, a la tercera Crítica kantiana. Això sí, la tercera Crítica aporta un element nou, el qual serà central en l'obra de Fichte.

Aquest element nou és el judici reflexionant. A partir d'ell (i de la traducció que Fichte

---

<sup>55</sup> per obtenir una primera visió de conjunt de la problemàtica que comporta el kantisme i la seva relació amb Fichte veure Peter Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, Verlag C.H.Beck, München, 1991, cap III.

fa d'aquesta manera d'operar), Fichte adoptarà el concepte de realitat per donar-li, a més, el caràcter d'efectivitat (*Wirklichkeit*). En virtut d'aquests dos elements conjuntats, judici reflexionant i realitat, Fichte podrà fonamentar l'imperatiu categòric, la qual cosa comportarà, que prèviament, com a condició de la possibilitat de l'imperatiu categòric, calgui formular un concepte d'intersubjectivitat. Per tant, la intersubjectivitat té, a part d'un caràcter central per la comprensió de l'home, la funció de fonamentar l'imperatiu categòric kantian. Això últim es desplegarà completament al tercer apartat d'aquest capítol. Abans, cal mostrar com una cosa porta l'altra.

#### 1.2.1.1. El judici reflexionant.

En la tercera *Crítica*, Kant vol unificar els àmbits de la llibertat i de la natura. El concepte de natura remet a les lleis de l'enteniment (*Verstand*), mentre que el concepte de llibertat remet a les lleis de la raó (*Vernunft*). L'enteniment és la capacitat que permet referir-se als objectes d'experiència possible, als fenòmens, i, a partir d'aquests, obtenir les lleis de la natura. La raó, en canvi, no es refereix als fenòmens sinó que opera com a *noümen*, això vol dir que les lleis que se'n deriven, les lleis pràctiques (la moral, les màximes, el dret) no es determinen com efectes de determinats fenòmens, sinó mitjançant la manera d'operar pròpia de la raó, per aquest motiu formen un en si, el qual és l'àmbit de la llibertat. La raó, per tant, actua com a suprasensible (partint de la raó així entesa, es determina el voler *de iure*, segons les pròpies lleis de la raó, allò que ha de ser no depèn del ser, no depèn del sensible).

Ara bé, encara que la raó no es deixi determinar com efecte de determinats fenòmens, sí que la raó comparteix amb el concepte de natura que les accions segons la llibertat, segons l'en si de la raó, comporten efectes al món fenomènic. Per tant, ja hi ha un cert lligam, una certa unitat, entre raó i natura. Per explicar la unitat última de la consciència cal establir un principi comú entre ambdós: entre el sensible i el suprasensible. La dificultat d'establir-lo rau en què si aquest principi és exclusivament pràctic es cau en idealisme i si és teòric es cau en dogmatisme. Per Fichte, però, aquest principi s'ha de donar, perquè en certa manera les lleis de la natura ja concorden amb les lleis de la llibertat. Entre ambdós àmbits ha de ser possible una legislació. Aquesta legislació que fonamenti les altres dues ha de respectar la reciprocitat entre natura i llibertat, ha de respectar la manera com natura i llibertat estan entrelligades a la consciència real.

L'opció per la qual opta Fichte és la d'aprofundir en l'àmbit moral, de la llibertat, i des d'aquesta perspectiva investiga un aspecte de la raó teòrica. De la mateixa manera com la llibertat és l'en si de la raó, queda un altre en si en la filosofia de Kant, i aquest és un aspecte que apropa a

Kant al dogmatisme. Kant nega que sigui cognoscible l'en si dels fenòmens, però alhora assenyala la necessitat de pensar aquest en si als fenòmens per part de la raó quan es vol obtenir un coneixement de la natura. Aquesta necessitat de trobar l'en si de la natura, provindria de la necessitat en si de la raó, i és la necessitat que la natura concordi amb les nostres lleis pràctiques. Per Fichte, cal eradicar aquesta necessitat d'una cosa en si, la qual suposa un residu dogmàtic. Això no vol dir eradicar la necessitat que hi hagi coses exteriors al subjecte. La qüestió seria desplegar de manera transcendental el comportament de l'àmbit moral respecte als fenòmens sense caure en dogmatisme: sense pretendre que darrera els fenòmens hi ha quelcom moral.

Per tal de no desenvolupar aquesta posició de manera dogmàtica, cal veure com la llibertat es desenvolupa i com les limitacions que troba (la possibilitat transcendental d'objecte teòric i pràctic) són les pròpies de la llibertat i no les d'un en si. Caldrà, doncs, eliminar tota noció de cosa en si, la qual és un residu dogmàtic, i veure com es limita la consciència quan es posa a si mateixa com a lliure. Per fer-ho, Fichte utilitza l'aportació de la tercera crítica kantiana: el judici reflexionant.

Per Kant, el judici es troba entre l'enteniment i la raó, entre coneixement i apercepció. Si el judici es refereix al sensible és determinat (*ésser*), i si es refereix a l'intel·ligible és determinant (*haver de*). Ara bé, el judici reflexionant, aquell propi de la tercera Crítica, opera de manera diferent (aquest serà el tipus de judici amb què Fichte vincularà la legislació teòrica a la legislació pràctica<sup>56</sup>). El judici reflexionant és aquell que porta el particular a universalitat. Aquest és el cas dels judicis de finalitat i del judici estètic, en els quals d'un objecte d'experiència concret se'n deriva un universal, per exemple la bellesa, el sentit, la finalitat, etc. Per Kant, a aquest tercer àmbit, s'hi pot atribuir universalitat però no s'hi pot trobar una legislació, precisament per la part de coneixement, de sensibilitat, d'enteniment que hi ha al judici. Aquests elements sensibles i la participació de l'enteniment impedeixen, per Kant, donar una finalitat que es trobi exactament al mig, fent de pont, entre natura i llibertat. Per saber què ho impedeix cal tornar a remetre's a l'en si de la natura: aquest limita la facultat de jutjar i llavors opera, en part, a la consciència. Kant ho expressa dient que el judici reflexionant és regulatiu, però no constitutiu<sup>57</sup>.

---

56 encara que la descoberta de les possibilitats que té el judici reflexionant és crucial en Fichte, aquest utilitzarà més endavant simplement l'expressió reflexió, i d'ella en deduirà la necessitat del judici en aquesta. Igualment, però, el nervi transcendental de la tercera Crítica kantiana és el nervi de la filosofia fichtiana.

57 Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1966 pàg.38, dona al terme judici el valor de comunicació i escriu que, en Kant, la KrV fonamenta la comunicació indirecta al marc coneixement: per mediació de l'objecte. La KpV fonamenta la comunicació indirecta al marc de l'acció, a través de la llei moral. A la KU es fonamenta la comunicació directa: "el subjecte comença posant-se al punt de vista de l'altre i intenta fundar una comunicació universal. Aquesta comunicació universal és cercada fent abstracció de tota relació objectiva, és a dir, sense concepte" (Íbid.).

Fichte, un cop suprimida la limitació per part d'una cosa en si en la natura en favor de les limitacions que estableixi la pròpia voluntat en la seva llibertat, pot argumentar que el judici reflexiu no opera només regulativament, sinó que és essencial a l'hora de comprendre transcendentalment l'objecte d'experiència.

Efectivament, és la voluntat la que necessita limitar-se per poder ser voluntat (necessita voler quelcom, fer-se finita en quelcom per poder manifestar-se com voluntat). Des d'aquesta perspectiva, i en virtut de l'esmentada forma d'operar en l'objecte (del particular a l'universal), es pot dir que el judici reflexiu és constitutiu<sup>58</sup>, que és en la finalitat on hi ha la possibilitat de l'objecte concret. Això vol dir que determinar-se és una necessitat humana independentment d'una cosa en si (només postulada però no deduïda). Les limitacions de la voluntat les establirà la llibertat (per Fichte no pot ser que la llibertat depengui d'un en si que l'afecta, sinó ja no s'està parlant de llibertat). Com diu Philonenko: "si la raó s'expressa, ella captarà els seus límits i la seva humanitat"<sup>59</sup>. Des del judici reflexionant es demostra que la llibertat, la voluntat, són essencials a l'hora d'obtenir coneixement, que voler i conèixer no estan separats perquè ambdós són un en la consciència quan aquesta es proposa fins.

#### 1.2.1.2. Real-idealitat.

Començar per la llibertat significa per Fichte començar per la realitat del posar-se fins de la consciència. Aquesta realitat s'obté quan s'observa com es comporta la consciència mateixa respecte a la finalitat. En projectar fins, hi ha teoria i pràctica junts ja que el concepte de fi comporta quelcom (teoria) que s'ha de (pràctica) realitzar. Per tant, observant l'actuar de la consciència s'arriba a la conclusió que sense l'activitat implicada en la noció de finalitat no es pot obtenir coneixement. Al mateix temps es veu el caràcter pràctic incondicionat de la consciència, ja que els fins que hom es *pro-posita* no depenen del sensible. Allò pràctic és primari, donat el seu caràcter immediat en el voler, però això no significa que es pugui prescindir d'un quelcom que es projecta, o sigui, del teòric. Per tant, el teòric haurà de ser necessàriament deduït de la "realitas" del pràctic.

---

<sup>58</sup> aquest plantejament també el segueix M. Ivaldo "En sentit formal, la Doctrina de la ciència concedeix al judici reflexionant una significació constituent i no simplement regulativa" a *Libertà e Ragione*, ed. Mursia, 1992, Milà, pàg. 19. Aquest caràcter constituent del judici reflexionant podria servir a Ivaldo per observar la centralitat de la intersubjectivitat en la filosofia de Fichte, però per Ivaldo aquest aspecte resta sempre en un segon ordre: Íbid, pàg. 25.

<sup>59</sup> A.Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1966, pàg.37.

És important prendre atenció al concepte de realitat amb què juga Fichte. Aquest terme l'havia adoptat Kant, d'entre molts altres termes, de l'antiga escolàstica, encara que reformulant-los en virtut de gir transcendental<sup>60</sup>. Aquesta és l'òptica que Fichte segueix i replanteja amb la intenció de donar un últim fonament a les consciència. Per Fichte, la "realitas" no és tan sols la no contradicció del concepte (aquesta seria la visió escolàstica que Fichte admet en part des de Kant), sinó que també inclou l'existir en acte en la consciència d'aquest concepte com efectiu (l'altra part que Fichte inclou<sup>61</sup>). Al respecte es manifesta Fichte mateix a *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*<sup>62</sup>, on critica que el principi de contradicció fa referència únicament a les condicions que s'han de donar per tal de poder parlar de realitat, però no diu res de l'existència efectiva (*wirklich*) de l'element real. Fichte manifesta això encara més descriptivament a la *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* quan escriu que l'objecte del seu sistema "es presenta com quelcom real efectiu (reales *wirklich*) a la consciència"<sup>63</sup>. Més endavant es veurà la incidència que té aquest component efectiu de la realitat, ja que en molts casos representa el moment crucial que fa avançar la reflexió.

Aquest tipus de realitat, però, també cal entendre-la com incloent la idealitat. La idealitat és la necessitat d'objecte en l'activitat implicada en la noció de finalitat. Per exemple, en una acció hi ha algú que actua, llavors també hi ha el concepte d'aquest algú en la seva totalitat al qual se li atribueix l'acció. La idealitat és aquesta totalitat que no es pot apercebre d'un sol cop, donada la finitud del pensament (la discursivitat del pensament). Aquest tot o idealitat, s'estableix amb el primer acte de voluntat i va concretant-se a mesura que es pensen les parts, i.e a mesura que hom es proposa fins. Per aquest motiu, Fichte parlarà d'ideal-realisme. Per Fichte, actuar i sorgir sentiments o objectes de coneixement, serà el mateix.

Per poder trobar com es desenvolupen idealitat i realitat de manera constitutiva caldrà reflexionar sobre aquestes i posar com objecte de la reflexió la pròpia activitat reflexiva. Quan es du a terme tal empresa, la qual té el caràcter de meditació interior, de recolliment en un mateix, es pot analitzar la disposició de la voluntat per després deduir la relació que s'estableix en vistes a la possibilitat de l'experiència en general. Aquest trobar-se a si mateix en el propi voler és el principi últim que explica però que no pot ser explicat. Així com en Kant el resultat del judici reflexionant

---

60 En relació amb Fichte, C.Cesa ( *Introduzione a Fichte*, Ed. Laterza, 1994, pàg.16) tracta aquest origen del terme "realitas" a l'escolàstica i la posició al respecte de Fichte.

61 a la *Grundlage*, Fichte comença analíticament pel principi de realitat com no-contradicció (A=A) però és només quan aquest principi és sintetitzat vers quelcom que se li oposa que té efectivitat. A la *Nova Methodo*, comença també per aquí però sintèticament, quan proposa fixar-se en el fixar-se, o fixar-se en el comportament implícit en la consciència quan hom es fixa en acte en quelcom.

62 ZE (GA, I/4, 250-251).

63 EE (GA, I/4, 190).

(l'art, la finalitat) era sense concepte, era merament formal, en Fichte a la consciència lliure que inicia la reflexió tampoc se li atribueix ni se li atribuirà un concepte<sup>64</sup> sinó que els conceptes aniran sorgint a mesura que avanci la reflexió, i.e a mesura que la voluntat es proposi fins i calgui un concepte per poder portar a pensament l'objecte de la voluntat.

Per això Fichte escriu que el seu sistema és el kantianà, “conté el mateix punt de vista de l'assumpte, però l'exposició és completament independent de la kantiana”<sup>65</sup>. Això vol dir, que igual que en Kant, no es tracta d'allò que determini la consciència, sinó de trobar com s'estableix la relació entre la consciència i l'objecte donat a aquesta (el gir copernicà kantianà). En Fichte, però, “l'objecte esdevé posat i determinat a través de la capacitat de conèixer i no la capacitat de conèixer (posada i determinada) a través de l'objecte”<sup>66</sup>. Això vol dir que per Fichte, per dur a terme la tasca de fonamentació última, caldrà començar pel posicionament absolut de si mateix per part de la consciència (com a realitat), és a dir, s'ha de començar la deducció de l'objecte a partir de l'activitat de la consciència<sup>67</sup> i no, deduir l'activitat de la consciència en dependència dels objectes que se li donin.

Tal com s'ha dit, aquesta operació s'efectuarà mitjançant el judici reflexionant: al particular (es tracta de la consciència) se li busca l'universal. Com que es tracta de l'activitat de la consciència, aquest universal tindrà forma de llei: perquè pertany a una de les necessitats de la consciència conèixer objectivament en forma de llei. S'anirà deduint la legislació originària de la consciència a mesura que aquesta requereixi generar cada cop un nou element per ser consciència completa<sup>68</sup>. Per això, a aquest tipus de deducció, Fichte l'anomenarà genètica: es comença per una activitat concreta però realitzable per tot ésser (universalitat) dotat de llibertat (adonar-se del reflexionar quan hom reflexiona sobre quelcom) per verificar l'autoconsciència i a partir d'aquí emergeixen (genèticament) els moments que aquesta consciència requereix per tal d'arribar a la justificació de tota consciència concreta. Adonar-se d'aquesta activitat, fer-la explícita a través

---

64 això ja es podia observar a les *Lliçons* quan Fichte parlava d'un ser conscient del no-ser-conscient.

65 EE (GA, I/4, 184).

66 Íbid. (GA, I/4, 184-185).

67 caldrà començar per un fet, només com a fet, aquest serà problemàtic: serà una il·lusió pensar que sols hi hagi aquesta activitat sense limitació, que el tot és allò que la consciència determina. A través d'aquesta il·lusió es podrà deduir la necessitat apriorística de la resta. Es pot intuir clarament en què consisteix la deducció per la manera de procedir que s'ha vist a les *Lliçons* encara que allí no s'hi ha de cercar la deducció completa. A les *Lliçons*, a aquest plantejament se l'anomenava estar-aïllat, i d'ell se n'extreia la necessitat de l'alteritat. A la *Fonamentació de la Doctrina de la Ciència* se l'anomenarà posició tètica, la qual és la pura activitat del jo. En ambdós casos és el "primer principi" però mai l'únic principi com molt bé fa de recordar Radrizzani a *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1995, pàg.60. Si Fichte restitueix la dialèctica és perquè la primera postura no està clara, no és la vàlida, si no està contrastada (així és, almenys d'entrada, com passa als diàlegs platònics).

68 val a remarcar, que per l'objecte d'aquest treball, caldrà fixar-se específicament en la deducció de l'alteritat, la seva necessitat i el lloc que ocupa aquesta necessitat en la filosofia de Fichte.

d'ella mateixa, proporcionarà una llei *de iure*.

### 1.2.1.3. L'imperatiu categòric i l'apercepció pura.

Un cop guanyades realitat i idealitat sota el concepte de finalitat (el judici reflexionant), Fichte es dirigeix a la part pràctica de la filosofia kantiana segons aquests paràmetres. Fichte escriu a *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* que Kant no va tractar mai el “fonament de tota filosofia”<sup>69</sup> i que per això hom es pot preguntar: “n'és hom completament conscient de l'imperatiu categòric? quin tipus de consciència és llavors aquesta?”<sup>70</sup>. El motiu d'aquestes preguntes i retrets és que l'imperatiu categòric simplement és. Això vol dir que està sotmès a les limitacions de l'ésser, les quals són senzillament que una cosa és quan és. Respecte a l'imperatiu categòric, aquesta possibilitat és la seva negació, una negació fatalista en termes de Fichte. Si no hi ha imperatiu categòric és que simplement no n'hi ha, no és<sup>71</sup>. En aquesta crítica hi juga un paper important la intersubjectivitat com condició de la possibilitat teòrico-pràctica de l'imperatiu categòric. Kantianament no hi ha cap fonament en la consciència que assenyali la necessitat d'una altra consciència per tal que la consciència pugui esdevenir consciència plena, o, més ben dit, no hi ha formulada la possibilitat d'aquest trànsit d'una consciència a una altra. Encara que l'actuació de cadascú sigui segons la llei moral, en relació amb altres consciències l'assumpte roman abandonat en la discrecionalitat en Kant. Pot una consciència esdevenir plena independentment de les altres consciències? Si acceptem el l'ésser i “les seves limitacions” sí, segons l'activitat de la consciència no, ja que, com s'ha vist fins ara, aquesta activitat reflexionant necessita establir un fonament per dirigir-se a l'altre, del contrari hom pot pensar-la com completa segons l'imperatiu categòric encara que estigüés *aïllada*. Això és el que Fichte descobreix. Per això afirma sovint que la manca d'un concepte d'intersubjectivitat és la prova que Kant no ha acabat de fonamentar la seva filosofia. Un concepte d'intersubjectivitat segons l'activitat de la consciència i no segons l'ésser és la darrera prova que s'ha de donar per demostrar l'ideal-realitat de la consciència.

Val a remarcar que tot això no significa que Fichte no accepti l'imperatiu categòric, allò que es desenvolupa aquí és una pas anterior necessari.

---

69 ZE (GA, I/4, 225).

70 Íbid. (GA, I/4, 225).

71 aquesta crítica, explicada així, es troba a la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*, GA, IV-2, pàg. 139: “com es segueix el poder des de l'haver-de, és quelcom que Kant no ha mostrat sintèticament sinó analíticament. Pensar analíticament significa acceptar que tota consciència no és més que anàlisi d'allò que m'és donat originàriament al temps, però que també podria no ser”.

Aquest pas anterior i necessari és l'esmentada unificació de l'àmbit teòric i el moral. En llenguatge kantian, això significa per Fichte que cal unificar l'apercepció pura de la *Crítica de la Raó Pura* i l'imperatiu categòric de la *Crítica de la Raó Pràctica*. Això és allò que Fichte anomenarà la intuïció intel·lectual, la qual consisteix en quelcom més que en aquesta unificació. La intuïció intel·lectual fichtiana no es sustenta en l'ésser, com s'hi sustenta en part l'apercepció pura en la filosofia kantiana, sinó en l'activitat de la consciència<sup>72</sup>. La intuïció és una representació "que es relaciona immediatament amb la cosa"<sup>73</sup>. Segons aquesta definició no hi pot haver una intuïció intel·lectual per Kant, ja que la intuïció només es pot donar quan hi ha representació d'una cosa. Per Kant és necessària la referència a l'ésser, però, segons Fichte, res no prohibeix que es pugui fer referència a l'activitat que hi ha en la intuïció. La intuïció intel·lectual és la consciència immediata d'aquesta activitat: "L'autoconsciència pura no és representació, sinó allò a través del qual esdevé cada representació [...] Quan jo dic que em represento quelcom això vol dir que sóc conscient que tinc una representació d'aquesta cosa"<sup>74</sup>. La intuïció intel·lectual és la real-idealitat de la qual es parlava abans, composta de la realitat de l'activitat de la consciència i del replegament d'aquesta activitat en el jo com objecte de coneixement o idealitat. Per Fichte cal partir d'aquesta activitat per desenvolupar la reflexió filosòfica.

Aquesta reflexió comença, doncs, amb la consciència immediata de la llibertat com actuar propi, el qual es posa fins, es limita. En aquest limitar-se necessari hi ha la possibilitat de les coses, del coneixement sensible. Alhora, la llibertat en l'actuar és la base transcendentalment necessària per pensar la moral, sense la llibertat seria impossible pensar que som éssers morals. La llei moral ens permet conèixer la llibertat, perquè la comprensió de la llei moral també és immediata, és a dir, no cal la seva representació sensible per comprendre les lleis de la moral<sup>75</sup>. Respecte a Kant, per donar l'últim fonament a la consciència, cal explicar com es genera la llei moral (l'imperatiu categòric) i fer-ho des de la unitat de subjecte i objecte que hi ha en tota consciència concreta. Aquesta unitat la proporciona el ser conscient tant dels objectes d'experiència com de si mateix com objecte d'experiència, és a dir, l'autoconsciència.

L'autoconsciència, encara que actua al sensible, no pot sorgir d'una dada empírica, es troba en la consciència com activitat (Fichte cita el "jo penso" kantian que acompanya totes les representacions, "el qual és un i el mateix en tota consciència"<sup>76</sup>). D'aquesta activitat, present en

---

72 ZE (GA, I/4, 225).

73 Ibid. (GA, I/4, 226).

74 Ibid. (GA, I/4, 226).

75 aquí es pot fer una referència a aquella cita de les *Lliçons* en què Fichte parla de l'alteritat sense necessitat de representació.

76 ZE (GA, I/4, 229).



tota consciència, se'n deriven les necessitats d'un ésser lliure que en la seva acció, per tant, estableix una tendència a universalitat. Aquesta activitat no és individual, al contrari, permet que la individualitat pugui ser, perquè l'autoconsciència així entesa, com últim fonament, és la possibilitat transcendental de cada consciència en la seva llibertat. Fichte escriu: "perquè la consciència de la individualitat està acompanyada necessàriament d'una altra consciència, la d'un Tu, i només sota aquesta condició és possible"<sup>77</sup>. Per tant, l'autoconsciència és un nexa, una condició transcendental, i no quelcom condicionat. Aquesta condició és finalment la que fa possible l'imperatiu categòric, puix aquesta autoconsciència intersubjectiva fonamenta l'exigència que l'imperatiu categòric hagi de ser.

Com es pot observar, Fichte realitza una reestructuració en alguns punts de la filosofia de Kant per tal de fonamentar-la. Com a prova i conclusió d'allò que s'ha escrit aquí es poden citar paraules del mateix Fichte respecte a Kant: "aquest mig criticisme vaivereja cec a l'àmbit de la raó pràctica i del judici reflexionant, li falta la comprensió al comportament complet de la raó"<sup>78</sup>. Aquí no es tracta de detallar aquest comportament sinó de senyalar els aspectes que li són importants a la gènesi de la teoria de la intersubjectivitat. Sota aquest prisma, cal veure com aquest aspecte empeny Fichte a completar la filosofia kantiana.

### 1.2.2. Completar sistemàticament la filosofia kantiana.

En l'apartat sobre el kantisme s'ha mostrat la postura que al respecte adopta Fichte. Allò que s'ha dit sobre la fonamentació del principi originari i la forma com opera la filosofia de Fichte des del primer moment, com a desenvolupament-extensió de les mancances de la filosofia transcendental kantiana, es troba en la carta a Reinhold que s'ha citat anteriorment. Així com a l'apartat 1.1, on s'han analitzat les *Lliçons*, queda clar que per Fichte és impossible plantejar-se la pregunta per l'home prenent no fer esment a l'alteritat, ara veurem com Fichte donarà un pas endavant. En la carta en qüestió, trobem que l'objecció de Fichte va dirigida al fet que el concepte de dret sigui acceptat com a mer *factum*. Fichte diu que és acceptat com a *factum* "el concepte de dret i allò que aquest ja significa"<sup>79</sup>, com pot ser, per exemple, la necessitat de moralitat en l'home. Per això, Fichte afegeix tot seguit "i sense deducció de la llei moral (la qual jo tampoc no deixo valer sense deducció)"<sup>80</sup>.

---

77 Íbid. (GA, I/4, 229).

78 EE (GA, I/4, 203).

79 Carta de Fichte a Reinhold del 29.8.1795 (GA, III/2, 384).

80 Íbid. (GA, III/2, 384).

Aquest *factum* del qual parla Fichte és l'autonomia de la moral que descobreix Kant. En Kant, aquest *factum* és un *factum de iure*, i.e. són les pròpies lleis morals les que en proporcionen el seu coneixement. Ja s'ha vist que falta deduir-ne la necessitat, la realitat d'aquest *factum*. Fichte escriu que també falta deduir la moral completa i deduir la noció de dret. El seu desplegament complet serà tractat en la segona part de la tesi i sempre en vistes al tema de la intersubjectivitat. De moment es tracta la intersubjectivitat en la seva gènesi.

Ara cal observar què vol dir Fichte quan es refereix a la necessitat que el dret estigui fonamentat. El dret és dret quan és universal, quan val per a tots, quan és vàlid per mi i per l'altre. Llavors, per poder desenvolupar una teoria del dret cal que abans s'hagi fonamentat l'alteritat segons aquests paràmetres de validesa per tots els éssers racionals. Caldrà, doncs, que abans es reflexioni sobre la intersubjectivitat.

Fichte explica com està desenvolupat el *factum* moral en Kant: “una certa màxima = A contradiu el predicat de validesa per a éssers racionals = B”<sup>81</sup>, en aquesta manera de contrastar la moral Fichte hi està d'acord. Està d'acord en què la màxima vàlida és aquella pensable de manera que és vàlida racionalment, compatible amb la noció d'universalitat (vàlida per cadascun). Ara bé, tot seguit Fichte afegeix, “però aquest no és el cas”<sup>82</sup>, allò important és saber “què m'obliga en general a relacionar A amb B?”<sup>83</sup>. Per tant, Fichte accepta el *factum* moral, però per tal que aquest tingui realitat cal que indiqui que porta B a exigir quelcom a A. Fer-ho és la necessitat que emergeixi algun element intersubjectiu que anteriorment relacioni A amb B. Saber què obliga en general a relacionar A amb B significa donar un concepte fonamentat anteriorment per, com és ara el cas que tracta Fichte, poder explicitar una teoria del dret. Significa que no és suficient que hom trobi en si el *factum* moral però que alhora de desenvolupar un teoria del dret no tingui cap fonament que el vinculi necessàriament amb els altres. El dret pressuposa una pluralitat d'homes i la submissió a una llei comuna. Com que es tracta de pluralitat, es tracta d'homes diferents, però la pluralitat és una i, per tant, hi ha quelcom pressuposat que dóna a pensar que en certa manera es poden considerar iguals entre ells. La qüestió és com fonamentar aquesta operació, la qual pertany al dret i la moral. En el fons, la intersubjectivitat s'està mostrant com la condició de la possibilitat de moral (de l'imperatiu categòric) i dret.

El posicionament abans descrit de Fichte respecte a Kant és essencial. Kant només li dóna un valor regulatiu al judici reflexionant. Fichte, en canvi, li dóna un valor constitutiu i atorga

---

81 Íbid. (GA, III/2, 385).

82 Íbid. (GA, III/2, 385).

83 Íbid. (GA, III/2, 385).

(un cop eliminada la noció de cosa en si en l'àmbit del coneixement) a aquest l'estatut de generador d'experiència en general.

En la carta comentada es pot començar a entreveure la repercussió que això té en els primers passos vers l'àmbit pràctic. Ara, amb valor constitutiu a l'àmbit pràctic, cal demostrar que pertany genètica i reflexivament a la deducció del jo la necessitat d'un altre jo igual com a condició de la possibilitat de tota capacitat d'activitat. Respecte al dret, aquesta conclusió es pot combinar amb la conclusió del primer apartat d'aquest treball (quan s'han analitzat les *Lliçons*): no es pot pensar l'home sense suposar altres homes, no es pot pensar el dret sense suposar un punt d'unió entre els homes. En ambdós casos, és una necessitat inherent al jo on la segona pauta, la del dret, necessita que la primera, l'home en si, estigui definida de tal manera que al jo ja hi hagi continguda la necessitat de l'altre.

Respecte a Kant, es pot afirmar que aquest no ha observat aquesta necessitat degut a l'acceptació (encara que amb les seves matisacions) d'una cosa en si. Ara es pot afegir que aquesta cosa en si val tant per l'aparició dels fenòmens com per l'aparició d'altres homes. Kant deixa el tema de l'aparició de l'altre suposat i abandonat a la facticitat. Per aquest motiu, en Kant, aquest tema roman en els paràmetres propis de l'àmbit teòric i el tema de la relació entre els individus resta abandonat a aquella forma d'entendre la intersubjectivitat que acceptarien *aquells que no estan habituats a la investigació estricta* que s'han citat anteriorment. Per això pregunta Fichte "què m'obliga en general a relacionar A amb B?".

Kant pressuposa com a *factum* que al subjecte hi ha la necessitat de la llei moral, però per contra, en la relació dels individus entre si es podria abandonar aquesta necessitat en favor de les vicissituds de cada experiència. Com apareixen els altres podria dependre de la facticitat, la qual cosa dóna entrada a la possibilitat de l'arbitrarietat en les relacions humanes i resta pes a la necessitat que l'altre sigui moral. Es pot observar quelcom que ja s'ha indicat: que la intersubjectivitat és condició de la possibilitat de l'imperatiu categòric.

Tots aquests factors s'observen clarament en les explicacions que Fichte dóna a continuació en la carta que serveix de base al present anàlisi. Fichte s'expressa amb el concepte d'un "regne d'éssers racionals". Aquest és un concepte kantian. Per tal que sigui possible aquest regne, cal demostrar que "jo mateix no em puc pensar sense suposar éssers racionals fora de mi"<sup>84</sup>. Si jo em poso segons l'experiència entesa en el sentit que s'ha anat criticant, no hi ha cap necessitat

---

84 Íbid. (GA, III/2, 385).

d'èssers racionals fora de mi, si em poso reflexionant sobre la meua pròpia activitat apareix la certesa de tal necessitat.

En la carta comentada trobem un petit esbós de com aniria la demostració d'aquesta certesa: "1) Jo he d'atribuir-me necessàriament un cert predicat C (C es segueix de la síntesis de si mateix del jo. C és al jo [ha estat provat anteriorment], però al jo no hi ha res, sense que aquest s'ho adscrigui)"<sup>85</sup>. En aquest primer punt de la demostració hi ha molts elements que depenen de la *Grundlage des Gesamten der Wissenschaftslehre* [GWL], però en aquest moment, i en virtut d'atenir-se al tema de la intersubjectivitat, cal mantenir-se als paràmetres proporcionats en la comparativa realitzada amb Kant. Allí es mostrava que, per Fichte, en l'autoconsciència, entesa en sentit reflexiu, hi ha inclosa la necessitat de la seva universalitat.

Aquesta és la necessitat de llei, d'unitat (fins i tot, això es pot referir a les *Lliçons* i expressar-ho com la necessitat que té l'home d'estar acordat amb si mateix). Aquest universal ha de ser un: un (únic) universal. Per això, explica Fichte que tota consciència ha de adscriure's un predicat per tal de poder ser consciència. Aquest predicat diu Fichte que ha estat provat anteriorment. Es refereix a la presència necessària en la consciència de la activitat sintètica i la llei moral dependent de la voluntat, independentment d'experiència o representació, per tal de poder parlar de llibertat. Actuar i limitar-se és adscriure's aquesta llei moral, en la qual, segons la llibertat, és necessari que la voluntat es limiti. Aquesta acció és una condició de la possibilitat de la consciència, puix sense llibertat no hi ha consciència.

Ara bé, per tal que aquesta consciència sigui real-efectiva cal demostrar un altre *ius* de la consciència: "2) jo em puc atribuir aquest predicat només sota la condició que jo accepto éssers racionals fora de mi"<sup>86</sup>. Per tant, no és una característica secundària la presència de l'altre en la consciència, sinó que "només sota la condició" que m'adscrigui éssers racionals (de la mateixa manera com m'adscriu racionalitat) jo mateix puc esdevenir racional. Fichte avança com es demostrarà que tota consciència, per tal d'ésser completa, necessita d'aquesta atribució: "serà provat a través del complet ús de la categoria de reciprocitat"<sup>87</sup>, com la llei segons la qual el jo opera quan

---

85 Íbid. (GA, III/2, 385).

86 Íbid. (GA, III/2, 385).

87 el "complet" (vollständig) que apareix en aquesta frase forma part de la discussió sobre la presència del *ius intersubjectiu* o no en la GWL. Què vol dir complet? que la categoria de reciprocitat no ha estat desenvolupada del tot a la GWL i ara cal afegir nous elements? o que aquesta categoria a la GWL tal com allí es formula ja contenia el paper que juga ara? Per respondre a aquesta qüestió, veure, S.Turró, *De la Grundlage a la Nova Methodo: la intersubjectivitat*, Comprendre revista catalana de filosofia, Ed. Facultat de Filosofia Universitat Ramon Llull. Barcelona, 2001/1. A aquest respecte, també es pot consultar l'article de R.Lauth abans citat i en el qual la tesi sostinguda és que no hi ha motius extrafilosòfics en el desenvolupament que Fichte fa de la seva filosofia sinó que pel contrari, el treball científic de Fichte es perllonga fins el 1804, que és quan consideraria complert el projecte

s'atribueix a si mateix el predicat C"<sup>88</sup>. Ara es pot començar a veure, un cop situats al començament (en el sentit que aquí comença l'assumpte i que qui comença, en la lliure atribució, fa l'acte de començar) de la qüestió com, un cop posat el predicat C, a la mateixa acció reflexionant amb què es du a terme tal operació hi ha el requeriment que en l'alteritat també s'hi trobi aquesta activitat reflexionant en reciprocitat si és vol que C sigui real-efectiu. D'aquí s'arriba a "Summa summarum: jo no em puc atribuir C sense afirmar que hi ha éssers racionals fora de mi. Ambdós actes estan sintèticament unificats: són u i el mateix". Per tal que el dret estigui fonamentat, cal que abans la consciència sigui fonamentada intersubjectivament. La construcció a priori de la consciència contindrà el desplegament definitiu quan la subjectivitat estigui explicada contenint la intersubjectivitat.

En la carta comentada hi ha un exemple aportat pel mateix Fichte. En aquest exemple s'hi manifesta la necessitat d'establir fins a quin límit (*Grenze*) es pot transferir (*übertragen*) racionalitat. A l'exemple es parla de la diferenciació entre utilitzar un cavall i un servent. Fichte planteja una hipotètica conversa amb la filosofia kantiana. Es pregunta fins a quin punt es pot sotmetre un servent com es sotmet un cavall. La resposta que s'obté de la filosofia kantiana és segons Fichte "això ja ho saps tu prou bé"<sup>89</sup> i diu Fichte, que per molt correcta que sigui aquesta resposta, no és filosòfica<sup>90</sup>. La resposta filosòfica segueix la següent argumentació: "jo no em puc pensar com a jo sense pensar certes coses com completament sotmeses a mi. Amb elles m'hi estableixo en relació de causa, amb altres manifestacions en relació de reciprocitat"<sup>91</sup>. Aquesta reciprocitat és la marca necessària per pensar la intersubjectivitat en la consciència i sense ella (la reciprocitat) no hi ha la subjectivitat en concret, no es pot obtenir la "forma humana" (*menschliche Gestalt*). La necessitat d'aquest principi es troba formulat a continuació: "jo he de pensar aquesta forma en mi com invulnerable, però no ho puc fer, sense pensar-la com invulnerable en general; ambdós actes estan sintèticament units"<sup>92</sup>. És a dir, sense la disposició a priori en la consciència de la categoria de reciprocitat en relació a altres éssers racionals no es podria pensar la consciència en general ni la consciència pròpia concreta, per Fichte ambdós pensaments formen part del mateix i estan fonamentats per la reciprocitat. Aquesta reciprocitat és la que marca el límit, la diferència,

---

global de proporcionar una WL. La WL finalitzaria el 1804, en paraules de Lauth, amb "la relació del fenomen absolut a l'Absolut" (*L'interpersonalité chez Fichte*, Archive de Philosophie, n° 25, 1962 pàg. 327), però abans caldrà passar per la intersubjectivitat, la qual ja estaria prevista en la *Grundlage des gesamten der Wissenschaftslehre* de 1794.

88 Carta de Fichte a Reinhold del 29.8.1795 (GA, III/2, 386).

89 Íbid. (GA, III/2, 386).

90 almenys fins l'any 1795, en què Kant no ha desplegat una teoria del dret.

91 Carta de Fichte a Reinhold del 29.8.1795 (GA, III/2, 386). Cal fer notar que en aquest punt, l'esquema és el mateix que s'ha trobat a l'anterior apartat quan Fichte, a les *Lliçons*, exposava primer la necessitat de referència a coses exteriors per poder adonar-se que la consciència té la necessitat de ser consciència empírica tot i no esgotar-se en aquesta empiricitat.

92 Íbid. (GA, III/2, 386).

respecte la relació que s'estableix quan l'objecte es manifesta en la consciència com a no racional (exemple del cavall) o racional.

Una altra conseqüència important que emergeix de la reflexió sobre la categoria de reciprocitat i que forma part del mateix assumpte és que "no hi ha cap individu quan no se'n donen almenys dos"<sup>93</sup>. Per poder arribar a afirmar la individualitat (que hi hagi individu), tal com ho fa ara Fichte, abans cal haver pensat la forma humana en general. Per això, per Fichte esdevé una tasca central dur a terme la deducció completa dels principis apriorístics amb què construir la necessitat que hom té d'un altre amb igualtat de dret per tenir-se a si mateix amb plenitud de dret. Això significa demostrar quelcom que per Fichte és una evidència: que "les condicions de la individualitat s'anomenen drets"<sup>94</sup>. Per dur a terme tal demostració cal una teoria anterior que mostri la realitat en la consciència individual de la intersubjectivitat tractada *de iure*.

Aquesta darrera afirmació dels drets com a condició de la individualitat també es troba en una altra carta que Fichte envia a Jacobi<sup>95</sup> l'endemà després d'haver enviat la carta que s'ha comentat a Reinhold. En ella s'hi torna a llegir que les condicions de la individualitat s'anomenen drets. Quan hom es reconeix a si mateix com individu, diu Fichte que hom estableix aquesta esfera (*Sphäre*). Es tracta de l'esfera del dret. En aquesta carta, Fichte no expressa el caràcter sintètic d'aquesta proposició, però igualment es pot observar que aquí també ambdues accions són una i la mateixa. Hi torna a haver la menció a la categoria de reciprocitat com condició necessària per tal que tota consciència sigui consciència. Segons Fichte, cal deduir la condició de la possibilitat a la consciència d'aquesta categoria com a "*Wechselbegriffe*" (reciprocitat a través de conceptes). Aquesta reciprocitat segons conceptes es dona quan la relació no és de causa, com amb els objectes físics, sinó quan el comportament d'aquesta categoria estableix reciprocitat entre éssers racionals<sup>96</sup>.

Per tal de fonamentar correctament la "forma humana" cal deduir a priori la individualitat tenint presents les coordenades que abans es donaven. Aquesta "forma humana" té un nom més concret en la filosofia de Fichte: el jo absolut. A la carta a Jacobi, Fichte diu: "està clar que el meu jo absolut no és l'individu"<sup>97</sup>. És clar que no pot ser així, atès que l'individu ha de ser deduït de la "forma humana". Fichte ho expressa dient que "l'individu ha de ser deduït del jo absolut", i potser dit així es dona lloc a l'equívoc que històricament s'ha produït en la interpretació

---

93 Íbid. (GA, III/2, 387).

94 Íbid. (GA, III/2, 387).

95 Carta de Fichte a Jacobi de 30.8.1795 (GA, III/2, 391).

96 en aquest sentit, continuen operant com a vàlides, les particularitats de la vida en comunitat que ens trobàvem a la nota 44 d'aquest treball en relació a les *Lliçons* i seguint el comentari al respecte de Lauth.

97 Carta de Fichte a Jacobi de 30.8.1795. (GA, III/2, 392).

de la filosofia de Fichte, equivocació en la qual es confon individu concret (individu) amb l'entitat teòrica (el jo) que permet la concreció. A l'anterior apartat ja s'ha vist que es tracta de l'autoconsciència i la seva activitat. El jo absolut es fonamenta en l'activitat que acompanya la consciència i sense la qual deixa de ser consciència (perquè obviar aquesta auto-companyia és perdre la consciència, d'aquí que aquest jo sigui l'absolut, però no és un individu concret). Deducir l'individu del jo absolut significa que partint d'aquest últim és possible una resposta a la pregunta de com es pot en general reconèixer altres éssers amb els mateixos drets els uns amb els altres des de l'activitat conscient que pertany a cadascun d'ells.

Una interpretació errònia acompanyarà la filosofia de Fichte tan bon punt sorgida. No es tracta de cap jo particular<sup>98</sup>. També es pot tractar d'un tu<sup>99</sup>, perquè l'entitat de la qual es parteix és la consciència en general. Que això s'entengui serà una de les preocupacions de Fichte en successives redaccions de la *Wissenschaftslehre*.

La importància de dret i moral es deu a què "el jo només resulta íntegrament jo si l'altre és un jo en el ple sentit de la paraula, la qual cosa implica unes condicions necessàries per a la plena trobada i el reconeixement de tots dos com a jo —és a dir, no tota relació fàctica entre les consciències compleix els requisits estructurals que determinen una autèntica relació entre consciències—"<sup>100</sup> La formulació d'aquests "requisits estructurals" de tota la consciència necessaris per poder donar una definició plena de la intersubjectivitat es troben a la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*.

---

98 P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, Verlag C.H.Beck, München, 1991. En aquesta introducció a Fichte, Rohs menciona la dificultat de definir el jo absolut (pàg. 50). Per tal de trobar resposta (una resposta que satisfaci un text introductori) es refereix a la intersubjectivitat i diu que es podria considerar el jo absolut de Fichte com sobre-individual (*überindividuell*). Però potser es podria considerar més encertat dir que és interindividual (*interindividuell*).

99 per Philonko "l'absolut és aquest tu sense el qual el jo no és possible". Per tant, aquest jo absolut, més que no pas individualitat és intersubjectivitat i, per tant, "l'ésser finit [l'individu] no ha de voler comprendre directament l'infinit" sinó que abans cal passar per la "comunitat humana". A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, pàg.36.

100 S.Turró, *L'alteritat en Filosofia*, inclòs a *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions s.l. Barcelona, 2005, pàg. 22.

### 1.3. Intersubjectivitat a la *Nova Methodo*.

La *Doctrina de la Ciència Nova Methodo* [NM]<sup>101</sup>, de la qual Fichte només en va preparar dues introduccions i el primer capítol per a la seva publicació, ens ha arribat en forma de manuscrits dels alumnes del seminari en què Fichte la va desenvolupar. La temàtica és la mateixa que es troba en la *GWL*: les condicions de la possibilitat de tota consciència en general, o sigui, sense separar entre teòric i pràctic. En aquella obra es desenvolupaven tals condicions de la possibilitat de manera sintètica. Aquesta manera de presentar la reflexió reclamava del lector que tingués en compte que tot el que es presentava segons proposicions es pensés com real i efectiu en la consciència només al final de l'exposició i no prenent la primera proposició (el posar-se a si mateix del jo, o jo=jo com a mera identitat lògica) com la definitiva. La primera proposició, *aïllada*, no significa consciència per Fichte, tan sols es tracta d'un principi engegar l'activitat sintètica. Com és conegut, tal empresa no va ser massa reeixida en els lectors, tal com Fichte va poder observar en la recepció del text per part d'aquests. Per fer-la més accessible<sup>102</sup>, a la NM el procediment és diferent de l'adoptat a la *GWL*. En la NM es comença efectivament per l'acte sintètic mateix en què hom s'adona exclusivament de la seva identitat com a jo. A continuació es van desplegant analíticament les condicions que formen part d'aquest acte primer, les quals demostren que no es tracta d'una mera identitat lògica que el jo concordi amb si mateix. Aquí la part pràctica i la part teòrica estan juntes des de l'inici de la reflexió i a partir d'elles es van obtenint els elements constitutius de la consciència fins arribar al principi originari d'aquesta. Per tant, la forma de plantejar la qüestió per part de Fichte parteix d'un *factum* que hom pot experimentar immediatament.

Aquest *factum* és la capacitat que cadascú, cada individu, té de sintetitzar i aquesta capacitat, en el seu punt més elevat, es concentra per Fichte en adonar-se de la pròpia activitat quan la intuïció es dirigeix el sensible o vers un mateix. Per tant, és una capacitat, un acte, que tothom pot experimentar immediatament només prestant-hi atenció al fet de dirigir l'atenció vers quelcom. En aquest sentit, Fichte planteja la *Nova Methodo* com un experiment que ha d'actualitzar i validar aquell que segueix la reflexió. Això ocorria efectivament als seminaris de Fichte, tal com indica l'exemple que dona Erich Fuchs en la seva introducció al llibre de Fichte. Fuchs cita l'experiència d'un alumne de Fichte, Henrik Steffens. Segons aquest últim, el primer dia de classe

---

101 per aquest capítol utilitzaré les versions de la *Wissenschaftslehre Nova Methodo* conservades al manuscrit de Halle (GA, IV-2), el qual citaré com NM-H, i el text conservat del manuscrit de K.C.F.Krause (GA, IV-3), el qual citaré com NM-K.

102 i també perquè per Fichte les paraules utilitzades i la manera d'exposar no són l'important, sinó la comprensió i la vivència pròpia de l'activitat que en cada moment està proposant la *Doctrina de la Ciència* per part de l'assistent a les classes o del lector.



Fichte va dir als alumnes: “<<senyors meus [...] pensin vostès la paret>> –ho vaig veure, els oients pensaven efectivament la paret i semblava que tots se’n sortien- <<han pensat la paret?>> preguntava Fichte. <<Ara, senyors meus, pensin vostès allò que ha pensat la paret.>> Era curiós, com ara semblava produir-se manifestament una confusió i un conflicte”<sup>103</sup>. Per això, Fichte afirma del seu sistema que "per considerar la veritat del mateix, cadascú ha de reproduir les accions en si mateix i ha de produir les observacions en la seva consciència; és per consegüent, per pensadors independents"<sup>104</sup>. Aquesta capacitat de síntesi possibilita l'inici de la reflexió i és el primer que cal justificar o explicar. Després acompanya tota la *Nova Methodo* com a medi per mostrar allò que hi ha contingut a la capacitat de síntesi mateixa, inclòs aquell qui sintetitza. Als primers paràgrafs de la *Nova Methodo* es dóna compte de la capacitat de sintetitzar segons la manera particular com es produeix en la consciència i es justifica aquesta manera de sintetitzar. Aquesta justificació inclou la llibertat, la decisió de cadascú de fixar-se en el seu propi acte sintètic o no, davant el requeriment a fixar-s'hi. A continuació la resta de la reflexió desgrana allò que hi ha un contingut en aquesta manera de sintetitzar pròpia de la consciència, la qual fonamenta l'experiència de la consciència, teòrica i pràcticament i, tal com veurem, sense oblidar en la conclusió allò que l'ha possibilitat, és a dir, el requeriment a començar la reflexió lliurement.

Alguns aspectes que han aparegut en el comentari de les cartes, les quals són del mateix any que les *Lliçons* i la *GWL*, apareixen formulats en un punt central de la *NM*. En aquest sentit, hi ha una continuïtat de pensament. Tot i que a diferència de la *GWL*, a la *NM* Fichte decideix exposar la intersubjectivitat, això no vol dir que aquest tema sigui incompatible amb l'anàlisi de la consciència de la *GWL*. La importància d'aquest tema ja ha quedat patent a les *Lliçons* i a les cartes i, per altra banda, a la *NM* no s'ha de variar cap element en l'explicació de la consciència respecte la *GWL*, motiu pel qual es pot parlar de continuïtat entre aquests dos treballs. A la *GWL* Fichte roman en l'aspecte formal de la consciència, mentre que en la *NM* introdueix un primer aspecte material de la consciència. El moment d'introducció d'aquest aspecte representa l'entrada de la intersubjectivitat com a fonamentació de l'imperatiu categòric i com a fonamentació de la possibilitat d'experiència empírica alhora. Des de la perspectiva de Fichte, Kant només s'ha ocupat de l'aspecte material, el *factum* que s'ha esmentat abans, en la part teòrica de la seva filosofia, mentre que en la part moral només s'ha ocupat de l'aspecte formal. Fichte vol donar un fonament que defaci aquesta comunicació. La intersubjectivitat és el nexa entre la part material (la consciència com a quelcom) i la part formal (la consciència com a consciència) de la subjectivitat i, per tant, en l'exposició transcendental d'aquest tema s'hi troba la fonamentació completa del àmbit

---

103 J.G.Fichte, *Wissenschaftslehre Nova Methodo, Kollegnachschrift K.Chr.Fr.Krause, 1798/99*, Felix Meiner Verlag, 1994, Hamburg. Einleitung, pàg. XXI.

104 *NM-H* (GA, IV/2, 25).

teòric i moral, per això es troba en un punt força important de la NM.

### 1.3.1. Vers l'explicació de la síntesi.

S'ha vist a l'apartat 1.2.1.3 d'aquest treball que per Fichte és una condició de la possibilitat de la consciència que aquesta consciència posi una altra consciència. Allí es mostrava que l'imperatiu categòric, encara que estigui ben formulat resta abandonat a la facticitat si no s'ha aclarit anteriorment com s'estableix una relació amb una altra consciència. Per Fichte, en la formulació de l'imperatiu categòric, Kant està pressuposant que ambdues consciències són racionals però no formula la necessitat que tenen ambdues consciències que l'altra sigui racional. Seguint la correspondència de l'autor, a l'apartat 1.2.2 d'aquest treball s'ha desenvolupat el primer esbós d'aquesta problemàtica, la qual preocupava Fichte ja el 1795, que és l'any d'aparició de les *Lliçons* i l'any d'aparició de la *GWL*. Alhora, de les dues cartes se'n pot extreure que Fichte té la certesa que davant de la consciència cal que aparegui una altra consciència com a condició de la possibilitat de tota consciència en la seva unitat última: és llavors quan es podria parlar de jo, diferent d'un altre que també és un jo. Aquesta unitat última és la que, per exemple, dóna la noció d'un individu a què poder adreçar-se.

Poder adreçar-se a algú implica un acte sintètic que Fichte identifica amb poder ser algú. També el seu contrari, poder ser interpel·lat significa una activitat d'aquell qui atén. Ambdós actes són per Fichte un i el mateix: identitat en la diferència entre “dirigir-se a” i “ser interpel·lat per”. Aquesta identitat no és una identitat analítica<sup>105</sup>, sinó que és la possibilitat d'identificar a cadascú en la seva activitat lliure (fins i tot aquell que es proposa com a tasca no ser identificat participa d'aquesta activitat lliure per algú). Aquesta identitat és producte d'una activitat sintètica que valida tant la igualtat com la diferència.

A la NM Fichte defineix així l'activitat sintètica: “la síntesi té lloc quan sortim de les nostres representacions i connectem quelcom a elles, demostrant que no és possible l'un sense l'altre”<sup>106</sup>. Per tant, és necessari connectar coses, quelcom, a les representacions per tal que hi pugui haver representacions i és necessari que hi hagi representacions de les coses per tal que hi pugui

---

105 la identitat analítica és aquella a través de la qual s'exposen al primer i segon principi de la *GWL*. Aquests dos principis pressuposen tota la veritat en el Jo (la realitat) o en les coses (la negació del Jo). Ara bé, aquests dos principis per si sols són una il·lusió i no permeten explicar la consciència comuna, motiu pel qual s'han de sintetitzar. En aquest apartat es mostra el procediment sintètic per tot seguit analitzar-lo, tal com fa Fichte a la NM. També, igual que fa Fichte, es desplega aquí la via ascendent en la deducció de la consciència, i.e. la que va des de la intuïció intel·lectual (la unitat concreta de la consciència) fins el principi originari últim de fonamentació d'aquesta consciència.

106 NM-H (GA, IV/2, 18).

haver coses. Sense un o altre no hi ha res, estan sintèticament units.

Sobre aquesta necessitat Fichte planteja un dubte. “Quin és el fonament d’allò que apareix a la consciència amb el sentiment de necessitat?”<sup>107</sup>. De la consciència no se’n pot dubtar. Dubtar-ne mateix ja és un acte conscient. De les representacions tampoc se’n pot dubtar, car aquestes no deixen de ser “determinacions i estats”<sup>108</sup> de la consciència: només cal ser conscient d’una representació per tal que sigui vertader que hi ha representacions. La complicació arriba amb les representacions i la seva vinculació amb les coses: “n’hi ha algunes acompanyades pel sentiment de necessitat i altres produïdes arbitràriament”<sup>109</sup>, és a dir, en unes representacions hom veu la necessitat de les coses, però en d’altres passa tot el contrari, en elles la consciència s’adona que es lliure, que actua segons les seves decisions i no en base a una imposició exterior. Això és un “factum”<sup>110</sup>, del qual “ningú en dubta”<sup>111</sup>. Aquest *factum* permet a Fichte preguntar pel seu fonament, perquè “hom busca només el fonament de les coses arbitràries”<sup>112</sup> ja que “no tindria sentit preguntar-se pel fonament d’una cosa, que no veiés com arbitrària”<sup>113</sup>. Per tant, la pregunta interessant és la que remet a la llibertat. Ens servirà per trobar-hi, encara que pugui semblar contradictori, la necessitat implicada en aquest ser lliure de la consciència. Contestar a aquesta pregunta permetrà anar desplegant el poder ser quelcom determinat de la consciència, el qual es troba en el seu sentiment de necessitat. Aquesta necessitat és la llibertat en la filosofia de Fichte, ja que serà la consciència, la que descobrint la seva necessitat, pot establir allò que ella és: pot dir “jo sóc aquestes necessitats i no unes altres”, també pot dir “si així entenc la llibertat és perquè jo necessito això”.

Aquest ésser segons el sentiment d’arbitrarietat i el de necessitat descobreix una activitat sintètica que acaba sobreposant-se a l’ésser. És l’activitat d’un ésser lliure que no nega l’ésser, però que estableix la relació amb l’ésser des de la constitució del jo<sup>114</sup>. Ara bé, no cal témer

---

107 Íbid. (GA, IV/2, 18).

108 Íbid. (GA, IV/2, 18).

109 Íbid. (GA, IV/2, 18). En aquest fragment, arbitràriament és traducció de “willkürlich”. Aquesta expressió té en Fichte el sentit de dependència de l’arbitri o resolució de cadascú i no tan sols el significat d’atzar o casualitat. Aquesta interpretació es veu corroborada a la *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, on en lloc de contraposar les representacions acompanyades pel sentiment de necessitat i sentiment d’arbitrarietat, Fichte contraposa les representacions acompanyades pel sentiment de necessitat enfront les que van acompanyades pel de llibertat (veure op. Cit. GA, I/4, 186-187).

110 NM-K (GA, IV/3, 18)

111 Íbid. (GA, IV/3, pàg. 18).

112 Íbid. (GA, IV/3, pàg. 19).

113 Íbid. (GA, IV/3, pàg. 19).

114 aquesta explicació del sentiment de necessitat i arbitrarietat ha seguit el model que desenvolupa Fichte en referència a la dialèctica de sistemes entre idealisme i dogmatisme. Aquest és un tema força extens, sobretot a la GWL, motiu pel qual no pot ser completament desenvolupat en aquest treball. Tal dialèctica es pot trobar al llarg de tota la GWL, a *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* I, EE (GA, I/4, 187-207) i a la *Doctrina de la Ciència Nova Methodo*, NM-H, (GA, IV/2, 20-27), en aquesta última Fichte s’explica en els mateixos paràmetres de sentiments que s’han

un oblit total de l'ésser, tal com es mostra a la *Segona Introducció a la Doctrina de la Ciència*, on Fichte proporciona un altre punt de vista de l'assumpte. Fichte es planteja allí la possibilitat que aquest pensar segons la necessitat continguda en l'activitat del jo derivi en invenció més enllà de l'ésser i respon: "aquesta activitat és objectiva segons la seva natura. Jo sóc per mi, això és *factum* [*dies ist factum*]"<sup>115</sup>. És llavors indiferent com siguin les coses i jo he de fer allò necessari per mi? No, en tot moment es conserva la necessitat que hi hagi coses exteriors i alteritat, és una necessitat de la síntesi mateixa. Ja d'entrada, no hi ha consciència si no hi ha coses exteriors perquè no hi hauria possibilitat de síntesi. Cal veure com es relaciona una consciència lliure amb l'exterioritat segons la pròpia activitat sintètica o sentiment de necessitat; en aquest sentit entén Fichte que la seva filosofia és transcendental.

### 1.3.2. Activitat i repòs.

S'ha vist que la unitat sintètica parteix d'una operació realitzada pel jo segons el sentiment de necessitat, és a dir, partint de la realitat del jo<sup>116</sup>. Fichte ho expressa així: "l'idealista diu: pensa't i fixa't en com et penses, trobaràs una activitat que retorna, l'idealista posa com a fonament quelcom que sorgeix efectivament en la consciència"<sup>117</sup>. Però l'assumpte va més enllà, sense aquella operació, sense aquesta "activitat que retorna" no es pot tenir coneixement de la pròpia necessitat. A l'apartat anterior s'ha dit que hi ha el sentiment de necessitat i el d'arbitrarietat, ara es dona un pas més: la pròpia activitat del jo constitueix aquests sentiments. Aquest sentit unitari del jo vol dir que el jo és:

1) estar acordat amb un mateix. És la realitat: la no-contradicció del concepte. La pregunta que Fichte fa a continuació és: "com es du a terme el concepte de jo?"<sup>118</sup>. El jo en la seva totalitat és el que sorgeix com objectiu a definir tant bon punt hom es fixa en l'activitat que hi ha al sentiment de necessitat. En aquesta activitat hi sorgeix implicada una idea de jo com a pressuposició d'un cognoscible que actua.

---

utilitzat aquí per introduir l'assumpte de la síntesi.

115 ZE (GA, I/IV, 214).

116 NM-H (GA, IV/2, 26), en aquesta pàgina Fichte explica el sentit de "realitat efectiva". La "realitat efectiva" no és un ésser en l'experiència perquè el fonament no és allò fonamentat mateix, "el filòsof pot i ha d'eleva la seva consciència per sobre de tota experiència [...] i mitjançant això el filòsof estén la seva consciència fins on el pensar pot portar-lo", és a dir, fins al moment que cal fonamentar quelcom exterior al pensar. L'actuar mateix de la consciència en la reflexió donarà el sentit a l'experiència però no a la inversa. Per això Fichte afirma que quan es fa filosofia, hom pot i ha d'eleva-se per sobre de l'experiència. Dit de pas, així és com Fichte guanya un àmbit per la filosofia, en el sentit de filosofia idealista.

117 NM-K (GA, IV/3, 21).

118 NM-H (GA, IV/2, 31).

Fichte es refereix a aquest cognoscible en termes d'activitat i repòs. El repòs és la idea, el tot, la diversitat. Al cas de la NM, l'objecte o realitat que es cerca definir és el mateix que es pressuposa en l'activitat. Aquest repòs també se'l pot entendre com l'esfera que s'estableix quan s'actua (la qual s'ha mencionat abans al comentari de les cartes) o, segons l'expressió de Fichte, com el determinable. La idea és fixar quelcom, establir un concepte. Però com es coneix el repòs? com es fixa quelcom? com s'estableix el concepte de jo? Fichte respon que tan sols a través de l'activitat, del sortir del repòs, això és l'efectivitat.

2) l'efectivitat (*Wirklichkeit*) en la diversitat (en la idealitat) s'esdevé quan la consciència actua i troba una contraposició de la qual en van emergint els conceptes que el jo s'ha d'atribuir per establir la seva esfera: "som capaços d'obtenir una intuïció, una consciència de la nostra activitat mitjançant l'abandonament del repòs i el trànsit a un estat oposat. Només per mitjà d'aquest estat oposat se'ns fa evident què sigui un actuar (el qual no podem pròpiament definir)"<sup>119</sup>. Per tant, vers un determinable (la idea), cal actuar, i anar recorrent les parts per determinar-se. L'efectivitat és un anar essent determinat mitjançant l'actuar vers un determinable<sup>120</sup>.

Per tant, per explicar els sentiments de la necessitat i llibertat, i.e. la síntesi, Fichte afirma que cal pensar alhora com activitat i com no-activitat. Això sembla contradictori. En canvi, per Fichte, fer-ho fa patent la llibertat del jo. Es tracta de realitzar un acte lliure i propi d'un ésser finit i contingent: es pot realitzar o no. Aquest acte és posar el jo com objecte i observar l'activitat realitzada quan es posa el jo com a objecte. En aquest acte hi ha síntesi, perquè a partir d'ell activitat i repòs depenen sintèticament de l'activitat que s'efectuï i del concepte de jo que en vagi sorgint. A la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* Fichte explica que aquest actuar "és el concepte de jo i el concepte de jo és aquest actuar"<sup>121</sup> i aquesta frase queda aclarida més endavant quan Fichte afirma que a la consciència "no hi ha res per ella [per la consciència], que no estigui a la consciència, tota la resta es troba en la consciència però condicionat per aquest acte, per la qual cosa des d'aquesta perspectiva no pot tornar a estar condicionat [aquest acte]"<sup>122</sup>. Aquesta doble percepció del jo és la que fonamenta les sèries ideal (els conceptes amb què es dóna compte del jo) i real (la llibertat o activitat pràctica inclosa ja d'entrada en el coneixement, la qual per Fichte no pot estar condicionada). Es respecta així el fet que només es coneix l'activitat pel repòs i el repòs per

---

119 Íbid. (GA, IV/2, 31).

120 com comenta Radrizzani "per raó de la discursivitat del pensament finit humà, és necessari oposar al determinat un determinable per obtenir el concepte de jo, d'oposar a l'activitat determinada consistent a posar el jo una activitat en repòs, encara oberta a totes les accions possibles" I.Radrizzani, *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, Librairie Philosophique J.Vrin.Paris, 1990, pàg.92

121 ZE (GA, I/4, 214).

122 Íbid. (GA, I-4, 216).

l'activitat (a diferència del món físic, en què sempre hi ha una causa i una causa de la causa, etc. alhora d'explicar moviment i repòs), és a dir, es marca d'entrada la manera com coneix un ésser lliure perquè es comença per un acte que no necessita remetre a una causa anterior per ser possible.

Aquest acte és la *Tathandlung*<sup>123</sup>, la qual no és un mer fet sinó una acció, perquè es comença per la llibertat de fer-ho o no. Per tant, de la *Tathandlung* se'n deriven accions i no fets. Les accions que sorgeixen són les accions necessàries per tal de poder explicar la consciència. El jo obté així un concepte des de si mateix.

Fichte anomena intuïció intel·lectual a aquest intuir el jo i la seva activitat efectiva. Aquest actuar, com s'ha vist més amunt, no es pot definir però es pot intuir al mateix temps que s'actua: "arribem a l'intuir intern del repòs i al mateix temps de la seva activitat -com actuat [*gehandelt*] i actuant [*handelnd*]-, ambdós coincideixen en un"<sup>124</sup>. El resultat és que la intuïció intel·lectual és, com actuar i actuant, un tornar sobre si mateix, tal com Fichte expressa en nombroses ocasions.

Des d'aquesta òptica, el concepte de jo sorgirà actuant i tornant l'acció en forma d'experiència. Ara bé, per poder començar a actuar cal pressuposar el jo (qui vulgui pot decidir-se o no a iniciar el camí d'experiència a què convida la *Tathandlung*) en repòs, com idea, per poder iniciar l'activitat, només així es conserva la unitat de la consciència des dels primers passos de la reflexió.

Aquest serà el fonament de tota la reflexió. És un fonament subjectiu i objectiu perquè els resultats que s'obtinguin d'allò que es derivi de l'actuar és l'actuant mateix, seran producte de l'acció i el tornar sobre si mateix: l'objecte que es vagi descobrint i el subjecte que descobreix són un i el mateix. Una descripció més detallada d'aquesta activitat de la consciència i el seu desdoblament en real i ideal és la següent:

*"la distinció entre l'activitat real i l'activitat ideal consisteix en què la última és un objecte fix -un intuir forçat, un perdre's o desaparèixer en l'objecte, una consciència immediata- un repòs. L'activitat ideal està en l'agilitat, és un transit a l'actuar; i conté en si mateixa el fonament del seu ésser així determinat. Per consegüent, no és fixada, sinó autodeterminant. No hi ha cap activitat real (com activitat del jo) sense ideal; ja que sense aquesta no li és possible el posar-se a*

---

123 "la *Tathandlung* té lloc precisament quan deixo d'actuar internament al meu jo i l'observo", NM-H (GA, IV/2, 29).

124 Íbid. (GA, IV/2, 31).

*si mateix del jo, i aquest posar-se a si mateix és precisament el jo -per tant, sense ella el jo tampoc seria. Així és a la inversa: cap activitat ideal del jo sense real. Mitjançant la real el jo esdevé alhora el seu objecte, per consegüent, no hi hauria activitat del jo com objecte sense activitat real. L'activitat ideal és el producte de la capacitat pràctica."*<sup>125</sup>

Aquest paràgraf reflecteix tot allò que s'ha estat explicant i fa avançar en l'exposició. El fonament és el jo. Aquest jo però, no és real com idea, és real com autointuïció quan s'actua. Això no vol dir, que es pugui afirmar el jo sense objecte, sense repòs, perquè si fos així no es parlaria de quelcom concret. Però, per altra banda, encara que pressuposat per l'activitat real mateixa, el jo cal demostrar-lo, trobar el seu concepte en tant que es tracta d'objecte. Aquest objecte es va demostrant a mesura que s'actua, i.e. a mesura que es reflexiona<sup>126</sup>.

Ja s'ha dit que el concepte de jo (ideal) és el repòs, el concepte fixat. Si la deducció no avancés, el jo ideal no es podria manifestar mai perquè és repòs. Si no hi ha activitat, no hi ha res a observar. Aquesta dificultat s'ha salvat perquè ja d'entrada el jo és conscient del seu repòs perquè actua (no perquè l'ésser ideal és). Fichte parla d'activitat ideal, la qual és alhora repòs. Hi ha activitat i repòs alhora, fenomen que tal com s'ha dit és allò que per Fichte és la llibertat.

Observant més aquesta particularitat, es pot donar un pas endavant. A través d'ell, hom se n'adona que l'única manera de tenir activitat i repòs alhora en un mateix àmbit, en aquest cas en l'estudi de la consciència en general, és proposar-se un fi, sense aquest no hi ha activitat real. La noció de fi és bàsica, ja que d'aquesta manera, el repòs, l'ideal, passa a promoure l'activitat en el sentit de condició. Com que s'està estudiant l'activitat que genera la consciència, a la primera part de la NM, s'aniran deduint les condicions que es requereixin per tal de justificar la realitat (*Realität*) de la consciència. Intentar esbrinar quina és aquesta realitat és el fi que la natura de la reflexió reclama proposar-se, i.e. preguntar-se què és aquesta activitat que retorna i quin és el subjecte d'aquest actuar.

---

125 NM-H (GA, IV/2, 44-45).

126 el significat del terme reflexió al llarg de l'obra de Fichte es troba definit a l'article d'Isabelle Thomas-Fogiel, *Science de la science et reflexivité dans la WL de 1813, a Fichte, la philosophie de la maturité*, Librairie Philosophique J.Vrin. 2003. En aquest text, l'autora demostra que la reflexivitat és un tema que es va repetint en les diverses exposicions de la WL, motiu pel qual els dona autèntica unitat, i que en totes aquestes exposicions té un sentit ben marcat. A diferència del que passa comunament, la reflexió per Fichte no és un tornar sobre (un "retour sur" com diu l'autora) un tema conegut, com un saber "que objectiva allò que cal pensar i que per això mateix oblida el procés de producció" (Op.cit. pàg. 83) sinó que el mateix procés de producció i la unitat originada en aquest procés han de portar la reflexió a una conclusió, a un resultat nou, que no estigues ja d'avantmà reconegut en l'objecte.

Per explicar això, es pot recuperar una expressió de l'apartat anterior. Fichte parlava d'establir una esfera. L'establir una esfera es pot observar plenament en la intuïció intel·lectual. Quan hom es concentra en l'activitat que hom du a terme al fixar l'atenció en quelcom, hom estableix la necessitat de trobar un subjecte a aquesta activitat, i.e. d'establir l'esfera a què aquest acte pertany. Per altra banda, actuar és un acte limitat, això per Fichte vol dir que l'ideal s'ha de limitar necessàriament, que hi ha d'haver un àmbit determinat al qual l'acció pertany. Tota acció conté una esfera ideal i tot ideal ha de tenir la seva sèrie d'actes concrets que el conformen. Per tant, es pot observar com es genera l'esfera i es pot demostrar, a mesura que es pot explicar el perquè de cada acció, perquè l'esfera ha d'existir. Tot això però, depèn d'una condició que s'ha mostrat fonamental per la possibilitat de la consciència i en la qual cal insistir: posar-se fins, per això Fichte afirma al final del paràgraf citat anteriorment que l'activitat ideal és producte de la capacitat pràctica, perquè a mesura que hom actua i es proposa fins, va veient l'adequació o no, la suficiència o insuficiència, dels conceptes que sorgeixen.

### 1.3.3. La voluntat.

Entre els paràgrafs que es comenten a continuació i els paràgrafs anteriors s'hi troba la deducció de molts elements bàsics a l'hora de definir la consciència. Per tal d'atendre al tema del present treball cal deixar pressuposats molts d'aquests elements (moltes de les condicions per tal que hi hagi consciència) generats en el transcurs de la deducció. Per demostrar la centralitat de la intersubjectivitat n'hi ha prou amb entendre la dinàmica i els conceptes fonamentals que apareixen en la *Nova Methodo*. Per tot això, de moment val la prova a què s'ha arribat que demostra que l'activitat ideal requereix de la real i a la inversa. A continuació, per encarar el tema de la intersubjectivitat, cal veure com explica Fichte el voler seguint el procedir indicat.

L'exposició de la *Nova Methodo*, doncs, parteix d'aquesta activitat que dóna compte de com pensa Fichte l'activitat i el repòs en la consciència quan hom es proposa un fi, la qual cosa equival a dir quan hom té d'entrada en compte la capacitat pràctica. D'aquesta manera, proposant-se un fi, Fichte endega la fonamentació tan teòrica com pràctica de la consciència. Per aquest motiu, quan s'arriba als passatges centrals de la NM cal passar a explicar la posició que ocupa el voler, ja que el voler és la base sobre la que es sosté la capacitat de posar-se fins.

Per Fichte, la voluntat és "quelcom originari, allò més primari i immediat (*das aller erste und unmittelbarste*)"<sup>127</sup>. Fichte escriu que "el voler no pot ser deduït, sinó tan sols ser

---

127 NM-H (GA, IV/2, 113).



demostrat (*nachgewiesen werden*) en la intuïció"<sup>128</sup> i per això convida a reflexionar sobre el voler. Per reflexionar-hi cal fixar-se en el moment en què hom pren una decisió. En aquest moment s'hi troben la deliberació i la decisió. La deliberació és el moment ideal. En la deliberació encara és possible el contrari d'allò que es decideixi, és el moment de la diversitat, del determinable. Un cop presa una decisió, explica Fichte que "allò volgut és exigít com quelcom efectiu"<sup>129</sup>, en fer-ho, el nostre voler pressuposa que hi ha un món sensible i que el voler té causalitat al món sensible. Per tal que l'efectivitat ho sigui, escriu Fichte que cal trobar quelcom nou, produir-ho. Per Fichte la única manera possible de pensar la decisió és pensant que la decisió comporta quelcom nou, sinó no és una decisió. La decisió ha d'intervenir necessàriament al món, si no es roman en la deliberació. Per tant, si no es produeix aquest trànsit del determinable al determinat (de la deliberació a la decisió) el jo no es troba a si mateix en la seva concreció<sup>130</sup>.

Com es veu, per Fichte el jo no és només unificador dels fenòmens sinó també productor. Productor no vol dir creador, vol dir que el jo és determinant, no perquè creï les coses, sinó perquè, en tot cas, crea la relació amb les coses (en aquest sentit es manté dins l'àmbit transcendent). Per Fichte, la decisió és trobar-se el jo a si mateix a través de l'autolimitació realitzada de la voluntat i només mitjançant aquesta acció es troben els fenòmens. Només si es comença per la decisió es dona el fenomen. En aquest sentit, el jo és el determinant com a capacitat d'endegar el procés cognoscitiu.

La noció de determinant és força important. Fins ara s'han trobat les nocions d'activitat i repòs. Aquestes corresponen a determinat i determinable, a activitat real i ideal. A través del concepte de força, força que cal produir per tal que la decisió sigui concreta i per tal que tingui causalitat, la reflexió arriba al concepte de jo com a determinant<sup>131</sup>: "el jo sempre és el determinant al transitar, és allò pel que s'explica el trànsit del determinable al determinat, perquè després de B s'escull C, donat que existeixen més punts possibles? el fonament de tot això es el jo com allò determinant"<sup>132</sup>. Per això, el jo roman un, en tant que voler a les diferents eleccions, no hi ha un jo a cada elecció. Encara més, de la unitat del voler en resulta possibilitat d'explicació de la diversitat

---

128 NM-H (GA, IV/2, 113).

129 Íbid. (GA, IV/2, 114).

130 Aquesta és l'explicació que dona Fichte de com i perquè hom vol. En aquest punt, Fichte contraposa aquesta explicació a allò que ell anomena els noümens kantians Fichte utilitza l'expressió noümens, "tals noümens són conceptes purs, i la capacitat per ells raó pura. D'aquí la *Critica de la Raó Pura*" NM-H (GA, IV/2, 116), per referir-se a una diversitat inconnexa, ja que Kant afirmaria que cal posar quelcom per sota de l'experiència (una raó pura) i alhora que no hi ha cap pont entre aquesta experiència i la raó pura. Per Fichte ambdós mons estan en reciprocitat però el determinant és el jo i com a determinant ha d'actuar al món sensible.

131 d'aquest determinant i de la seva unitat en els diversos sentiments se'n dedueix el temps, NM-H (GA, IV/2, 119-126), deducció que no es pot desenvolupar aquí per motius expositius.

132 NM-H (GA, IV/2, 120).

d'eleccions i d'experiències i, com a lliure, el jo és determinant.

Ara bé, encara que el jo sigui el determinant, Fichte assenyala que en el punt on ens trobem se'ns ha anat generant un conflicte: es crea una relació de dependència. I no es pot abandonar la llibertat amb què ha començat l'anàlisi. Aquesta relació de dependència l'explica Fichte així:

*"per mitjà del nostre actuar i de la consciència del nostre actuar és possible aquest coneixement del nostre objecte [es refereix al jo], ja que només mitjançant això és possible un coneixement efectiu des del que sorgeix i es segueix per primer cop la representació d'un objecte. Al paràgraf anterior s'ha derivat la possibilitat d'un sentiment complet com a conseqüència d'una aplicació successiva de la meua força i d'una referència al meu voler. Des del sentiment sorgeix ara la consciència del meu actuar."<sup>133</sup>.*

Per tant, quan hom actua, hom pot veure el fi de la seva actuació i obté un sentiment. Aquest sentiment és per Fichte la consciència i coneixement concret, limitat, del propi actuar. I, a la inversa, del sentiment que es tingui hom obté la consciència de perquè actua. Ja s'ha apuntat abans que per poder escollir era necessària una diversitat d'on poder escollir. Aquesta diversitat és el sentiment. El sentiment és allò determinable, limitació. D'aquí que l'actuar opera sobre els diversos sentiments i viceversa, els diversos sentiments determinen l'actuar. Com diu Fichte, el sentiment és el "coneixement de l'objecte efectiu"<sup>134</sup>, per dos motius, perquè amb el sentiment arriba la percepció d'una limitació, de la qual cal concloure'n l'existència d'un objecte exterior, i perquè un sentiment ho és només si hi ha altres sentiments respecte dels quals es distingeix aquell que es té. Aquest procedir, el qual és, en el seu sentit més ampli, cognoscitiu, és el mateix amb què s'obté coneixement empíric dels objectes. Per això, Fichte afegeix que en lloc de coneixement objectiu hom pot escriure sentiment<sup>135</sup>. Llavors, quan hom actua té un sentiment i obté coneixement. A aquest actuar se l'ha anomenat el determinant, el decidir i com a tal, ha de tenir un concepte de fi, quelcom pel qual actua. El concepte de fi és "considerat aquí com condició de la possibilitat de l'actuar"<sup>136</sup>, però no s'ha donat un concepte de fi.

El problema de dependència que s'enunciava sorgeix aquí: mentre no es doni un concepte de fi, sentiment i actuar depenen l'un de l'altre i es troben en relació de dependència.

---

133 Íbid. (GA, IV/2, 128).

134 Íbid. (GA, IV/2, 129).

135 es podria afegir: cap coneixement sense sentiment, cap sentiment sense coneixement.

136 NM-H (GA, IV/2, 129).

Mentre hom no tingui un concepte de fi, hom actua perquè té un sentiment i té un sentiment perquè actua. Per aquest motiu, Fichte realitza el següent desplaçament: el determinant passa a ser allò determinat. Això significa que l'actuar determinant passa a ser determinat mentre depengui del sentiment sense tenir un fi. Que el jo sigui el determinant és bàsic, si no no es pot donar compte de la pròpia activitat de la consciència, inclosa la llibertat. A més, tampoc es compleix que la darrera condició per conèixer què és la intuïció intel·lectual, el retornar de la pròpia activitat, sinó que ara la darrera condició per saber que es té coneixement és el sentiment. El jo no podrà ser determinant mentre no es tingui un concepte originari pel jo en general. Més aviat es cauria en una mena de sentimentalisme: el sentiment justificaria tota acció i tota acció estaria determinada pel sentiment. Que les accions estiguin determinades no explica una consciència lliure. El sentiment és central en la filosofia de Fichte, fins al punt de ser la base del coneixement, però no és l'últim fonament per explicar una consciència lliure.

Un concepte determinat pel jo és, per tant, allò que manca. Aquest determinat serà el concepte de fi que s'atribueixi a la consciència. No ha aparegut un concepte de fi, i mentre no aparegui, el determinant restarà com determinat per cada sentiment. Per acabar de caracteritzar la situació en que ens trobem també es pot afirmar que es cau en l'absoluta indeterminació, es cau en una mena de fatalisme: "la llibertat és precisament el transitar del determinable al determinat, però cal conèixer el determinat, cal tenir un concepte de fi"<sup>137</sup>. Fichte cerca aquest determinat en la consciència ja que és la condició transcendental de tota consciència que explica llibertat i coneixement alhora.

#### 1.3.4. El voler real.

Ara per ara, doncs, sentiment i actuar (determinable i determinat) depenen l'un de l'altre. "Sentiment és limitació i l'actuar és llibertat", com al principi del present anàlisi, hom podia o no actuar. Actuar és llibertat i d'aquí en van sorgint els diferents sentiments, els quals són la limitació d'aquest actuar. Per tant, sentiment i actuar és el mateix que limitació i llibertat, i.e. no hi ha limitació sense llibertat i no hi ha llibertat sense limitació. Cal un concepte que permeti sintetitzar-los per sortir del cercle de dependència en què s'ha caigut. Fichte s'ho mira des de les dues òptiques per veure què hi ha pressuposat en cada proposició:

- "una llibertat (*actuar*)[...] no és possible sense limitació (*sense sentiment*)"<sup>138</sup>. Aquí, la

---

137 NM-H (GA, IV/2, 129).

138 NM-H (GA, IV/2, 130).

condició és que hi hagi limitació. O sigui, que en aquesta proposició, la direcció va del determinat al determinable, de la limitació a la llibertat. Des d'aquesta perspectiva no s'explica la llibertat. Segons aquest model s'establiria un concepte de fi que seria contradictori amb un concepte d'ésser lliure perquè en el fons la proposició indica que la limitació dóna la llibertat. L'actuar (llibertat) no pot consistir en què s'hagi de tenir un o altre sentiment (limitació). Tot i això, aquesta proposició serveix per deduir un element que serà força important: el cos<sup>139</sup>.

- "no és possible una limitació sense llibertat"<sup>140</sup>. Aquí la condició és que hi hagi llibertat. O sigui, la direcció va del determinable al determinat, de la llibertat a la limitació. Fichte diu que aquí hem de trobar un concepte nou perquè aquesta proposició no es correspon a allò que fins ara s'ha entès com a llibertat. Fins ara la llibertat, com actuar, queda sempre dins "de la forma de la intuïció i mitjançant això la llibertat és sensible"<sup>141</sup>, aquest factor és el que a cada intent va reduint l'actuar lliure al sentiment. Es tracta, per tant, de "pensar la llibertat amb anterioritat a tota intuïció"<sup>142</sup>. La llibertat en la seva puresa. Per tal que la llibertat existeixi en la seva puresa cal pensar el voler com a iniciador d'una sèrie, com a donador d'una direcció, d'una limitació, sense estar afectat per aquesta limitació. Pensar aquest voler és pensar la consciència en general, abans de tota intuïció. Per fer això, s'ha de posar un element, el qual es pugui limitar a si mateix i alhora no pugui ser cap altre que aquest element. Un element que sigui la limitació i, alhora, que sigui la capacitat de començar absolutament: que sigui lliure. Al cap i a la fi, cal pensar un voler determinat, però que no depengui de cap determinació.

Allò que pren rellevància aquí és el pensar, en lloc de l'intuir. S'ha començat per una intuïció, la intuïció intel·lectual, condicionada en l'existir per aquell acte en què és convidada a fixar-se en l'actuar. Des d'aquell condicionat s'ha anat ascendint fins a la condició última, la qual inclouria la possibilitat d'intuir mateix, això ja no es pot intuir, cal pensar-ho. L'element que s'intenta descobrir relliga la relació entre el pensar i la intuïció intel·lectual. Això significa donar un pas més enllà i preguntar-se quin resultat s'obté al final de la decisió de fixar-se en la pròpia intuïció. Aquí, amb el pensar, es descobreix que no hi ha motiu per haver-se decidit a analitzar la intuïció intel·lectual i que, per tant, el mateix fixar l'atenció en l'intuir-se a si mateix significa començar absolutament. Es tracta de l'interrogant sobre la totalitat del procedir seguit, és a dir, no és qüestionada per allò que hi ha en la intuïció intel·lectual, sinó que, donada l'originarietat de la

---

139 Íbid. (GA, IV/2, 131), "la suma de la determinabilitat bé podria ser el nostre cos", aquesta suma és la determinabilitat dels sentiments concentrada en un sistema de la sensibilitat, sistema pel qual es fa necessari estar en possessió d'un cos.

140 NM-H (GA, IV/2, 131).

141 Íbid. (GA, IV/2, 131).

142 Íbid. (GA, IV/2, 131).

llibertat en ella, hom es pot qüestionar la intuïció intel·lectual com a tal, pensar sobre la totalitat del recorregut realitzat.

Fichte dóna entrada així a la necessitat de posar en qüestió la intuïció intel·lectual mitjançant el pensament: “què és ara la intuïció intel·lectual mateixa i com sorgeix? Sorgir és un concepte temporal, sensible, però la intuïció intel·lectual no és sensible, sinó que ja és; i d’ella només se’n pot parlar en contraposició al sensible. La intuïció intel·lectual no ve immediatament abans de res, sinó que ve pensada en cada acte de pensament (*Denkacte*), ella és el més elevat a l’èsser finit”<sup>143</sup>. Això significa que “aquesta determinació tindria que manifestar-se com exigència categòrica, com deure absolut determinat”<sup>144</sup>. D’aquí, Fichte en dedueix la necessitat del deure, d’un haver-de, com a últim fonament per explicar la consciència en general (el mateix resultat que a la GWL). No és un haver-de determinat, “és la voluntat pura que no arriba a ser sinó que ja és, separada de totes les condicions de l’intuir”<sup>145</sup>. Quan Fichte afirma que aquesta voluntat pura “ja és” vol dir que l’última condició per tal que hi hagi consciència és l’haver-de que opera prèviament a qualsevol acte de consciència i que si aquesta no estigués operant “ja”, hom cauria al cercle que s’està intentant defugir si es vol explicar satisfactòriament la consciència: el cercle acció-sentiment. La primera acció realitzada provocaria inevitablement un primer sentiment i a la inversa, del primer sentiment en sorgiria inevitablement una acció i no es podria sortir d’aquí. Sense l’haver-de es cau al cercle acció-sentiment com el cercle en què es cau en una addicció o quan dos contrincants s’ataquen argumentant que es defenen de l’altre. L’haver-de és la condició de la possibilitat de la totalitat de la consciència per situar-se més enllà de la facticitat i ser lliure. En aquest sentit, la determinació que proporciona el deure és que hom ha de determinar-se a si mateix, o com diu Fichte “em manifesto a mi mateix com determinat a manifestar-me així o aixà”<sup>146</sup>. D’aquesta manera Fichte dóna compte o justifica el començament de la reflexió i alhora apunta a una possibilitat anterior al pensar o allò que possibilita la capacitat del pensar en la seva concreció, la qual és al·ludida en aquest fragments, però a la qual Fichte, curiosament, només hi apunta, només l’assenyala en la seva possibilitat global de ser l’últim fonament de la consciència, però no la carrega d’atribucions.

---

143 NM-K (GA, IV/3, 133). Aquesta explicació es pot complementar amb una altra que es troba més endavant, la qual serveix també per fonamentar el nexa entre reflexió i pensament: “*la reflexió és lliure en l’elecció d’allò vers el qual es dirigeix, i és en general lliure per reflexionar o no; però això es només possible si s’ha reflexionat al temps*”, NM-K (GA, IV/3, 152). Són les dues cares d’un mateix assumpte, per una banda la llibertat queda assegurada, per l’altra banda la intuïció queda lligada al sensible (o a una activitat que es sensibilitza). Ara caldrà pensar l’objecte que uneix aquests dos punts de vista.

144 NM-H, (GA, IV/2, 134).

145 Íbid. (GA, IV/2, 134).

146 NM-K (GA, IV/3, 140).

Recapitulant, es pot observar que la intuïció intel·lectual era possible encara que no era provocada per res sensible (i precisament en això hi ha part de la seva vàlua). Aquesta consistia en adonar-se de la pròpia activitat quan la intuïció es dirigeix vers el sensible o vers un mateix. Ara cal pensar què es pensa per tal que hi pugui haver intuïció intel·lectual, la qual és l'acció essencial de la consciència. Aquest "què" és un imperatiu incondicionat, un poder sortir del cercle. Per això, Fichte dedueix que allò determinat és el deure o haver-de. D'aquesta manera es soluciona el problema en què es queia anteriorment. L'acció deixa de ser allò determinat. En vistes a un haver-de com determinat, l'acció pot recuperar la seva posició constitutiva en tant que determinant.

Aquí cal fer referència a quelcom amb què es començava aquest capítol: la síntesi i la representació. Ara es veu clar que sols amb la representació no s'iniciaria el procés cognoscitiu, sinó que cal un voler que unifiqui les representacions a partir de la diversitat de sentiments per obtenir la consciència tal com la consciència mateixa es pensa, amb la representació i l'acte sintètic que la sustenta i a partir del qual sorgeix el sentiment com a demostració de quelcom fora de la representació. Ara, l'haver-de determinat només per si mateix porta a Fichte a l'afirmació d'una voluntat pura aprehesa només pel pensar. Això significa un voler que s'ha de pensar des de si mateix, segons les seves característiques: "al qual no li és donat cap objecte sinó que se'l dona a si mateix"<sup>147</sup>, puix com a voler no se'l pot pensar supeditat a algun objecte, i Fichte afegeix a continuació:

*"Aquest voler pur no ha de significar una altra cosa que un fonament explicatiu de la consciència, una hipòtesi, no un objecte de la consciència"*<sup>148</sup>

La conclusió que la consciència està determinada a determinar-se, i.e. que la consciència és autodeterminació, implica la suposició d'un voler pur, com a fonament explicatiu de l'àmbit des del qual l'autodeterminació arriba a la seva existència. Això significa que s'ha resolt el problema formalment, "des d'aquest voler sorgeix tot voler empíric"<sup>149</sup>. A partir del voler es pot pensar l'objecte de coneixement, s'estableix el determinable (la diversitat de sentiments) i sorgeix la representació amb el sentiment de necessitat d'una cosa exterior a ella. Però el problema no s'ha resolt empíricament o materialment, fins ara no es pot saber com és possible conèixer transcendentalment el voler pur. No s'ha explicat com es determina empíricament la relació amb el voler, tan sols s'ha mostrat que aquest voler determina la consciència en general. Allò que es pretén és que el voler sigui el fonament sense caure en dogmatisme o metafísica. Per aconseguir-ho, el

---

147 NM-H (GA, IV/2, 134).

148 NM-K (GA, IV/3, 135).

149 NM-H (GA, IV/2, 135).

primer objecte de coneixement que provingui del voler haurà de ser alhora voler i objecte junts, puix si es tracta només d'objecte es perd el voler (el voler, com a tal, no pot estar subordinat a quelcom) i si es tracta només de voler es perd l'objecte (no es pot voler sense voler quelcom). Tenim la *realitas* del voler, la qüestió ara, és saber quin és el primer objecte que constitueix el jo segons els paràmetres idiosincràtics de la voluntat, és a dir, deixant que la voluntat sigui voluntat sense fer-ne mera cosa.

### 1.3.5. El voler i el coneixement empíric.

Fichte formula així la necessitat de saber com s'estableix empíricament la relació entre voler i el pensar el voler: "tenim només el Què (*Was*) però ens falta el Com (*Wie*), [de la relació] entre el voler pur i aquell pensar"<sup>150</sup>. La part formal és la part real, el "què", quan la consciència no es contradiu a si mateixa, quan hom està acordat amb si mateix, la consciència com a consciència. Però quan es pensa, també es reclama que la part real tingui un correlat sensible. La part material és la part sensible, el "com", és la primera condició empírica de la possibilitat de la consciència en la seva unitat última, és la consciència com a quelcom, són les condicions sota les quals es dona quelcom que permeti pensar aquest voler pur.

La reflexió es troba en un moment en què s'ha descobert el determinat, l'haver-de originari, i s'intenta pensar-lo essent empíricament, un cop que ha estat formulat com a donat o com allò determinat en tota consciència. És a dir, cal mostrar la regió empírica a través de la qual és possible el trànsit vers la consciència immediata com haver-de. Com assenyala Fichte, el voler és determinat, però si se'l pensa és determinable. Per pensar-lo no hi ha més opció que pensar que d'alguna manera aquest voler s'ha de determinar i que, per tant, hi ha una diversitat (determinable) de volers que possibilitin la cognoscibilitat fenomènica del voler. A partir d'aquesta diversitat es determina el voler, o com Fichte ho expressa: "l'intel·ligible esdevé sensible en la mesura en què és pensat juntament amb un determinable"<sup>151</sup>, és a dir, per Fichte, la sensibilització del voler (la decisió que té uns efectes al món) és possible quan hom pressuposa un intel·ligible com l'esfera dins la qual l'acció esdevindrà objectivament sensible i els efectes de la decisió seran coneguts objectivament. El voler, pensat purament, en la seva peculiaritat d'ésser efectivament voler, s'ha de donar l'objecte, però a causa de la característica inherent del voler pur, donar-se l'objecte i ser l'objecte han de coincidir. L'objecte no li pot ser imposat al voler. Cal veure quin és el primer tipus d'objectes en què es pot distingir el voler com a voler, aquells objectes que es distingeixen pel seu voler, i com és

---

150 NM-H (GA, IV/2, 134).  
151 NM-K (GA, IV/3, 138)

possible que es conegui el voler al món empíric.

Amb tot, fins ara el voler apareix com determinat, com donat i des d'aquesta perspectiva, "el pensar es manifestaria com un contemplar, es comportaria aquí patint (*leidend*)"<sup>152</sup>. El pensar és, diu Fichte, com aquell que contempla, és espectador del voler, com en l'experiència. Però aquí és on el raonament de Fichte dóna un tomb. Sense aquest pensament que es comporta com un patir, no seria possible saber que la pròpia acció està constituïda com un haver-de, ni tampoc seria pensable l'objectivitat efectiva o eficiència de les accions pròpies segons l'haver-de. Per Fichte, pensar (contemplar) aquesta regió amb els ulls posats en l'haver-de significa que, alhora, la necessitat d'actuar, d'intervenir, resta inclosa en la mateixa comprensió de l'haver-de.

Un cop s'ha arribat a la necessitat d'establir un voler pur com a condició de la consciència en general, Fichte s'adona que no és possible que aquest voler es concreti completament si no hi ha altres éssers a través dels quals esdevé actiu i cognoscible el propi haver-de. És la possibilitat de transitar del determinable al determinat, perquè pensar-lo és pensar un determinable com l'esfera a partir de la qual es fa determinat. Com a voler, es tracta de pensar un objecte sense intuïció externa, "doncs no veig, ni escolto, ni sento la raó, un lliure voler fora de mi, etc."<sup>153</sup> i tot i així es pensa quelcom. Es fa del jo quelcom intel·ligible, el qual constitueix empíricament els individus. Ja s'ha vist que aquest voler pur "no depèn del nostre arbitri sinó que és originari"<sup>154</sup>, ja que és la condició de la possibilitat del voler determinat de cadascú i això seria el primer que contemplaria, com diu Fichte, el pensar. Això suposa que en l'explicació de la consciència en general cadascú és determinat per aquest voler i d'aquesta manera cadascú és cadascú. Al voler, segons aquestes consideracions, se'l podria considerar com el *principium individuationis* que proporciona a cadascú la consciència de si mateix. Llavors, la intersubjectivitat seria la primera condició per tal que es doni consciència però cal que no determini (fins i tot es pot dir: cal que no predestini) la consciència, ja que la voluntat pura resta com hipòtesi explicativa, però mai com una estructura reificadora de l'intel·ligible.

El voler com a pensat en un intel·ligible significa que hi ha més d'un element: pot ser un "voler això" o un "voler allò" (aplegats sempre sota un únic voler pressuposat). Depèn del voler que

---

152 NM-H (GA, IV/2, 140). En la filosofia de Fichte, l'expressió patir (*Leiden*) juga un paper important en l'àmbit del coneixement teòric. Al *Fonament de la Doctrina de la Ciència* Fichte ja empra aquest terme enfront del terme kantianà percebre (*empfangen*), per indicar que al coneixement teòric hi continua havent activitat (en aquest cas disminució d'activitat) en el ser afectat pels objectes. Fichte utilitza aquest terme en lloc de percepció, perquè en el terme percepció hi hauria una concepció que s'acosta a una comprensió del jo com a receptacle buit de contingut a l'hora d'obtenir coneixement.

153 NM-H (GA, IV/2, 141).

154 NM-H (GA, IV/2, 136).



hi hagi una diversitat d'objectes, dels quals el voler en general n'és la condició de la possibilitat per tal que tots apareguin. Però no tan sols això, per Fichte, per les característiques de l'objecte que s'intenta aprehendre, el voler, aquest no pot ser només objecte sinó que també ha de ser subjecte. Com intel·ligible el voler ha de consistir en una pluralitat de subjectes (es pot dir d'havers-de), cadascun del qual es determina mitjançant el voler i cadascun dels quals pensa el voler com a determinable. Només si s'entén el voler pur des d'una pluralitat de subjectes aquest voler pur és l'objecte (o hipòtesi) que possibilita que hi hagi consciència i que la consciència sigui per a si mateixa objecte. Al pensar el voler i fer-lo intel·ligible hi ha implícita la necessitat de pensar-se a un mateix com individu que pot pensar el seu voler perquè el distingeix del voler dels altres<sup>155</sup>. Així es contesta al plantejament que s'indicava més amunt, sobre quin és el primer objecte que hom troba: "em trobo com un objecte i sóc per mi mateix un objecte; però no em puc trobar sota cap altra condició, que si no em trobo com individu entre d'altres éssers racionals"<sup>156</sup>, o sigui, per Fichte, el moment en què hom distingeix una alteritat és el mateix moment sintètic en què hom es distingeix a si mateix com a consciència (sense això no hauríem pogut començar la reflexió).

D'aquesta darrera conclusió se'n segueix que "hi ha d'haver una massa, esfera de l'espiritual (*Sphäre des Geistigen*)"<sup>157</sup>. El voler, si se'l pensa, comporta que "el jo és una part determinada de la massa de l'espiritual"<sup>158</sup>. Per tant, pensar el voler no és determinar-lo, perquè el voler ja és determinat, sinó que tot el contrari, quan es pensa el voler (quan se'l contempla), es descobreix que aquest ha de consistir en un determinable que conté la possibilitat de l'acció, que en ell hi ha implícita aquesta esfera de l'intel·ligible, la qual s'ha de pensar com la condició de la possibilitat de si mateix.

A l'apartat anterior s'ha expressat el "què" originari de tota consciència, l'haver-de. En aquest apartat, per explicar el "com", per tal de mostrar la possibilitat empírica de la part formal de la consciència a partir de la qual la consciència es manifesta, Fichte arriba a la conclusió que necessàriament hi ha d'haver altres éssers amb voluntat fora del voler propi de cadascú i que cal que aquests altres éssers racionals apareguin com a determinables. Dit d'una manera més directa, una voluntat no es pot conèixer ni pot actuar si no pressuposa un voler en un altre.

---

155 Radrizzani explica que "al mateix temps que el voler pur, Fichte dedueix igualment el voler individual, que és el subjecte d'aquest voler, i, correlativament el món dels éssers racionals, d'on el jo s'arranca per posar-se com individual", *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, Librairie Philosophique J.Vrin.Paris, 1990, pàg.98.

156 NM-K (GA, IV/3, 141).

157 NM-H (GA, IV/2, 141).

158 Íbid. (GA, IV/2, 141).

A continuació, Fichte fa un petit esbós de com es desplega el resultat de tot aquest raonament:

*"el primer i més elevat que trobo sóc jo, però no puc trobar-me sense trobar altres éssers racionals. Que sóc individu no té cap sentit si no es pensa també un altre. Segons això, l'experiència parteix d'un regne d'éssers racionals entre els quals jo també sóc pensat- i tot fenomen restant es vincula a aquest món intel·ligible"<sup>159</sup>.*

Al final d'aquest últim paràgraf hi ha un tret important: tot fenomen es vincula a aquest intel·ligible. Això significa que per Fichte també el coneixement del món, la relació amb el físic i sensible, sorgeix a partir de la intersubjectivitat i no a partir d'una consciència aïllada en relació amb la natura, la qual cosa és una mostra més de la centralitat que ocupa la intersubjectivitat, no només com a principi pràctic, sinó també teòric. El descobriment dels fenòmens, per tant, no comença per l'individu, sinó que comença en una voluntat lliure en reciprocitat amb altres voluntats, les quals són necessàries per explicar completament la consciència i la seva obertura a un món objectiu. Un cop explicada la voluntat en la seva originarietat última, emergeixen a la consciència els objectes com a tals i apareix un concepte objectiu de natura. A partir d'aquí té lloc el coneixement, puix és entre les consciències on s'obre la possibilitat d'establir un àmbit per l'objectivitat. Aquest plantejament respecta quelcom que abans s'ha remarcat que era important, que el jo sigui determinant. El voler real és condició de la possibilitat per tenir un coneixement de l'altre i dirigir-s'hi i, alhora, també és condició de la possibilitat de tenir un voler propi a partir del qual establir relacions recíproques que determinin el coneixement.

El concepte de reciprocitat juga un paper essencial en tota la *Doctrina de la Ciència*. En l'aspecte que s'està comentant ara, la reciprocitat es dona en dos sentits: 1) gràcies a la intersubjectivitat el coneixement és comunicable, per tant, és coneixement que hom pot veure objectivat a través de la resta de consciències i el canal mitjançant el qual hom objectiva el seu coneixement és el mateix amb què també a la inversa hom rep coneixement objectiu i 2) aquesta objectivitat que sorgeix de la reciprocitat entre les consciències és al seu torn la que està en reciprocitat amb la natura o mera experiència, és a dir, hom es dirigeix al coneixement de la natura amb els conceptes rebuts en l'esfera intersubjectiva i des d'aquesta es genera la relació amb la natura i el coneixement d'ella.

---

159 NM-H (GA, IV/2, 143).

Per l'altra banda, enfront el coneixement de la natura o mera experiència, en sorgeix una comunitat basada en la voluntat *de iure*. Donat que es fonamenta la consciència en el deure i en l'esfera a partir de la qual la consciència s'autolimita es pot concloure que el coneixement de la natura té la seva gènesi i la seva finalitat en l'esfera intersubjectiva. Activitat i repòs, determinable i determinat, només són efectivament en la consciència si es pressuposa un intel·ligible com a comunitat d'éssers racionals, els quals es troben entre ells mitjançant l'*haver-de* anterior a l'experiència. Respecte a l'activitat i el repòs, Fichte afirmava que el repòs és un desaparèixer vers el concepte<sup>160</sup>, puix era l'intel·ligible, el tot acordat sota un concepte o la diversitat en la qual es roman mentre no s'ha pres una decisió. Ara, afirmant aquest intel·ligible com intersubjectivitat, com diversitat de volers particulars, aquest repòs és l'ésser segons el propi voler a través del voler de l'altre com activitat immanent a la consciència. En aquest ésser a través de l'altre, la voluntat *de iure* permet conservar l'activitat lliure de la consciència i establir la primera condició per l'experiència segons aquest voler real del jo, intrínsecament lligat a la intersubjectivitat. Activitat i repòs es continuen coneixent per contraposició i no com quelcom donat (com en el cas de la natura o mera experiència). Encara més, la primera condició per l'experiència és una comunitat lliure que es determina a través de la voluntat i que, per tant, pot prendre distància respecte la natura o mera experiència i reconèixer-la com a natura.

L'essencial no és l'experiència sinó el pensar i a través del pensar establir la primera condició de la materialitat de l'experiència. Aquesta primera condició és teòrico-pràctica perquè l'altre és cognoscible fenomènicament, però ja aquí, en aquesta primera trobada, participa de l'*haver-de* determinat. Que l'altre se'm presenti com un *haver-de* determinat fa que jo pugui conèixer la meua voluntat plenament. El pensar ensenya que encara que en l'actuar, en el voler empíric, es demostra l'existència d'alteritat per iniciar el coneixement com objectivitat en el fet empíric ja hi ha pressuposada una realitat. Com que es demostra des del pensar no es justifiquen fenòmens com l'egoisme, tampoc es justifica una situació social com la situació natural perquè és la que hi ha i que com a molt podria ser diferent. Si el fonament per explicar el coneixement de l'alteritat el dona la voluntat, l'altre apareix necessàriament com un ésser lliure. Aquesta és realitat que permet explicar perquè hom s'ha de limitar per poder obtenir consciència completa de si mateix.

La llibertat consisteix en pensar el voler. Aquesta és la pedra de toc enfront la filosofia kantiana. Explicar com es dona empíricament el voler permet a Fichte poder afirmar la reciprocitat

---

160 NM-H (GA, IV/2, 44).

entre "el món intel·ligible (pensat) i món de l'experiència (trobat)"<sup>161</sup>. Al començament d'aquest apartat la pregunta era com es pensa el voler, i s'arribava en la seva resposta a la manera com el voler és limitat i, per tant, primera condició del món empíric objectiu en les vessants pràctica i teòrica. Aquesta pregunta, segons Fichte, no se l'ha plantejada Kant. Kant ha expressat el voler com donat però no com pensat. En aquest direcció s'entén la següent la crítica de Fichte:

*"sobre aquest punt, de com arribo a l'acceptació d'altres éssers racionals exteriors a mi, Kant no s'ha explicat mai [...] segons aquest no es pot contestar que ho sé per experiència, puix en Kant no és possible una experiència en sentit dogmàtic d'una cosa en si"*<sup>162</sup>.

Des de l'experiència, doncs, mai no es pot afirmar si l'altre és un ésser racional o no perquè és quelcom que en l'experiència no es pot veure, escoltar, etc. Però si es parteix del pensar i de la seva activitat reflexiva, quan es pensa el voler, aquest voler no pot dependre exclusivament de l'individu, atès que és voler que constitueix l'individu i com a tal pressuposa altres individus (recordi's de les *Lliçons* que considerar l'home com aïllat és una contradicció en si mateix). El voler com a trobat (aquell que sí que accepta Kant) no es pot atribuir en alguna experiència si i en d'altres no, discrecionalment, sinó que un cop es pensa el voler, aquest està pressuposat en tota experiència i és, per tant, anterior a l'experiència i fonamentador de la mateixa. *De iure*, tota experiència amb un altre és fonamentada per la certesa que l'altre és un ésser amb voluntat lliure, un altre que és conscient perquè es limita mitjançant l'haver-de. De la mateixa activitat pensant sobre el voler, i per tant, en la seva determinabilitat, cal deduir-ne l'existència d'altres éssers racionals per poder afirmar el propi voler. Necessàriament, per poder justificar el jo empíricament cal partir de la reciprocitat amb una altra consciència a partir de la qual "el determinable és la raó i la llibertat tota o el regne dels esperits com éssers del meu gènere"<sup>163</sup>.

Fichte afirma que Kant "en la Crítica del Judici, on parla de les lleis de la reflexió del nostre enteniment, estava a prop d'aquest punt. I en el seu imperatiu categòric -actua de tal manera que puguis voler que la teva màxima pugui arribar a ser una llei universal per tots els altres éssers racionals- està contingut el principi per l'actual tasca"<sup>164</sup>. Mitjançant la reflexió, portant el particular a universal, transitant de la primera acció del jo a allò que determina l'individu concret, Fichte pretén justificar la necessitat de l'imperatiu categòric. Però quan intenta tal justificació, el problema que es troba respecte a Kant és que aquest és vàlid "però no pel nostre coneixement sinó només per

---

161 Íbid. (GA, IV/2, 144).

162 Íbid. (GA, IV/2, 142).

163 Íbid. (GA, IV/2, 141).

164 Íbid. (GA, IV/2, 142).

la nostra capacitat pràctica"<sup>165</sup>. Per Fichte, un cop establerta la necessitat de voler i llibertat per iniciar el procés cognoscitiu es pot arribar a la conclusió que al voler s'ha de donar una multiplicitat cognoscible simplement pensant aquest voler, sense necessitat d'experiència, ja que és el voler el que comporta la necessitat d'actuar i d'aquí en sorgeix l'experiència. S'autolimiten, per tant, voler i experiència. El punt de vista continua essent el de l'activitat i en aquest sentit, no es tracta del voler segons l'experiència sinó que la voluntat requereix la intersubjectivitat per poder ser voluntat completa que actua com "transformació material de la voluntat pura en quelcom empíric"<sup>166</sup>. Per tant, la intersubjectivitat és només efectiva com a tasca a complir des dels requisits de la voluntat *de iure* i des d'aquest *de iure* s'obté experiència, "si algú volgués parlar d'una cosa en si, seria de la voluntat pura, que es mostra a l'empíric com a legislació moral"<sup>167</sup>. D'aquí se'n dedueix la necessitat d'una legislació moral, aquella realitat de la llei moral que Fichte explicava a les cartes que calia fonamentar abans d'efectuar-ne el desplegament. Fichte escriu que encara no és el moment de desenvolupar aquesta moral, però una primera llei de la moral s'hauria de bastir partint d'aquesta fonamentació en concordança amb allò après fins ara, assenyalant la unitat de món empíric i moral. Aquest seria l'en si que en tot cas acceptaria Fichte, però només es pot afirmar aquest en si afirmant alhora el món empíric vers el qual la voluntat es dirigeix i es relaciona en reciprocitat entre actuar i limitació de l'actuar.

La relació que s'estableix amb el món, la qual també és la justificació de l'imperatiu categòric, passa per la deducció de l'alteritat com a ésser determinat per l'haver-de, cosa que fa possible la unió del voler determinat amb un voler empíric o món, sense la necessitat de pressuposar un en si de l'experiència. Aquest voler no depèn de tal en si, sinó que, per contra, fonamenta la possibilitat tant d'experiència com d'imperatiu categòric. Al voler hi ha sempre un món implícit en ell: "ambdós mons, l'intel·ligible (pensat) i el món de l'experiència (trobat) són al mateix temps i estan en relació recíproca: un no és possible sense l'altre"<sup>168</sup>. Per Fichte, doncs, a allò originari i que fonamenta la unitat de tots els actes de consciència, la voluntat, li cal una esfera pròpia per tal de poder tenir eficàcia real, per tal que la voluntat pugui tornar sobre si mateixa de la mateixa manera com la intuïció intel·lectual era un retornar sobre si mateix. Món sensible i món intel·ligible tenen un nexa, la voluntat. La voluntat estableix una esfera pròpia sota la qual es pot donar raó de la unitat de la consciència, la qual només és deïxa explicar per mitjà de la relació a través de la categoria de reciprocitat: "el món de l'experiència és construït en l'intel·ligible [...] estant a l'esperit en reciprocitat (*Wechselwirkung*)"<sup>169</sup>. El coneixement esdevé possible perquè a l'acció s'hi oposa

165 Íbid. (GA, IV/2, 142).

166 Íbid.(GA, IV/2, 147).

167 NM-K (GA, IV/3, 144).

168 NM-H (GA, IV/2, 144).

169 NM-K (GA, IV/3, 144).

quelcom en interacció, aquesta característica es troba a la base del pensament genètic. En tots els moments de la reflexió, aquesta pot avançar perquè a l'acció li correspon quelcom. Al seu torn, i com a fonament, el jo, en la seva reflexió, es veu, a través de la intersubjectivitat, com resultat de la reciprocitat amb altres jos amb voluntat determinable, i a partir d'aquí es produeix el coneixement de la natura, sorgeixen els dos mons que Fichte enuncia en aquests últims fragments, el món de l'experiència i el món intel·ligible intersubjectiu, d'entre els quals per Fichte el segon és la condició de la possibilitat del primer.

En aquest punt de la *Nova Methodo* afirma Fichte que ens trobem en la culminació de l'explicació que va del condicionat a la condició (hem trobat la *Realität* de la consciència). S'ha abastat l'explicació de la consciència, allò que fonamenta tota acció: l'haver-de. S'ha ensenyat des d'on es limita en primera instància l'haver-de, i.e. com és possible la limitació de l'autolimitació. Això vol dir que la *Nova Methodo* assoleix en part el seu objectiu: explicar l'últim fonament de la consciència. Llavors arriba el moment de continuar la deducció i des del fonament últim, anar deduint els objectes de la consciència. Per tant, descendir des de la condició de tota consciència al condicionat per la consciència per mostrar com aquesta realitat (*Realität, A=A*) serveix per justificar-corrègir els objectes que la consciència es troba efectivament (*wirklich*), en definitiva, per justificar la vida. Aquest descens, al punt on ens trobem ara, comença per preguntar-se com esdevé l'haver-de, per la pregunta per la seva possibilitat empírica. Empíricament, la consciència sols és possible si hi ha altres consciències i sota la tasca de transformació segons la legislació pròpia de la voluntat. Ara pertoca allargar l'explicació de la intersubjectivitat fins arribar a la seva efectivitat. Aquesta efectivitat és l'acte que demostra fefaentment que la constitució del jo és essencialment intersubjectiva.

#### 1.3.6. El voler efectiu.

Com ha quedat exposat, un cop trobada la condició de la possibilitat última de tota consciència cal emprendre el camí de tornada. És el camí que va de la condició al condicionat. La condició primera és l'haver-de format gràcies al voler pur de l'esfera espiritual. Des d'aquest punt el procés reflexiu avançarà justificant el condicionat, ara es pot donar justificació i correcció a allò que ens trobem com a merament donat un cop coneguda la base que determina l'activitat de la consciència. En aquest camí va sorgint la materialitat que defineix una consciència concreta. Seguint aquesta direcció, doncs, també es troben les condicions materials de la consciència. En referència a la intersubjectivitat es mostra com la consciència arriba a la conclusió que ha de determinar-se en interacció amb altres consciències.

Abans del replantejament de la intersubjectivitat, Fichte repeteix la dificultat anterior a l'hora d'explicar la totalitat de la consciència tal com s'ha tractat abans: “el cercle segons el qual voler no és possible sense coneixement ni viceversa”<sup>170</sup>. Aquest cercle, tal com hem vist, és el cercle entre limitació i llibertat, entre voluntat i sentiment. La solució es troba en la originarietat de la voluntat, perquè només prenent la direcció que va de la voluntat a la limitació poden explicar-se en la consciència ambdós: llibertat i sentiment. També s'ha vist anteriorment que l'originarietat d'aquest voler és pensada, és trobada pel pensament. El voler pur no depèn de res sensible, tampoc de cap concepte. Però encara que sense objecte, es pot pensar aquest voler pur, perquè és el concepte pressuposat i vers el qual cal marcar la discontinuïtat a través del pensament quan hom decideix iniciar la reflexió que comença amb la intuïció intel·lectual. Pensar globalment aquesta intuïció conduïa a entendre com a determinable el voler pur mateix, això és, deduir des d'aquest voler pur la resta de voluntats concretes, la resta de volers que tenen com a regió pròpia el regne dels éssers racionals.

En aquest moment del text, Fichte recorda la relació de dependència entre concepte i actuar: actuar proporciona un concepte, de l'activitat de la consciència en van sorgint els conceptes amb què aquesta es determina. Ara, però ens preguntem perquè la consciència actua així, i.e. mitjançant conceptes, ara en el punt més alt, en el qüestionament de l'haver-de com a tal, el concepte buscat ha de ser l'actuar mateix. En aquest concepte trobarem la manera com hom troba la consciència determinada material i exclusivament pel pensament. Al punt on es troba ara la reflexió, això vol dir que un només és pot actuar lliurement quan opera aquest concepte particular que s'està buscant. Ens trobem en la recerca d'un concepte que expressi simplement el determinable (sense més, *schlechtin*<sup>171</sup>) i que evidenciï que “un determinable a través de la meua voluntat només es dóna, en la mesura en què efectivament a la consciència hi ha una voluntat allí”<sup>172</sup>. Sota aquestes característiques “el concepte ha d'ocasionar l'acció sense coacció, ja que d'una altra manera la llibertat desapareixeria”<sup>173</sup>, i.e. no es tractaria el voler com a determinable. D'aquestes premisses, Fichte en conclou que com a trobat, com a pensat, el voler pur, l'haver-de només es pot posar a si mateix sota un concepte al qual “només es captaria la determinabilitat del voler; no es podria

---

170 NM-H (GA, IV/2, 178).

171 “el concepte és allò més elevat al limitar, a través d'ell ve la intuïció al meu món complet. Des del punt de vista pràctic el primer és la voluntat pura originària. Aquesta s'exterioritza a través de conceptes de finalitat[...] que són sense més (*schlechtin*)”, NM-K (GA, IV/3, 170). Allò que Fichte està intentant expressar és un d'aquests conceptes que són sense més per explicar com s'exterioritza la voluntat com a determinable: “aquest concepte (un noumenon) esdevé realitzat sensiblement, com òrgan intern i extern i com món dels sentits, i així el filòsof transcendental toca de peus a terra, ha d'explicar a partir de conceptes absoluts, que no en pressuposen d'altres que els expliquin”, NM-K (GA, IV/3, 170-171).

172 NM-K (GA, IV/3, 174).

173 NM-H (GA, IV/2, 179).

entendre d'una altra manera; aquest és el concepte de sol·licitació a una activitat lliure”<sup>174</sup>.

El concepte de sol·licitació (*Aufforderung*<sup>175</sup>) és el concepte que es busca perquè “ha de venir de quelcom lliure exterior, i així el concepte d'aquest individu pel qual sorgeix la sol·licitació ha de residir ja en aquesta sol·licitació mateixa”<sup>176</sup>, car el simple acte d'exigir implica llibertat com a fonament. La sol·licitació sense més és el determinable que es presenta com a determinable. No es diu de quina sol·licitació o requeriment es tracta, sinó que és sol·licitació a una activitat lliure, i és que el requeriment o sol·licitació, per ella mateixa ja pressuposa una activitat lliure. Entesa en aquests termes, és la condició de la possibilitat per tal que la consciència sigui completa.

Per demostrar-ho, Fichte analitza què hi ha en la sol·licitació com a tal. La sol·licitació és la determinabilitat, requeriment vers la possibilitat de la pròpia llibertat. Es manté per tant, la determinabilitat del voler quan es pensa l'acció amb què sorgeix aquest voler. Si en la sol·licitació es posés quelcom es negaria la resta del determinable i “la determinabilitat i la sol·licitació no serien una com afirmàvem”<sup>177</sup>. La sol·licitació significa que “la determinabilitat ha de posar-se únicament com determinabilitat, no com una altra cosa”<sup>178</sup>, es tracta de no cosificar la llibertat i alhora mostrar sota quin acte se la coneix efectivament.

Ara bé, cal que hi hagi una certa comprensió de la sol·licitació, perquè no es pot comprendre “una determinabilitat sense una determinació”<sup>179</sup>. La determinabilitat del jo suposa que hom comprèn la sol·licitació, el qual vol dir que “el concepte d'un altre ésser és comptat al meu actuar”<sup>180</sup> en la determinació de l'altre ésser com haver-de. En aquest punt és important el fet que “és un concepte que si tingués causalitat produiria una acció lliure”<sup>181</sup>, però no té causalitat, la

---

174 NM-K (GA, IV/3, 176).

175 el terme *Aufforderung* vol indicar l'activitat implícita en la vida en comunitat. La vida en comunitat més que no pas contemplativa, és entesa per Fichte com participativa i això és el que intenta denotar aquest terme. Vist així, la intersubjectivitat es basa en un gest, en un convidar a l'acció. *Aufforderung* es pot traduir com sol·licitació o requeriment, i fins i tot, exigència, però cal pensar que en el camp semàntic d'aquest terme també hi ha expressions com treure a ballar (*zum Tanzen auffordern*), significació que pot ser de gran ajuda a l'hora d'intuir aquest terme com gest o reclamar activitat, ja sigui per mitjà del llenguatge com per mitjà del rostre i les seves expressions o per un moviment del cos.

176 NM-H (GA, IV/2, 179).

177 Íbid. (GA, IV/2, 180).

178 Íbid. (GA, IV/2, 180).

179 NM-H (GA, IV/2, 180).

180 Íbid. (GA, IV/2, 180).

181 Íbid. (GA, IV/2, 179), es tracta de la sol·licitació com acció que no té causalitat sinó que la causalitat davant la sol·licitació depèn de l'altre, aquest tret l'aprofita Fichte com a prova que és en la sol·licitació on es demostra que l'altre és efectivament una altra consciència quan comprèn la determinabilitat. Es reforça també el sentit de la voluntat pura com quelcom trobat, Fichte diu com un no-poder, doncs a diferència de la relació d'una consciència amb un objecte, enfront una altra consciència la relació és interdependent entre les dues consciències quan es dona la sol·licitació. Al mateix temps, aquesta anterioritat val per ambdues consciències, ja que es la forma com es troben ambdues, és a dir, com a trobada, la sol·licitació mateixa indica una anterioritat, cosa que, com Fichte afirma, val per deduir-ne una moral.



sol·licitació conté en concepte el no tenir causalitat sinó que “capto el concepte, tinc el coneixement que en el concepte d’un altre ésser s’ha comptat amb el meu actuar i que si aquest concepte d’un altre ésser tingués causalitat, es produiria mitjançant aquest concepte un actuar en mi”<sup>182</sup>. Però d’allò que es tracta en la intersubjectivitat no és de trobar una activitat en mi sinó de trobar-me a mi (val a remarcar que és el mateix que succeïa quan la pregunta era per la possibilitat global de la intuïció intel·lectual mateixa). Es tracta de trobar el jo complet. En la intuïció quelcom es produeix a l’interior del subjecte, i se’n deriva la necessitat de donar explicació a allò produït, però la intuïció completa del jo, no és quelcom “en mi” sinó que és l’aparició de la totalitat del jo lliure. Quan es comprèn la sol·licitació es té coneixement d’un mateix en la seva totalitat com a lliure. “La sol·licitació seria el fonament real (*Realgrund*) d’una decisió lliure, seria allò que és determinant entre ambdós, entre el determinable i el determinat”<sup>183</sup>, per tant, la realitat (*Realität*) del meu jo complet és trobada essencialment en la intersubjectivitat. Alhora, es recupera aquell element que tan important era quan calia evitar el cercle entre llibertat i acció, el determinant està en concordança amb la justificació d’una consciència lliure. Una consciència exterior ha de mostrar-se com a llibertat a través de la sol·licitació. És a través del concepte de sol·licitació d’un altre ésser racional que la consciència esdevé completa i la llibertat es sensibilitza efectivament com una voluntat que és efectiva perquè en té una altra allí davant, com s’apuntava abans. En aquest sentit, la llibertat només la pot donar un altre, perquè fins que no hi ha sol·licitació no hi ha la totalitat d’un mateix, ocupant una posició al determinable, a la massa d’éssers racionals. Fins aquest punt, doncs, sembla que la consciència estaria circumscrita a una passivitat, a una dependència de la sol·licitació. Però com s’ha dit, per tal que la sol·licitació sigui completa, hi ha d’haver una certa comprensió, ara cal veure quina és aquesta comprensió.

Fichte indica que la sol·licitació és el fonament explicatiu (*Erklärungsgrund*) i no el fonament decisiu (*entscheidende Grund*)<sup>184</sup>. Fichte afegeix que “s’ha mostrat només la possibilitat d’un lliure actuar, però no com em trobo actuant efectivament”<sup>185</sup>, ja que no s’ha dit quina és l’acció lliure efectiva sorgida de la comprensió de la determinabilitat. Aquest instant és fonamental. Des de que ha començat la reflexió, aquesta ha consistit en l’activitat reflexionant de la consciència. Ara, en la prova de l’efectivitat de la consciència, aquesta reflexió activa no pot esdevenir abandonada pel fet que només una altra consciència és la condició de la possibilitat de la nostra consciència completa i de la nostra llibertat. Per tal que la intersubjectivitat sigui efectiva, cal donar una resposta

---

182 NM-H (GA, IV/2, 180).

183 NM-K (GA, IV/3, 179).

184 com ja ocorria amb la voluntat a les *Lliçons sobre la destinació del savi* i s’ha explicat en aquest treball, el fonament decisiu serà un d’aquest tipus de conceptes de què es serveix el filòsof transcendent, els quals defineixen però no poden ser definits.

185 NM-H (GA, IV/2, 180).

a la determinació de la consciència en “la relació entre una acció lliure possible i una acció lliure efectiva”<sup>186</sup>.

Per Fichte, trobar la determinació que relaciona llibertat i efectivitat significa trobar-se a si mateix actuant en la coincidència del real i l'ideal, d'objecte i fi. En aquest moment del text Fichte torna a fer referència a la importància de la síntesi. En aquest treball, a efecte de romandre en l'àmbit de la intersubjectivitat, és suficient allò dit a l'apartat 1.3.1 d'aquest capítol sobre l'acte sintètic i sobre què suposa el poder adreçar-se i poder ser interpel·lat per algú precisament per poder ser algú. Al respecte, també pot servir de guia l'exemple que Fichte dóna en aquest moment: “tu em preguntes vol dir: vols una resposta per part meua, jo entenc la pregunta vol dir: jo sé quina acció és la que tu vols, la qual he de dur a terme; a través d'això encara no estic completat, ja que aquí encara em manifesto per mi mateix com un determinable, no com un determinat”<sup>187</sup>. Aquestes accions coincideixen amb l'anàlisi fichtiana de la voluntat, en la qual es manté la validesa de l'acte sintètic entès com la necessitat de connectar quelcom a les representacions i el consegüent sentiment de necessitat extret dels sentiments de necessitat i arbitrarietat, de conèixer el repòs per l'activitat i l'activitat per repòs (i.e. que la pròpia acció és el determinant, que no es tracta de metafísica), de manera que sorgeix activitat real i ideal i d'elles no n'hi una sense l'altra. Ara, al moment en què cal començar a desplegar la determinació de la intersubjectivitat, Fichte posa l'accent sobre la part activa de l'acte sintètic. Fichte atribueix a l'activitat de la consciència l'ésser mateix de la síntesi que resulta de la sol·licitació. Recordi's que la intersubjectivitat per Fichte no es pot basar en l'experiència o en l'ésser, sinó que es tracta de la condició en sentit d'activitat del jo que fa de la consciència una consciència completa. Fichte vol remarcar que la determinabilitat, la sol·licitació, porta en si una acció efectiva que demostra que el pensar sintètic mateix és l'ésser de la llibertat: “no hi ha dos pensar en si que en tot cas s'unificarien per la síntesi, sinó sols un pensar unificat des de diferents propòsits”<sup>188</sup>.

En la sol·licitació hom es troba, “em trobo instat”<sup>189</sup>, és a dir, en la capacitat d'atendre al ser interpel·lat hi ha la condició per l'acció lliure. Trobar-se instat vol dir que l'altre pressuposa que jo sóc activitat. “Al pensar sintètic descrit on subjecte i objecte són aprehesos conjuntament, [...] em trobo pensant un objecte realitzat mitjançant el pensar d'un fi”<sup>190</sup>. Per tant, en la sol·licitació esdevinc plenament objecte perquè un fi em dóna un coneixement concret complet (com objecte) de mi (el subjecte). Aquesta és la condició de la consciència en la seva completesa concreta, a través de

---

186 Íbid. (GA, IV-2, 181).

187 NM-K (GA, IV/3, 180).

188 Íbid. (GA, IV/2, 186).

189 Íbid. (GA, IV/2, 190).

190 Íbid. (GA, IV/2, 190).

la qual sorgeix un individu que es determina, que pot esdevenir lliure i a partir de la qual sorgeix un pensar divers, però és la pròpia acció la que es troba al centre d'aquesta síntesi. No es tracta només de sintetitzar com recepció de la sol·licitació sinó que l'anàlisi culmina en la sol·licitació com activitat pròpia del sol·licitat. Fichte insisteix molt en la identitat d'anàlisi i síntesi, per tal de demostrar que en la comprensió de la sol·licitació ja hi ha implícita una determinació.

Aquesta determinació consisteix en què “no m'he fet a mi mateix, sóc individu sense la meua intervenció”<sup>191</sup>. Es tracta de pensar la individualitat, que és on hi ha la determinació. Pensar la determinació significa que “el pensar de la mateixa apareix només com una còpia, no com el pensar un concepte fi que està determinat per mi mateix i és esquema d'un producte al món sensible exterior a nosaltres”<sup>192</sup>. Aquesta realitat serveix a Fichte per deduir la necessitat d'una moralitat, perquè la individualitat, la qual és determinació, sorgeix si hi ha limitació moral que es presenta a l'individu com quelcom anterior a ell. També es manté el contacte amb la consciència efectiva: amb la necessitat d'una moralitat, des d'un món sensible i intersubjectiu exterior i anterior a nosaltres. Hom esdevé consciència plena i efectiva perquè hom percep sensiblement una sol·licitació moral i troba la seva individualitat determinada. És a dir, l'acció, la decisió, és acció moral, com a inclosa en la sol·licitació, des de la qual parteix.

Com a activitat integrada en la sol·licitació moral “és només sol·licitació sensibilitzada d'actuar en acció recíproca amb altres éssers racionals”<sup>193</sup>. El pes de l'argumentació no recau únicament en el moment sintètic com a receptivitat, sinó que la síntesi és completa quan “em trobo instat a mi mateix a actuar en una esfera determinada”<sup>194</sup>. Al moment en què hom actua la síntesi és completa i la reciprocitat plena.

Encara que Fichte remarca que en un text fonamentador, com és el cas de la *Nova Methodo* no pertoca desenvolupar una moral, es podria considerar com una primera llei d'aquesta moral la següent: “la meua obligació no és la meua raó, sinó la raó en general exterior a mi”<sup>195</sup>. Aquesta llei marca un primer pas endavant enfront la moral kantiana, la qual per Fichte queda reduïda a la individualitat amb independència de la realitat (en les dues accepcions, *Realität* i *Wirklichkeit*) d'aquesta individualitat. Per tant, al plantejament de Fichte hi ha implícita una

---

191 Íbid. (GA, IV/2, 249).

192 Íbid. (GA, IV/2, 249).

193 Íbid. (GA, IV/2, 251).

194 Íbid. (GA, IV/2, 251).

195 Íbid. (GA, IV/2, 251). Aquest és un requeriment bàsic, puix és la primera aplicació de la intersubjectivitat a la moralitat: la primera llei moral expressa la unió de formal i material, de subjectiu i empíric, o com ho formula Fichte aquí, d'exterior i interior.

demanda al compliment empíric de les lleis de la moral. Aquesta darrera conclusió es deu a que hom no pot actuar com ésser lliure complet sense alteritat i tota decisió és possibilitat d'orientació en l'àmbit de la intersubjectivitat<sup>196</sup>. “Per tant, igual que abans en el pensar pur la tasca era limitar-se”, puix abans l'haver-de significava aquest limitar-se del voler com a condició de tota consciència, ara en l'efectivitat d'aquest haver-de, trobem que el seu concepte determinat és la individualitat quan “trobo en la sensibilització un ésser instat a limitar-se”<sup>197</sup>. Igual que en una pregunta hom es troba instat a respondre, en tota sol·licitació hom es troba instat a limitar-se, però en el sentit que trobar-se i limitar-se són un i el mateix. Això significa que la limitació és autolimitació, però només com activitat d'un mateix, sinó com activitat que actualitza la possibilitat de la llibertat.

L'individu com a determinació és “una sol·licitació a una activitat lliure com *factum* al món sensible”<sup>198</sup>. Intersubjectivament, aquest *factum* es fonamenta en quelcom suprasensible, en un determinable el qual és la sol·licitació i del qual se'n dedueix l'individu com determinat que es troba a si mateix. En aquest acte sintètic es presenta un ésser lliure exterior a mi, el qual no és trobat, sinó pensat. L'individu és qui es troba a si mateix com determinat, però tot a través d'un determinable suprasensible necessari, que Fichte afirma que “és el fonament pel qual jo no sóc tu i tu no ets jo”<sup>199</sup>. Aquest fonament depèn de l'activitat sintètica del jo i és tan immediat com la immediatesa moral que es dona en l'imperatiu categòric kantian i, com ja s'ha dit en repetides ocasions en aquest treball, és un fonament que serveix de condició de la possibilitat teòrico-pràctica d'aquest. En la sol·licitació, en la intersubjectivitat “sóc aquell que és immediatament noümen i actuarà sensiblement. Tu ets aquell que no se'm presenta immediatament com noümen, sinó que se'm mostra sols en un fenomen a partir del qual concloc el noümen”<sup>200</sup> i el moment en què es conclou l'altre com noümen, és la immediatesa sintètica que es pretén ressaltar en aquestes línies. Llavors, aquell qui ho determina es fa concret i l'altre que és determinat també es fa concret dins un determinable (el qual ara és l'haver-de com a pensat)<sup>201</sup>.

---

196 en aquest sentit s'expressa R.Lauth quan escriu que "la consciència (*Bewusst-sein*) és sobretot una acte ètic (*sittlicher Akt*), autoposició i autocomprensió d'aquest acte ètic", *Zur Idee der transzendental Philosophie*, Verlag Anton Pustet, München und Salzburg, 1965. cap II. *Die Bedeutung der fichteschen Philosophie für die Gegenwart*, pàg. 49

197 NM-H (GA, IV/2, 251).

198 Íbid. (GA, IV/2, 251).

199 Íbid. (GA, IV/2, 253).

200 Íbid. (GA, IV/2, 253).

201 Günter Zöllner, a *Fichte's transcendental philosophy*, Cambridge University Press, 1998, pàg. 120, assenyala en termes similars la prioritat de l'activitat del jo en la intersubjectivitat: “encara que la relació possible o efectiva vers altres éssers racionals finits és una característica constituent de la consciència individual, la intersubjectivitat no pot funcionar com el principi de la subjectivitat. La intersubjectivitat proporciona la capa intermèdia entre el fonament absolut de la consciència i la consciència individual, entre la subjectivitat en general i l'ésser humà concret. Més que reemplaçar la subjectivitat amb intersubjectivitat, la intersubjectivitat es manté com una forma de subjectivitat, d'intrasubjectivitat per ser precisos”. Anomenar-ho intrasubjectivitat assenyala que la intersubjectivitat no pot servir

Aquest noïmen que és l'altre es conclou passant necessàriament pel fenomen no tan sols perquè l'altre apareix primer com a fenomen al món, sinó perquè com ja s'ha dit, com a individu hom s'hi troba quan abandona el fenomen i comprèn. Però cal que ocorri, que sigui efectiu, de la mateixa manera com cal que hom es fixi en la intuïció mateixa quan intueix quelcom per seguir el recorregut de la *Nova Methodo*. La centralitat de la intersubjectivitat en la filosofia de Fichte rau en aquest punt: la intersubjectivitat està fonamentada sobre el mateix actuar que ha obert la reflexió amb la invitació a percebre el propi intuir. Llavors, la intersubjectivitat en la filosofia de Fichte és tan central com la intuïció intel·lectual. Encara es pot dir més, sense intersubjectivitat no hi ha intuïció intel·lectual, puix hom no pot efectuar la *Tathandlung* perquè no pot ser conscient de si com jo<sup>202</sup>. Hom no pot atendre la sol·licitació a realitzar la *Tathandlung*. La intuïció intel·lectual és allò que em proporciona un individu complet, ésser racional exterior, el qual s'ha de manifestar amb la mateixa activitat, per tal que un mateix pugui esdevenir consciència plena. Quan l'altre sol·licita, hom pot reconèixer la pròpia activitat objectivament, de forma teòrica i pràctica, i aquest reconèixer-se a si és la pròpia acció amb què hom esdevé individualitat trobada que actua, car en la síntesi mateixa hom esdevé racional. El punt de partida per reconèixer la pròpia llibertat era apercebre's d'un mateix però en el seu desenvolupament aquesta llibertat no és completa fins que un altre no dóna aquest apercebre's<sup>203</sup>. Són u i el mateix acte sintètic, tal com Fichte explicava a les cartes escrites el 1795; és el mateix *erwarten* que es mencionava a les *Lliçons*.

A partir d'això, Fichte explica que s'estableix una cadena de la qual se'n pot deduir la necessitat del dret. Aquesta cadena "no és una cadena de necessitat física, ja que on actuen els éssers racionals ho fan amb llibertat"<sup>204</sup>, però sí una cadena que vincula un cop es produeix el salt del suprasensible al sensible intersubjectiu. De la mateixa manera com abans calia deduir una força per dur a terme la decisió com a determinant vers els propis fins, en aquest moment també es troba en la força física un fi com determinant, però aquí és "a la inversa: per explicar un producte del món

---

de fonament explicatiu, sinó que el fonament explicatiu queda sempre emmarcat dins la decisió i la voluntat, i des de dins (*intra-*) d'aquesta es pot explicar una intersubjectivitat lliure.

202 encara que no sigui en un text sistemàtic sinó dedicat a la divulgació i encara que en aquest text la pretensió no sigui fonamentar la intersubjectivitat, R. Lauth també sosté tal postura a *Zur Idee der transzendental Philosophie*, Verlag Anton Pustet, München und Salzburg, 1965. cap II. *Die Bedeutung der fichteschen Philosophie für die Gegenwart*, pàg. 50: "aquesta imatge de l'autofonamentació és la nostra llibertat ètica. Ella no és res més que la *Tathandlung* que es comprèn a si mateixa en la intuïció intel·lectual: la consciència ètica immediata (*das unmittelbare sittliche Bewusst-sein*)". O com ja s'ha citat "L'autoconsciència comença amb el sostraire's (*herausgreifen*) d'una massa de l'ésser racional en general", NM-K (GA, IV/3, 177).

203 Radrizzani apunta que aquest plantejament prepara la síntesi en Déu de la *Wissenschaftslehre* de 1804, ja que si hom "es vol remuntar a la sol·licitació inicial, que permeti en darrera instància explicar el desenvolupament del conjunt de la història, hom està obligat a admetre la intervenció d'un <<ésser superior>>, transcendent al curs de la història", *Vers la Fondation de l'Intersubjectivité chez Fichte*, Librairie Philosophique J.Vrin. Paris, 1990, pàg. 191.

204 NM-H (GA, IV/2, 254).

físic he de connectar-li una força física”<sup>205</sup>, força física que realitza qui sol·licita i que recau en qui atén. El producte és la individualitat com determinació trobada. Amb la sol·licitació hom s’ha d’autolimitar, per tant, hom es troba alhora com a determinat ja que la sol·licitació ens fa deduir a través de la percepció sensible, per mitjà de la força física, un cos exterior al qual s’ha d’atribuir racionalitat. Però també hi ha autolimitació en el sentit que aquell qui és reclamat és al seu torn determinant perquè el cos de l’altre és determinable en acció recíproca mitjançant conceptes a través dels quals hom adopta la seva posició enfront la sol·licitació.

A través d’aquests conceptes i atenent la relació entre els cossos que en resulta, es pot desenvolupar una teoria del dret basada en la sol·licitació i la possibilitat de determinar-se com a consciència lliure. Fichte afegeix que “la limitació del cos és quelcom existent independentment de la voluntat i de la llibertat de l’èsser racional”<sup>206</sup>. Aquest vincle, que passa a través dels cossos, significa per Fichte la relació amb la natura. El cos, com articulats i limitats amb independència de la voluntat, és la unió de llibertat i natura. Aquesta unió té el seu inici i propòsit últim en la intersubjectivitat, perquè a través de la percepció de la sol·licitació es descobreix un cos que pressuposa una acció lliure i que per tant ha de ser articulats, i.e. depenent d’un ésser lliure. Aquesta és la manera “com és descobert el regne dels éssers racionals mitjançant la naturalesa: l’èsser racional apareix ell mateix com part de la naturalesa i com producte de la mateixa i viceversa”<sup>207</sup>, això, per Fichte, significa que la racionalitat és part de la natura o mera experiència i la natura és part de la racionalitat. La completesa de l’activitat sintètica del jo l’exposa Fichte en termes de reciprocitat de la següent manera:

*“primer als cossos articulats s’estenen natura i llibertat l’una en l’altra, per mitjà de la llibertat de l’individu i així tota la llibertat opera (wirkt) en tota la natura; a la inversa, la natura produeix cossos articulats, i des del punt de vista de l’enteniment comú produeix possibilitats racionals i intervé al món dels éssers racionals”<sup>208</sup>.*

Aquests serien els extrems resultants de l’activitat sintètica, produïts per la necessitat de connectar coses exteriors a les nostres representacions. L’encarnació del no-jo primer com alteritat corpòria i després com a món intel·ligible en què es genera el dret és la demostració de la reciprocitat entre natura i llibertat. En paraules de Fichte es tracta d’una organització, on la veritat es troba en la interacció de cada part amb el tot. La reflexió condueix al descobriment d’aquesta

---

205 Íbid. (GA, IV/2, 255).

206 Íbid. (GA, IV/2, 258).

207 NM-H (GA, IV/2, 258).

208 NM-K (GA, IV/3, 260).

organització, a poder pensar-la i extreure'n una realitat que no distingeix entre teòric i pràctic, sinó que teòric i pràctic són distincions que sorgeixen a partir d'aquesta realitat.

Al llarg dels últims passatges citats, Fichte explica que aquests àmbits d'objectes es desenvolupen completament en una doctrina moral i del dret. Desplegar aquestes doctrines queda fora de l'àmbit de la gènesi de la intersubjectivitat, aquí només es tractava de mostrar que “de la pròpia constitució intersubjectiva de la consciència deriva una normativitat sobre les exigències que defineixen un correcte i ple desplegament de l'alteritat”<sup>209</sup>. Aquesta normativitat és exposada per Fichte en la filosofia moral i del dret en coherència amb el coneixement obtingut en la fonamentació de la *Doctrina de la Ciència* a mesura que Fichte la vagi desenvolupant al llarg dels anys.

L'explicació que s'acaba de realitzar de la intersubjectivitat tal com està exposada en la NM es pot considerar com l'exposició fonamental sobre la intersubjectivitat. A continuació es mostrarà el paper que juga la intersubjectivitat en el dret i la moral. Això permetrà determinar millor l'abast que aquestes dues disciplines han de tenir. En efecte, la importància de la intersubjectivitat es pot observar en el paper que juga a l'hora de corregir possibles mancances o possibles excessos que es podrien produir en la teoria del dret i de la moral, però, com es podrà observar, també servirà per constatar algun dèficit en la intersubjectivitat mateixa.

---

209 S.Turró, *L'alteritat en Filosofia*, inclòs a *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions s.l., Barcelona, 2005, pàg. 22.