

doncs en el nivell de la determinació de les condicions d'aplicabilitat del concepte, romanent el nivell material o de concreció una Idea o tasca infinita. La síntesi és, per tant, *formalment* reeixida, en la mesura en que Fichte ha determinat perfectament el contingut del concepte d'un Estat de dret, que així ja no és una *Idea* en sentit kantiana; sí que ho és la *realització* efectiva d'aital síntesi en els Estats concrets.

Ara bé, com apuntàvem més amunt, el mateix èxit en la determinació de la possibilitat del desitjat *Übergang* en la síntesi de 1796 fa prou enigmàtic el seu abandonament i, en general, l'evolució posterior del pensament polític de Fichte. Dificultat que s'estalvien les interpretacions continuistes tot emfasitzant sia el desplegament inevitable del concepte de nació, que segons aitals interpretacions ja és central en el GNR, sia l'*Aufhebung* totalitària de les apories d'aquesta darrera obra i de la teoria política burgesa en general, com a claus del nacionalisme autoritari del Fichte madur «internes» al pensament jurídic. Renaut (pp. 16, 448) assumeix la problemàtica d'aquesta evolució per la seva defensa de la coherència del sistema de 1796, evitant caure en interpretacions circumstancials i/o psicologistes —l'amargor per l'acusació d'ateisme i la conseqüent expulsió de l'olimp filosòfic, la desesperació enfront una època massa «egoïsta» per entendre'l o l'enfonsament de la comunitat alemanya davant l'exèrcit napoleònic. En canvi, aventura (pp. 445 i ss.) la possible influència en la concepció de la política de Fichte d'un canvi en la seva filosofia de la història: d'una concepció eminentment pràctica, segons la qual el futur només contindrà el que nosaltres hi posem, a un quasi hegelianisme, mitjançant la introducció de la idea d'un *Weltplan* o pla de l'univers i el conseqüent reforçament del paper polític dels grans homes, coneixedors d'aital racionalitat històrica. Al prefaci de la seva traducció dels *Trets fonamentals de època contemporània* de 1805, obra en que es consumaria aquest suposat gir, I. Radrizzani observarà a Renaut que cal emfasitzar, contra Hegel, l'esta-

tut transcendental d'aquest *Weltplan* i amb ell el manteniment del caràcter teleològic de la filosofia fichteana de la història. L'objecció no sembla prou contundent a Renaut, en la mesura en que hom pot mantenir les diferències amb el hegelianisme (el *Weltplan* fichteà, en tant que hipotètic, determina una «quasi necessitat» i no una necessitat absoluta) i concedir que Fichte mai no abandona del tot la seva visió pràctica de l'evolució humana; n'hi ha prou però amb que el pla *a priori* sigui una possibilitat lògica, que la història real pot falsejar però també confirmar (com sembla que fou el cas), per parlar d'una transformació important en el concepte de la història de Fichte —un apropament, doncs, no a Hegel sinó a Kant i la visió de la *Idea d'una història universal en sentit cosmopolita* i *La pau perpètua* del progrés històric com a «astúcia de la natura», visió fins llavors rebutjada per Fichte en nom d'una llibertat essencial de la praxis humana (pp. 243-252). Aital transformació no respondria a una lògica evolutiva implacable sinó a qüestions alienes a la sistematicitat filosòfica; a l'espera d'anàlisis més profundes del sistema de 1801-1813, Renaut pot mantenir intactes les seves conclusions sobre l'excel·lència de la filosofia política de Fichte en tot 1796 condemnant-ne la posterior trajectòria, i de retruc assegurar a la projecció futura de la *Fichte-Forschung* el caràcter obert i polèmic, d'altra banda tan fichteà, en el que rau bona part del seu gran atractiu.

F. Forn

I. RADRIZZANI, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*; Paris, J. Vrin, 1993.

Aquest estudi és en principi una monografia consagrada exclusivament a la lectura i interpretació de la segona exposició de la Doctrina de la Ciència: els cursos inèdits dictats el 1796-99 i anunciats com a *Fundamenta philosophiae transcendentalis (die Wissenschafts-*

lehre) *Nova Methodo*, als que corresponen les dues introduccions i el capítol publicats el 1797-98 com a *Ver such einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Tanmateix, atès que la detallada anàlisi textual permet a Radrizzani de determinar el lloc que la NM ocupa entre les diverses exposicions de la WL, la seva monografia esdevé alhora una nova i valuosa aportació a la polèmica clàssica sobre la continuïtat o discontinuïtat en l'evolució del pensament fichteà.

El Prefaci (*L'enjeu de l'interprétation de la Nova Methodo*) estableix el context hermenèutic que constituirà el rerefons de les anàlisis posteriors. D'una banda, la discussió dels pronunciaments del propi Fichte permet de concloure que la WL-NM no només és una «nova exposició» que millora «formalment» mancances redaccionals de la WL-94, sinó que «la novetat ateny igualment al fons, de manera que la primera exposició, a part dels múltiples defectes d'ordre formal que [Fichte] li reconeix, està inacabada» (p. 16). D'altra banda, es passa revista a les posicions bàsiques dels intèrprets que han intentat fixar el depassament que la NM opera respecte a la *Grundlage*: Jacob, Druet, Pareyson, Masullo i Renaut. Partint d'ambdues aproximacions, Radrizzani formula la seva hipòtesi, que esdevindrà tesi en el capítol conclusiu del llibre: «la *Doctrina de la Ciència Nova Methodo* podria interpretar-se com l'anella que deuria permetre el pas dels *Principis* a la *Doctrina de la Ciència* de 1801, i la deducció transcendental de la intersubjectivitat tindria en particular la funció de fornir una obertura al punt de vista de l'absolut qui sigui legítima des del punt de vista transcendental» (p. 44).

La primera part del llibre (*Le changement de méthode*) aprofundeix exhaustivament en les diferències expositives i de fons entre la NM i la versió de 1794. A tal efecte Radrizzani es reconeix «àmpliament d'acord amb aquesta línia general d'interpretació defensada per Philonenko» (p. 58), segons la qual la WL-94 vindria caracteritzada per ser una forma d'exposició «científica» que,

partint de l'error especulatiu —lectura unilateral i excloent dels principis I (idealisme) i II (realisme)— i a través d'una «dialèctica de sistemes» en sentit kantian —principi III, desplegat al llarg del § 4—, només assoleix l'«illa de la veritat» a la fi del § 4 (*factum* originari), quan es reconeix l'estructura sintètica de la consciència finita, la seva vertebració essencial per la facultat imaginativa i la dependència que la posició teòrica de la consciència manté d'aquella «activitat independent» (*unabhängige Tätigkeit*) que serà reconeguda en el § 5 com a «llibertat» i que configurarà l'eix de la segona part del text —la posició pràctica de la consciència com a deducció de la tendència (*Streben*) i de l'impuls (*Triebe*)—.

Doncs bé, metodològicament «en lloc de partir d'allò problemàtic per avançar vers allò factualment real, la *nova methodo* parteix directament d'allò factualment real» (p. 85). D'aquesta manera es capgira l'ordre expositiu de la *Grundlage*, apropant-se a allò que per Fichte constitueix la forma d'exposició «popular» en filosofia: l'arrelament de la veritat en la immediatesa de tota consciència. Per això, la WL-NM, lluny d'encetar-se per l'abstracció tècnica i artificiosa d'una dialèctica formal de sistemes, s'ubica directament en la «lògica de la veritat» —el resultat obtingut el 1794 en el trànsit del § 4 al § 5: l'autoposició de la consciència com a «activitat que retorna» (*zurückgehende Tätigkeit*) i, per tant, com a llibertat que sempre està transitant de la determinabilitat a la determinació. Amb la qual cosa el formalisme logicista buit dels primers apartats de 1794 és ara substituït des de bon començament per aquella operació que recolza i dona evidència «material» a tota la construcció transcendental: la intuïció intel·lectual, i.e. l'experiència (no-sensible) que tota consciència té de si mateixa (autoconsciència) i que acompanya qualsevol possible percepció dels objectes.

A aital inversió de l'ordre expositiu correspon una diferència materialment essencial: com que la intuïció intel·lectual ens dona l'estructura completa de la consciència en tant que saber de la

pròpia activitat, des de l'inici ens movem en la necessària interdependència entre la «sèrie ideal» (saber, posició teòrica) i «sèrie real» (activitat, posició pràctica). Resulta així supèrflua, si no insuficient o àdhuc inductora d'error, la divisió que presidia el text de 1794: «tots els termes que no eren assolits més que progressivament al fil de la deducció als *Principis*, no són doncs més que separats artificialment en la reflexió operada pel filòsof, però han de ser necessàriament posats tots plegats en la consciència concreta d'un ésser racional finit» (p. 91). Per això, a la WL-NM ja no hi ha una «part teòrica» i una «part pràctica» en la construcció de la consciència, sinó que una perfecta reciprocitat entre totes dues dimensions recorre tot el text.

D'acord amb l'estructura essencialment teoricopràctica de la consciència, la síntesi quintuple entre la substancialitat i la causalitat i d'aquestes amb l'activitat independent, que ja constituïa el punt central del text de 1794, serà reformulada a bastament. Si a la *Grundlage* la ubicació del tema en la «part teòrica» podia donar a entendre —erròniament— la possibilitat d'una síntesi cognoscitiva de l'objectivitat al marge de la praxi, ara això serà del tot impossible. Com que la llibertat-activitat entra en relació recíproca amb el saber-concepte, la síntesi quintuple no només determina a priori la posició d'una pluralitat d'objectes (segons les categories substancial-causals) per a la consciència, sinó que implica igualment la interacció d'una pluralitat de consciències. És a dir, en la seva estructura constitutiva, tot jo exigeix un altre jo. D'aquesta manera, «en la *Doctrina de la Ciència Nova Methodo*, la teoria de la intersubjectivitat no és pas un tema simplement afegit sinó que vé a instal·lar-se al cor del sistema ocupant una posició estratègicament crucial» (p. 98).

En virtut de tot això, Radrizzani pot afirmar que, mentre la *Grundlage* «constituïa alhora una propedèutica a la filosofia i una exposició de “la filosofia mateixa”, la NM “presenta de cop” la filosofia mateixa» (p. 85). Aquesta transició de la propedèutica —dialèctica de

sistemes que condueix al *factum* originari de la consciència— a la filosofia —desplegament íntegre del *factum* des de la intuïció intel·lectual que acompanya tota posició de la consciència immediata— coincidiria, doncs, amb la tematització de la intersubjectivitat com a condició transcendental de l'estructura sintètica de la consciència. Queda així justificada l'equació que dona peu al títol de la monografia.

La segona part del llibre (*Commentaire*) fa un seguiment literal dels apartats de la NM. El comentari detallat de Radrizzani, si d'una banda ofereix una bona guia per a la lectura d'unes lliçons no sempre clares en les seves inflexions i línia argumentativa, d'altra banda compleix la funció de mostrar des de la lletra mateixa del text fichteà la validesa del marc interpretatiu avançat en la primera part.

Tal com ha estat dit, les lliçons parteixen de la intuïció intel·lectual de l'autoconsciència com a activitat que retorna (§ 1): això d'entrada és qualificat de «postulat» perquè avança des de la immediata l'estructura de la consciència que caldrà explicitar tot seguit. L'explicitació procedeix segons un doble moviment transcendental. Primer (§§ 2-13), de descomposició dels elements que fan possible aquella estructura fins a ascendir a llur «condició suprema». Així resumeix Radrizzani l'encadenament de condicions: «no hi ha consciència sense que jo em posi com a actiu; no hi ha acte d'autoposició sense llibertat; no hi ha llibertat sense concepte de fi; no hi ha concepte de fi sense allò divers donat en el sentiment; no hi ha sentiment sense intuïció; no hi ha intuïció sense concepte; no hi ha concepte sense llibertat en la representació; no hi ha representació sense espai; no hi ha espai sense el propi cos; no hi ha determinació espacial gràcies al meu propi cos sense unificació d'allò divers del voler pel temps» (p. 147). Assolit el «voler pur» com a condició suprema de la consciència, la segona part del text (§§ 14-19) adoptarà una perspectiva «genètica»: mostrar que la realització (i.e. «sensibilització») del voler intel·ligible només pot consistir

en una síntesi quintuple que, donant raó de les condicions aparegudes en el moment ascensional, «genera» l'estructura completa de la consciència i explica, per tant, la facticitat de partida.

Radrizzani reconstrueix la nova formulació de la síntesi quintuple en tres moments fonamentals. (1) El voler pur —element central de l'estructura sintètica— només és possible pensar-lo com a efectivament real sota la condició que es limiti; la limitació implica una pluralitat i, per tant, una distensió; els dos esquemes de pluralitat-distensió (espai, temps) generen la representació del propi cos (passivitat) i de l'ànima (activitat) en relació recíproca. Tenim així el nucli central de la síntesi: cos-voler-ànima. (2) Altrament, el voler és activitat lliure; perquè la llibertat es limiti sense deixar de ser llibertat cal concebre la limitació com a resposta del jo a un «requeriment» (*Aufforderung*) extern a obrar lliurement, és a dir, «jo no em puc posar més que a condició que un “requeriment” a autodeterminar-me m'ha-gi estat adreçat i que jo l'ha-gi comprès com a tal» (p. 164). (3) Conseqüentment, el dos extrems abans deduïts (cos, ànima) només poden pensar-se des de la intersubjectivitat; això implica una interacció de les consciències (regne dels esperits) mitjançant les relacions recíproques entre llurs cossos (natura); i pensar aquesta doble reciprocitat sols és possible per l'ús simultani de les categories de substancialitat i causalitat, que són així també deduïdes genèticament. Hem obtingut, doncs, els dos extrems de la síntesi quintuple (esperits o món intel·ligible, natura o món sensible) que, en ser determinats necessàriament per la reciprocitat total de l'estructura, ens situen en la facticitat en què sempre es mou tota consciència —la realització de l'intel·ligible a través del sensible en el si de la societat i la història—.

Al comentari del text segueixen unes consideracions finals, on Radrizzani acaba de justificar les afirmacions del prefaci sobre el lloc de la NM en l'evolució del pensament fichteà. D'una banda, és palès que la teoria de la intersubjectivitat com a interacció corporal

de les consciències fonamenta la doctrina jurídica de 1796: és legítim, per tant, parlar de la WL-NM com d'una veritable «ontologia social», en la línia de Masullo, sempre i quan entenguem el terme «ontologia» en el sentit exigít pel procediment constructiu transcendent. Val a dir tanmateix que, en l'aclariment d'allò que significa metodològicament la «deducció transcendent» de l'altre, Radrizzani atribueix ara a Fichte un immanentisme monadològic de caire leibnizià que, al meu parer, és incompatible amb la desconexió de les tesis dogmàticament immanents o transcendents que caracteritza la perspectiva transcendent —la WL com a real-idealisme o ideal-realisme, en paraules de Fichte: en tot cas, l'equivocitat d'aquestes planes sumàries (p. 186-188) exigiria més aclariments.

Altrament, una observació de Fichte en el § 16 de les lliçons («cap individu pot explicar-se a partir de si mateix») permet d'entendre, segons Radrizzani, el pas a la posterior doctrina de l'absolut: si el «requeriment» a actuar lliurement transcedeix el jo finit perquè tot individu el pressuposa constitutivament, llavors «la comunitat humana no és pas auto-fondatriu i, si hom intenta remuntar-se al requeriment inicial que permet d'explicar en darrer terme el desenvolupament del conjunt de la història, hom està obligat d'admetre la intervenció d'un «ser superior», transcendent al curs de la història, anomenat comunament «Déu»... Així la *Doctrina de la Ciència Nova Methodo* ja conté *in nucleo* una deducció transcendent de l'existència de Déu, condició última de la «condició suprema» (p. 191). Si prescindim de la desafortunada expressió d'un Déu «transcendent al curs de la història» —recordeu la tesi cabdal de l'opuscle fichteà de 1798: enfront dels postulats kantians, el filòsof transcendent no pot anar més enllà d'afirmar l'existència d'un govern diví «en» el món—, pot concedir-se a Radrizzani que l'observació del § 16 de la NM suggereix la continuïtat amb el tema de l'absolut que les versions de la WL de 1801 i 1804 s'encarregaran d'explicitar. «Així, des de la *Doctrina de la Ciència*

Nova Methodo es mostra que el sistema de la filosofia transcendental està cridat a comprendre una doctrina de la religió que, aportant la condició última d'aquella, està destinada a coronar-la; punt aquest confirmat per la posició mitjancera que Fichte atorga a la síntesi religiosa en la "Deducció de les subdivisions de la Doctrina de la Ciència" que figura a la fi de l'obra» (p. 194). Tal com s'avançava hipotèticament al prefaci, doncs, la NM apareix com l'anella mitjancera entre la construcció transcendental del jo finit de 1794 i la filosofia transcendental de l'absolut posterior a 1800. Caldria, tanmateix, assenyalar que aquest desplaçament temàtic, tot i ser internament consistent, com subratlla Radrizzani, obeeix igualment als factors externs desfermats per la polèmica sobre l'ateisme encetada el 1798.

S. Turró

Philippe BÉNÉTON, *Els règims polítics*, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions, 1998.

Els règims polítics és un llibre d'assaig, de caràcter introductor per la seva breu extensió, però amb una considerable varietat de continguts, que gira al voltant d'un tema central, de gran actualitat en el món polític del nostre segle: la qüestió del règim polític.

Per respondre a aquesta pregunta, l'autor del llibre, Philippe Bénétón, se centra en dos àmbits de reflexió: la teoria i la realitat dels fets. Quant al primer, intenta definir el concepte de règim polític, i establir l'estatut de la política i els criteris de classificació de règims (que seran dos: el de l'estructura i el de la pràctica), des de la filosofia política clàssica (Sòcrates, Plató i Aristòtil) i St. Tomàs d'Aquino, fins a la ciència política moderna (Maquiavel, Montesquieu, Marx i Pareto). Pel que fa al segon, el mateix autor n'afirma la primàcia respecte del primer¹ i, per

aquest motiu, dedica tota la segona part de la seva obra a la crítica personal des de l'experiència històrica.

Finalment, Ph. Bénétón conclou la seva obra amb una valoració crítica més específica dels règims polítics moderns des de la política moderna i les formes actuals de govern, la qüestió del totalitarisme i la democràcia liberal.

Tanmateix, com que els continguts a què cal referir-se són amplis, el nostre autor manifesta explícitament la seva principal intencionalitat amb aquesta obra: «posar de relleu les qüestions centrals i les distincions essencials, insistint sobre aquelles que semblen permetre explicar millor l'amplitud de la realitat»; ara bé, sempre que aquest estudi sobre els règims polítics tingui un sentit i això només és possible «si és que, com diu Tocqueville, és cert que l'esperit modern tendeix a uniformitzar el món i per tant també el món de la política».

Així doncs, en primer lloc, quant a la definició i l'abast dels règims polítics, la filosofia política clàssica considera que la ciència política —com a ciència del bon govern o del bon règim— ha d'estar dirigida pel filòsof-ciudadà, el qual a partir de la problemàtica de la vida política —des de la seva condició de bon ciudadà— s'eleva fins a la universalitat —gràcies a la seva condició de filòsof—, per definir correctament la bona política i dur-la a terme.

No obstant això, la qüestió fonamental del món clàssic (i també medieval) gira al voltant de la figura del governant, que dóna lloc a diferents règims polítics segons siguin d'autoritat (coneixedors de l'ordre natural de la política i, per tant, recolzats en el consentiment raonable dels governats) o d'arbitrarietat (desconeixedors de les finalitats naturals de la política, tant si responen a una tirania com a una anarquia democràtica). El millor dels règims d'autoritat (o reglats) és la reialesa, perquè el rei és respectuós de les lleis de la ciutat i la unitat del seu co-

1. «[...] la qüestió de vocabulari queda subordinada a la qüestió de fons: allò que defineix un règim polític depèn de les relacions existents entre la política i el conjunt de la vida social. Cal partir de la realitat per explicar-ho.» *Els règims polítics*, p. 12.