

Promotor: Prof. dr. Gert Van de Vijver
Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap

Decaan: Prof. dr. Freddy Mortier
Rector: Prof. dr. Paul Van Cauwenberge

Kaftinformatie: Robert Gibb (1845 – 1932), *The thin red line*, National War Museum – Edinbrugh. De rand bovenaan is de Passchendaele Tartan.

ISBN-nummer: 978-90-7083-006-9

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande toestemming van de uitgever.



Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

Henk Vandaele

The Thin Red Line

Het transcendentale grensbegrip als
grondslag voor een topica

Proefschrift voorgedragen tot het bekomen van de graad van
Doctor in de Wijsbegeerte

2010

Inhoud

Voorwoord	9
Citeerwijze	11
Inleiding	13

Deel I - Kant

I

Kants

transcendentiaalfilosofie en de topische vraag

§ 1. Over het onderscheid tussen adequatie en relevantie als waarheidsbegrip	31
§ 2. De vraag naar de mogelijkheden van de <i>metafysica naturalis</i>	32
§ 3. De vraag naar het zelf	33
§ 4. De impasse van de dogmatische metafysica	33
§ 5. De impasse van de empiristische metafysica	36
§ 6. De toepassing van het concept <i>grens</i> in Kants transcendentiaalfilosofie	38
§ 7. De oorsprong van het concept <i>grens</i> in Kants transcendentiaalfilosofie	39
§ 8. Het centrale belang van het concept <i>grens</i> in Kants transcendentiaalfilosofie	41

II

De receptie van Kants

transcendentiaalfilosofie

§ 9. De intrinsieke moeilijkheid van het formuleren van een nieuw idee	43
§ 10. De eerste receptie van Kants transcendentiaalfilosofie	44
§ 11. Vier kritieken op Kants transcendentiaalfilosofie	45
§ 12. Reinholds vraag naar een funderende grondstelling	46
§ 13. Hamanns kritiek op de dualistische structuur van Kants transcendentiaalfilosofie	48
§ 14. Het <i>Ding an sich</i> en objectiviteit	49
§ 15. De vraag naar het transcendentale begrip van <i>das Gemüt</i>	51
§ 16. De centrale problematiek van het concept <i>grens</i>	51

Deel II - Fichte

III

Fichtes kritische transcendentiaalfilosofie

in de

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre

(§ 1 – 3)

§ 17. De mogelijkheid van een adequate en een topische interpretatie van Fichtes <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i>	57
§ 18. De noodzaak van een grondstelling	61
§ 19. De absolute eerste grondstelling	62
§ 20. Eerste nuancering van Reinholds eis van een absoluut eerste grondstelling	64
§ 21. Tweede nuancering van Reinholds eis van een absoluut eerste grondstelling	65
§ 22. De absoluut eerste grondstelling uit de <i>Grundlage</i>	67
§ 23. De noodzaak van een tweede seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz	72
§ 24. De tweede grondstelling	74
§ 25. Status Questionis	78
§ 26. De A-redenering in de deductie van de derde grondstelling	81
§ 27. De ineensorting van de wetenschapsleer – of het einde van het correspondentie- waarheidsbegrip	83
§ 28. De B-redenering in de deductie van de derde grondstelling	85
§ 29. De toepassingsfunctie van het grensbegrip in de wetenschapsleer	88
§ 30. De oorsprongsfunctie van het grensbegrip in de wetenschapsleer	89
§ 31. Een status questionis met betrekking tot de onvoorwaardelijkheid van de drie grondstellingen	91
§ 32. De kloof binnen het complex van drie grondstellingen	91
§ 33. Als vooropstelling overwint de <i>Machtspruch</i> het dualisme	93

IV

De poging tot een theoretische fundering van de wetenschapsleer *Grundlage des theoretischen Wissens* (§4)

§ 34. De theoretische gordiaanse knoop	97
§ 35. De rede als het hoogste metafysische vermogen	100
§ 36. Het oordeelsvermogen als het topische vermogen	101
§ 37. Drie epistemologische posities, die er in wezen maar twee zijn, maar waarvan er maar één mogelijk is	104

V

De poging tot een praktische fundering van de wetenschapsleer *Grundlage der Wissenschaften des Praktischen* (§5)

§ 38. Het transcendentale grensbegrip als grondslag voor de praktische rede bij Kant	107
§ 39. De fundamentele tegenstelling binnen het praktische weten	110
§ 40. Het uiteenvallen van de praktische wetenschapsleer	111
§ 41. De derde grondstelling in de praktische wetenschapsleer	115
§ 42. <i>Streben</i> als uiteindelijk bewijs voor de <i>Grundlage</i> ?	116
§ 43. De irrelevante doelstelling in Fichtes begrip van streven	119

VI

De deductie van de metafysische grondverhouding van een topica

§ 44. Een hypothese: een onvoldoende geradicaliseerd grensbegrip in de <i>Grundlage</i>	123
§ 45. Kent de <i>Grundlage</i> geen twee <i>Machtsprüche</i> ?	124
§ 46. De noodzakelijke intrinsieke verhouding tussen de begrippen <i>identiteit</i> , <i>oppositie</i> en <i>grens</i> , of de deductie van de <i>Wechselbestimmung</i> als de grondslag van een topica.	126
§ 47. De <i>Wechselbestimmung</i> in Fichtes andere Jenateksten	130

Deel III - Topica

§ 48. De <i>Wechselbestimmung</i> als grondslag van het zijn	137
§ 49. De onmogelijkheid van de klassiek ontologische begrippen <i>substantie</i> , <i>accidentia</i> en <i>oorzaak</i>	145
§ 50. Epistemologie met betrekking tot de metafysica	148
§ 51. Epistemologie met betrekking tot de geschiedenis	150
§ 52. Een toepassing op de humane wetenschappen en de fysica	153
§ 53. De topische vraag als dusdanig	157
§ 54. Boehms stelling van het grondverschil	158
§ 55. De <i>Wechselbestimmung</i> als de mogelijkheidsvoorwaarde van het goede	161
§ 56. Proeve van een kritische ethiek	168
§ 57. Tot slot, de <i>Wechselbestimmung</i> überhaupt	170
Nawoord	173
Bibliografie	175

Voorwoord

In 1854, tijdens de Krimoorlog, trok een Russisch cavalerieleger het Krimschiereiland binnen om de door de geallieerden belegerde havenstad Sebastopol te ontzetten. De geallieerden werden door de omvang van dit Russische paardenvolk in de rug compleet verrast. Daarenboven dreigden de aanstormende Russen de geallieerde bevoorradingshaven Balaclava te veroveren. Het verlies van deze haven zou het expeditieleger van de zee afsnijden. Plots dreigden zij die de stad Sebastopol omsingelden, zelf omsingeld te worden. Enkel twee Turkse bataljons en 93^{ste} regiment Sutherland Highlanders stonden nog tussen de Russen en de haven. Wanneer de Turken dan nog bij het zicht van de Russen het hazenpad namen, stonden de geallieerden op het randje van de afgrond. Het lot van het geallieerde expeditieleger lag in de handen van een regiment Schotse *Redcoats*. Om alsnog de toegang tot het havenstadje te dekken, waren ze verplicht hun linie zo ver uit te rekken, waardoor deze nog een diepgang van amper drie rijen had. Het militair tactisch handboekje stelt dat een infanterielinie tenminste tien rijen diep moet zijn, wil men een cavalerieaanval succesvol opvangen. Een oorlogsjournalist van de *The Times*, die vanuit de hoogtes rondom Balaclava de smalle linie Highlanders zag staan, beschreef ze als *a thin red line*. De bevelvoerende officier, Sir Colin Campbell, had zijn twijfels of de linie de Russische schok zou kunnen opvangen. Eenmaal de cavalerie als ‘dreigende rotsen’, als een ‘verwoestende orkaan’ zich in beweging zette, ervaarden de *Highlanders* meteen de onbeduidendheid van hun macht.¹ Ze waren de laatste flinterdunne en kwetsbare grens tussen hoop en ondergang. We kunnen ons inbeelden hoe menige Schot door het beeld van de wilde aanstormende natuurkracht van Scythen de kracht van het kantiaanse ‘verhevene’ ervaarde.² De vraag waar elke Schot voor stond was de volgende: zet ik het op een lopen, of hou ik – ondanks de onzekerheid of het staan blijven ook maar de moeite waard is – stand. Is het zich schrap zetten voor de zaak, zonder enige zekerheid op succes het eigen leven waard? Kant zou hierop antwoorden dat het enige mogelijke antwoord dit van een vrije en oorspronkelijke ethische keuze voor de plicht als dusdanig kan zijn. De lijfspreuk van het 93^{ste} regiment is tot op vandaag ‘*sans peur*’. Houden de *young lads* uit Sutherland stand?

In het stellen van mijn standpunt stond ook ik schouder aan schouder. Ook ik kon betrouwen op een gans regiment strijdmakkers. Mijn makkers op het *champs de bataille* van de filosofie waren: dr. Helena De Preester, Prof. dr. Rob Devos, Prof. dr. Em. Willy Coolsaet, Prof. dr. Em. Rudolf Boehm, dr. Emiliano Acosta, dr. Ott (Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena), Wilfried Swartelé, Gitte Callaert, Boris Demarest, Robesyn J.-P. en de vele andere collega’s van het Centrum voor Kritische Filosofie, het FWO en mijn twee *soldier-drummerboys* Daan en Toor. In het bijzonder als een falanx rondom mij gaven Riet Lacombe, Prof. dr. Gert Van de Vijver, Prof. dr. Birgit Sandkaulen en Tinne de Smet, elk op hun eigen manier me inzicht, rust, werkzekerheid en liefde. In appendix hebben we de Nederlandse vertaling van de eerste paragraaf van Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* als een zelfstandige publicatie toegevoegd. Deze vertaling is het resultaat van een aangename *Task Force* die bestond uit Gert, Helena en mezelf. Een mooier vertaalteam is voor een man gewoonweg niet te denken.

¹ Kant I., KU AA V: 261.

² Kant I., KU AA V: 263.

Citeerwijze

We citeren Fichte uit de kritisch-historische editie van de Beierse Academische uitgave, *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, uitgegeven onder leiding van Prof. dr. R. Lauth en Prof. dr. H. Gliwitzky. De academische uitgave werkt chronologisch met vier delen. Serie I bevat het werk dat Fichte zelf publiceerde, serie II bevat niet gepubliceerd werk, serie III bevat correspondentie en serie IV bevat transcripties van Fichtes werk ons overgeleverd door anderen. Voor referenties naar de academische uitgave maken we gebruik van de afkorting ‘GA’. Het Romeinse cijfer dat op deze afkorting volgt, verwijst naar één van de vier series, het Arabische cijfer na de slash geeft het deel aan binnen de serie. Het volgende Arabische cijfer dat volgt na het dubbelpunt geeft de pagina aan waaruit het citaat komt. De verwijzing uit de academische uitgave gebeurt dan ook als volgt: GAII/3: 45. Het citaat dat we weergeven is een fotografische kopie van wat in de academische uitgave staat. Dit betekent dat we de cursivering, het eventuele gebruikte gotische lettertype en de vandaag wat bevreemde schrijfwijze, zo wordt *Satz* soms geschreven als *Saz*, uit de academische uitgave consequent overnemen. Daar die schrijfwijze zo veel voorkomt, hebben we voor de leesbaarheid het aanduiden van deze oude schrijfwijze met (sic.) nagelaten. Ook voor de citering uit de *Wissenschaftslehre nova methodo* gingen we zo te werk.

Waar mogelijk geven we volgend op de verwijzing uit de academische uitgave ook de plaats aan waar het citaat terug te vinden is in de uitgave *Fichtes Werke* die verzorgd werd door Fichtes zoon, Immanuel Hermann Fichte. Deze reeks bestaat uit 11 delen. In dit geval wijst de afkorting ‘FW’ op *Fichtes Werke*, het erop volgend Romeins cijfer geeft het deel in de reeks aan, het Arabisch cijfer geeft de pagina weer waar het citaat te vinden is. Deze verwijzing heeft dan ook volgende vorm: FWI, pag. 34. Wanneer er tussen de *Gesamtausgabe* en de uitgave van Fichtes zoon een tekstueel verschil is, dan heeft de citering uit *Gesamtausgabe* onze voorkeur.

Voor Kants werken citeren we uit de *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, en Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff. Voor referenties naar deze uitgave maken we gebruik van de afkortingen die als standaard gehanteerd worden door het *Kant-Gesellschaft*.³

Wanneer we andere auteurs citeren of naar hen verwijzen, geven we in voetnoot de naam, het jaartal van verschijnen en de precieze pagina weer. Alle verdere gegevens kan men in de bibliografie terug vinden. In functie van de vlotte leesbaarheid van de tekst, vermijden we de storende mode om verwijzingen tussen haakjes in de tekst zelf aan te brengen.

³ Zie hiervoor http://www.kant.uni-mainz.de/ks/e_abhandlungen.html.

Inleiding

Wat is kritisch transcendentaal denken? Het is evident dat voor een denken, dat zich in de eerste plaats kritisch wil noemen, het kritisch karakter van dit denken ook moet gelden voor dit denken zelf. Een volgehouden kritisch denken levert niet alleen een kritiek op elk ander denken, maar in de eerste plaats op zichzelf. Hiermee hebben we dan ook heel voorlopig het adjectief *transcendentiaal* aangeduid. Een kritisch denken impliceert een noodzakelijke terugkeer in zichzelf; in die zin is kritiek een denken over denken. We zullen dit begrijpen als een onder kritiek brengen van datgene van waaruit men meent een kritiek te kunnen voeren. Kritisch denken of transcendentaal denken betekent dan ook hetzelfde.

Het op zichzelf betrekken van kritiek brengt echter met zich mee dat de opdracht om kritisch te denken niet *voldoende* gefundeerd zal kunnen worden. Net hieruit zal het kritisch karakter van dit denken blijken. En toch, een kritisch denken is zijn adjectief *kritisch* alleen waardig, wanneer het meer is dan een wild om zich heen slaan met allerlei spitsvondige, willekeurige en dus ongegronde vragen. Het is duidelijk dat een kritiek, om überhaupt kritiek te kunnen zijn, toch op een of andere manier gefundeerd moet kunnen worden. Indien een kritiek *niet voldoende* kan gefundeerd worden, dan zal ze toch tenminste haar *noodzakelijkheid* moeten kunnen aantonen. Dit gegeven, dat ze enkel noodzakelijk gefundeerd zal moeten worden, volgt – zoals we zullen aantonen – noodzakelijk uit de metafysische grondslag van een filosofie als kritische filosofie. Haar noodzakelijkheid zal moeten blijken uit haar presentatie, uit haar praktijk, en in die zin zal haar fundament historisch zijn. Wanneer de kritische filosofie er bijgevolg niet in slaagt om haar noodzakelijkheid aan te tonen, dan betekent dit nog niet noodzakelijk dat ze haar zaak niet treft en dat haar metafysische grondslag irrelevant zou zijn. In elk geval betekent dit wel dat ze tenminste de zaak van de lezer, die de gepresenteerde kritiek afwijst, niet treft.

De fundering van de kritische filosofie heeft Boehm zijn leven lang bezig gehouden.⁴ De transcendentale vraag met betrekking tot het denken, herformuleerde hij als de vraag naar de vraag. *Indien we het over een zaak willen hebben, wat is dan in verband met deze zaak de juiste vraag? Welke vraag is relevant?* In de vraag naar de vraag kunnen we de noodzakelijke zelfbetrokken kritiek van de transcendentiaalfilosofie herkennen. In die zin poogde Boehm om de noodzakelijke voorwaarden van de vraag naar de vraag te achterhalen. De wetenschap die zich rekenschap gaf van deze vraag noemde hij een *toposrationaliteit*.⁵ Naast de mogelijkheid van een *logische* waarheid, met als waarheids criterium *correspondentie* of *adequatio*, wees hij

⁴ Rudolf Boehm (geboren in Berlijn, 1927) behoort tot de fenomenologische school. Hij studeerde wiskunde, natuurkunde en filosofie aan de universiteiten van Leipzig en Rostock. Hij was assistent wijsbegeerte in Rostock (1948-1949) en in Keulen (1949-1952) bij Karl-Heinz Volkman-Schluck. Van 1952 tot 1967 was hij medewerker aan het Husserl-archief te Leuven. In 1967 werd Boehm hoogleraar algemene en moderne wijsbegeerte aan de universiteit van Gent, sinds 1992 is hij op emeritaat. In de inleiding van zijn laatste hoofdwerk *Topik* stelt Boehm dat hij slecht vier werken realiseerde. Deze zijn: *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1965., *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1974., *Tragik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001., en *Topik*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, 2002. Graag hadden we aan deze lijst nog één werk toegevoegd, met name: *Die Dialektik und das Ende der Entwicklung*. Dit werk is een onuitgegeven en onafgewerkt gebleven manuscript dat dateert uit het jaar 1976. In het voorwoord van zijn *Topik* maakt Boehm melding van dit manuscript dat hij niet voor zijn dood wenst vrij te geven. In 2005 werd dit boek alsnog in het Nederlands uitgegeven. (De titel van deze Nederlandse uitgave geeft het jaar 1978 aan, maar daar het manuscript het jaar 1976 aanduidt, veronderstellen we dat het jaar in 1976 geschreven werd.) We zullen uitvoerig op dit werk terugkeren.

⁵ Boehm R., 2005, pag. 48.

ook op de mogelijkheid van een *topica*⁶ met als waarheidscriterium *relevantie*. Doorheen zijn ganse loopbaan, zowel als leraar als auteur, stelde Boehm dat de fundering van een *topica* nauw verbonden is met de manier waarop men opereert met de metafysische grondbegrippen *voldoende grond* en *noodzakelijke voorwaarde*.⁷ We begrijpen een *voldoende grond* als volgt: wanneer A een voldoende grond is voor B, dan moet B, omdat A een *voldoende grond* is voor B, noodzakelijk zijn wanneer A is. Niets meer dan A is nodig om B te hebben. Wanneer A is, dan is B ook. In die zin kunnen we stellen dat A *oorzaak* is van B. We zouden dit kunnen formaliseren als: $A \rightarrow B$. Het is hier belangrijk om op te merken dat de begrippen tijd en ruimte, of in het algemeen het begrip grens, in het begrip voldoende grond volledig afwezig zijn. Er is geen spanning, wrijving of verschil tussen A en B, de verhouding tussen A en B is in die zin *adequaat* te noemen.⁸ Een *noodzakelijke voorwaarde* begrijpen we als deze voorwaarde A zonder dewelke een tweede zaak B niet kan zijn. A is een noodzakelijke voorwaarde voor B, wat betekent dat als B is, ook A er moet zijn; maar het zijn van A betekent niet noodzakelijk dat B is. Dit betekent dat er tussen A en B een zekere spanning, begrenzing of wrijving is. De verhouding tussen A en B is *niet-adequaat*. Want uiteindelijk is A slechts een *noodzakelijke voorwaarde* en geen voldoende grond. We kunnen A ook een bepalende voorwaarde voor B noemen, maar we kunnen A niet begrijpen als een oorzaak van B.

Boehm meende dat een goed begrip van het verschil tussen deze beide metafysische grondbegrippen de sleutel is tot het noodzakelijke antwoord met betrekking tot de vraag naar de kritische filosofie. Om dit verschil duidelijk te maken, formuleerde hij zijn *stelling van het grondverschil*.⁹ Deze stelling luidt als volgt: “Oorzaken [begrepen als een voldoende grond] veroorzaken hun voorwaarden, voorwaarden [begrepen als een noodzakelijke voorwaarde] conditioneren hun oorzaken”.¹⁰ Anders uitgedrukt betekent de stelling van het grondverschil het volgende: indien A oorzaak of voldoende grond is voor B, dan moet in dit geval B een noodzakelijke voorwaarde zijn voor A.

Boehm meende dat deze stelling de filosofie een dubbele opdracht gaf, een negatieve alsook een positieve. De negatieve opdracht kunnen we begrijpen als een zuiver kritische. Door middel van de stelling van het grondverschil meende Boehm allerhande vormen van dogmatiek te kunnen ontmaskeren. Het resultaat van dit kritisch onderzoek vinden we terug in zijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (1974).¹¹ In dit werk toont hij aan de hand van zijn stelling van het grondverschil aan hoe al sedert de Grieken een voortdurende verwarring van de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde onze cultuur parten speelt. In het aristotelische ideaal van een zuiver objectief weten, dat vertrekt vanuit de vooropstelling dat het *zijn* op een *voldoende* wijze kan verklaard worden, herkent hij de dogmatiek van de

⁶ *Topica* komt van het Griekse woord *topos* wat plaats kan betekenen. In het verloop van onze studie zal duidelijk worden dat de vraag naar de vraag verband houdt met het perspectief of de plaats die men meent in te nemen om een bepaalde zaak die we gewaarworden zinvol te kunnen ervaren.

⁷ In het werk *Das Grundlegende und das Wesentliche*, dat een publicatie is van zijn doctoraatsthesis, had Boehm het belang van het verschil tussen beide begrippen in de metafysica van Aristoteles aangetoond. Concreet betreft het hier de *Metafysica Z*, of het zogenaamde zevende boek uit de metafysica van Aristoteles.

⁸ Syntactische noot: in wat volgt staat het symbool ‘ \rightarrow ’ voor het begrip voldoende grond.

⁹ Deze stelling formuleerde Boehm voor de eerste maal in een Franse studie over Husserl en Nietzsche in het jaar 1962. (zie hiervoor Boehm R., 1962.)

¹⁰ Boehm R., 2005, pag. 58. In het Duits: “Der Satz vom Grundunterschied lautet: Ursachen verursachen ihre Bedingungen, Bedingungen bedingen ihre Ursachen.” (zie hiervoor Boehm R., 1976, pag. 43.)

¹¹ Boehm R., *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, 1974. Maar ook in andere studies kwam dit thema aan bod. Aansluitend kunnen we hier ook nog verwijzen naar de artikels ‘Hegel en de fenomenologie’ (Boehm R., 1969), ‘Omlijning van een nieuw begrip van de transcendentiaal filosofie’ (Boehm R., 1972).

grondslagen van onze tijd.¹² Boehms punt is dat een dergelijk zuiver objectief weten helemaal niets te weten komt over datgene waar het juist om te doen is, met name de menselijke leefwereld. Dit probleem wordt nog duidelijker wanneer de moderne wetenschap, als erfgenaam van dit ideaal van een zuiver objectief weten, meent dat een doelvrij en louter objectief onderzoek de beste garantie biedt voor het realiseren van praktische leefwereldlijke doelstellingen.¹³

Met dit negatief kritische werk is de vraag naar de vraag uiteraard niet af. Boehms *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* poogt enkel de irrelevantie van de moderne wetenschappelijke vraagstelling als een zuiver objectieve vraagstelling aan te tonen. Naast haar negatief kritische opdracht, heeft de filosofie echter ook een positieve. Vanuit de stelling van het grondverschil moet ze ook een methodologie, een topica als dusdanig, afleiden die ons met betrekking tot de vraag naar de relevantie van de vraag zo niet duidelijkheid, dan toch tenminste enige richting geeft. In zijn laatste werk *Topik* ondernam Boehm een poging om deze kritische rationaliteitsvorm te funderen. Het merkwaardige aan dit boek is echter dat beide groundbegrippen alsook de stelling van het grondverschil hier plots volledig afwezig zijn. Boehms *Topik*-boek geeft nergens aan hoe vanuit de stelling van het grondverschil een *toposrationaliteit* te formuleren valt. Het boek herneemt eenvoudigweg de omvang, de diepgang en de relevantie van de vraag naar de vraag, maar welke rol de stelling van het grondverschil en beide metafysische groundbegrippen hierbij hebben, wordt geenszins gegeven. Mogen wij hierbij veronderstellen dat Boehm er niet in geslaagd is om zijn begrip van een topica te formuleren? Daarenboven, wanneer Boehm in het voorwoord van zijn *Topik*-boek wijst op een onuitgegeven manuscript met als thema de dialectiek,¹⁴ en wanneer uit dit manuscript blijkt dat het stamt uit het jaar 1976 – dus precies twee jaar na zijn *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* – en net de metafysische fundering van zijn stelling van het grondverschil als thema heeft, dan sterkt dit ons vermoeden dat er met betrekking tot deze stelling iets fout is gelopen.

Hiermee kunnen we de centrale doelstelling van ons onderzoek formuleren. We willen het metafysisch fundament van het begrip van een topica achterhalen, en we menen dit te moeten doen door middel van een kritiek op Boehm zelf. Op grond van kritische argumenten zullen we Boehms stelling van het grondverschil moeten afwijzen.¹⁵ Vanuit de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde zullen we de vraag naar de vraag moeten hernemen. Boehm gaf aan dat voor het hernemen van deze vraag, de studie van Kant¹⁶ en Fichte¹⁷ relevant is.

¹² Boehm R., 1974, pag. 19 – 23. Boehm merkt ook op dat men bij Plato een gelijkaardig pleidooi voor een zuiver weten kan terugvinden, maar hij verkiest om zijn punt vanuit Aristoteles te ontwikkelen. (zie hiervoor Boehm R., 1974, pag. 35.) Een laatste opmerking is dat Boehm naast de aristotelische fundering van het ideaal van het zuivere weten, in Aristoteles ook een eerste kritiek op dit ideaal meent terug te vinden. Boehm geeft aan hoe Aristoteles naast het ideaal van een zuiver weten ook zoekt om een weten te funderen dat betrekking heeft op het poëtische, en net in dit aristotelische poëtisch weten meent hij een kritiek op het ideaal van het zuivere weten te kunnen herkennen. (zie hiervoor Boehm R., 1974, pag. 39 – 45.)

¹³ Boehm R., 1974, pag. 17 – 18.

¹⁴ Boehm R., 2002, pag. 2. In het bijzonder betreft het hier het eerder in voetnoot vermelde onuitgegeven Duitstalig manuscript uit 1976: *Die Dialektik und das Ende der Entwicklung*. We gebruiken het manuscript uit de privébibliotheek van Prof. dr. Willy Coolsaet. Volledigheidshalve moeten we eraan toevoegen dat in 1999 een aantal onafgewerkte paragrafen als losse bladen aan dit werk werden toegevoegd.

¹⁵ Zie hiervoor paragraaf 54. We menen vanuit Fichte Boehms stelling van het grondverschil te kunnen afwijzen. We zullen erkennen dat deze stelling logisch waardevol kan zijn, maar geenszins de mogelijksvoorwaarde van een Topica kan aanduiden.

¹⁶ “Kant hat nicht nur, wohl als erster, den Begriff einer topischen Wahrheit angedeutet [...]. Vielmehr ist die Einsicht in die Frage der Topik, wie ich sie nenne, vielleicht der Angelpunkt seiner *Kritik der reinen Vernunft*.” (Boehm R., 2002, pag. 57 e.v.)

¹⁷ Boehm R., 1976, pag. 156/1. Boehm R., 2005, pag. 160.

Vooraleer we beide auteurs te berde brengen, willen we vooreerst nog even aanduiden wat we met metafysica en met een metafysisch fundament bedoelen. We begrijpen een metafysica als een totaliteitsfilosofie. Metafysica is voor ons noch een ontologie, een epistemologie of een ethiek, maar we begrijpen een metafysica als deze wetenschap die de vraag stelt naar deze vraag of deze mogelijkheidsvoorwaarde die het geheel (zowel een ontologie, een epistemologie alsook een ethiek) mogelijk maakt. Gezien ze de vraag naar de laatste vraag stelt, begrijpen we de metafysica als een topica. Vanuit onze metafysische vraag willen we pogen om radicaal het geheel te denken, maar onmiddellijk moeten we eraan toevoegen dat we deze totaliteit geenszins onder de vorm van een absolute identiteit zullen opvatten. Integendeel! Onze vraag naar de vraag zal eerder de vraag zijn naar deze vraag die ons toelaat om het differente in verhouding met het geheel te denken; en net deze vraag zullen we begrijpen als ons metafysisch fundament. Voor alle duidelijkheid moeten we het totaliteitskarakter van de metafysica hier onmiddellijk nuanceren, het heeft enkel betrekking op de radicaliteit van het vragen, het vragen naar het metafysisch fundament. Ze stelt de vraag naar deze laatste vraag die alle andere wetenschappelijke vragen mogelijk maakt. In geen geval zal ze een totaal of een voldoende antwoord op de vraag naar de vraag kunnen geven. Het geheel als dusdanig zal ze niet absoluut kunnen verklaren.

Boehm wees erop hoe Kant de vraag naar de vraag stelde. Kants epistemologisch hoofdwerk heet niet zomaar *Kritik der reinen Vernunft*. Kant meende dat de rede enkel relevant kon zijn, wanneer ze de kritische vraag naar zichzelf stelt; en in het stellen van deze vraag ligt het beginpunt van een topica met als waarheids criterium: *relevantie*. Op het moment waarop Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* de transcendentale analytica en de transcendentale dialectiek van elkaar onderscheidt, stelt hij niet toevallig een eerste toporationale vraag. “Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn, wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnötige Antworten verlangt, so hat sie, außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer (wie den Alten sagen) den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält”.¹⁸ Vooraleer een vraag te willen beantwoorden, is het noodzakelijk om uit te maken wat nu eigenlijk wel de relevante vraag is. Waarover moeten we het eigenlijk hebben? Laten we ons toporationeel punt formuleren in kantiaanse termen: welk a priori begrip is relevant om datgene wat we gewaarworden te structureren tot een zinvolle ervaring? Net in het problematiseren van de vraag toont zich de ontubbeling van het denken als een denken over zichzelf, of anders gesteld: het toont hoe in het problematiseren van de vraag het denken zich bewust wordt van zijn eigen statuut, met name dat elk denken een noodzakelijke kritiek op zichzelf veronderstelt. Omdat Kant dit kritisch inzicht tot in zijn metafysische consequenties heeft doorgetrokken, is hij met betrekking tot onze vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van een topica relevant.

In welke zin kunnen we Kant begrijpen als de gangmaker van een topica? De impasse tussen de rationalistische en empiristische filosofie, leidde ertoe dat Kant de metafysische dominantie van het begrip voldoende grond doorbrak. De kern van de copernicaanse wending lijkt ons de volgende te zijn. Kant slaagt erin om de epistemologie van het rationalistisch metafysisch eenheidsprincipe, met name God, af te *grenzen*, waardoor het denken zelf *oorsprong* wordt van zijn a priori begrippen. De ultieme consequentie van deze wending is dat de verhouding tussen denken en zijn, of anders gesteld tussen epistemologie en ontologie binnen de transcendentiaal filosofie problematisch wordt, en net hier situeert zich het beginpunt van het begrip van een topica. Indien het denken oorsprong is van zichzelf, en dus elke

¹⁸ Kant I., KrV B 82 – 83.

gedachte louter en alleen door het denken zelf bepaald wordt, dan stelt zich uiteraard de vraag naar het verband tussen dit oorspronkelijk denken en het zijn. Gezien de onmogelijkheid om dit verband adequaat of *voldoende* te beargumenteren, moet Kant, indien hij überhaupt enig verband mogelijk wil maken, dit verband in een gewijzigde vorm herstellen. Kants transcendentiaalfilosofie kunnen we begrijpen als een poging om dit verband vanuit het metafysisch begrip van een noodzakelijke voorwaarde te denken. Opdat überhaupt een verband tussen het denken en het zijn mogelijk zou zijn, moeten we de oorspronkelijkheid van het denken opvatten als een noodzakelijke voorwaarde voor dit verband. Alhoewel we Kant in deze stap zullen volgen, moeten we erkennen dat deze oplossing niet zonder moeilijkheden is. Daar de oorspronkelijkheid van het denken enkel noodzakelijk en dus niet voldoende is voor de verhouding tussen denken en zijn, biedt zij slechts een partiële verklaring voor deze verhouding. Zo stelt zich onder andere de vraag naar het statuut van het zijn, of “das leidige Ding an sich”¹⁹ in deze verhouding. De kritische reacties met betrekking tot dit kantiaanse begrip waren dan ook legio.

Deze kritiek staat niet los van de introductie van het begrip noodzakelijke voorwaarde als metafysisch groundbegrip. Indien de oorspronkelijkheid van het denken opgevat wordt als een noodzakelijke voorwaarde voor het verband tussen denken en zijn, dan volgt daaruit dat het denken nooit voldoende is voor dit verband, waardoor er naast de oorspronkelijkheid van het denken nog een voorwaarde of iets anders moet zijn dat dit verband mogelijk maakt. Wat dit *andere* dan wel kan zijn, is vanuit de oorspronkelijkheid van het denken niet af te leiden, maar in elk geval betekent dit dat het denken met betrekking tot het verband tussen denken en zijn noodzakelijk *begrensd* moet zijn – iets wat uiteraard volgt uit de definitie van een noodzakelijke voorwaarde. Hiermee stoten we, naast het begrip *oorsprong*, op het tweede centrale begrip binnen de transcendentiaalfilosofie, met name het begrip *grens*. We begrijpen Kants filosofie dan ook als deze filosofie die het begrip grens tot op het niveau van de metafysica doordenkt. Doch, de introductie van het begrip grens als een metafysisch begrip scherpt de spanning, of de vraag naar de verhouding tussen denken en zijn alleen maar aan. Dit is dan ook de grondvraag van de transcendentiaalfilosofie: hoe vanuit de oorspronkelijkheid van de a priori begrippen een synthese realiseren in iets dat er blijkbaar buiten valt?

Deze kantiaanse vraag kunnen we met de begrippen *oorsprong* en *grens* herformuleren. Indien het denken binnen de verhouding denken en zijn de functie van een noodzakelijke voorwaarde moet opnemen en in die zin geen voldoende grond kan zijn, dan stelt zich de vraag hoe de absolute oorspronkelijkheid van het denken zich laat samen denken met de noodzakelijke begrenzing ervan. Hiermee stoten we op de kernproblematiek van de kritische filosofie. Hoe is vanuit de absolute oorspronkelijkheid van het denken, de noodzakelijke begrenzing ervan te denken? Of, laten we het kort uitdrukken met de titel van Kants werk zelf: hoe is een kritiek, die uiteraard ook een denken is, van het zuivere denken mogelijk? Dit wordt dan ook de opdracht van het Kant-deel van ons onderzoek.²⁰ We zullen vanuit de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde moeten aantonen hoe de begrippen oorsprong en grens binnen Kants transcendentiaalfilosofie met elkaar in verband worden gebracht.

Waarom staat deze vraag naar de verhouding tussen de begrippen oorsprong en grens in ons onderzoek naar de grondslag van een topica centraal? Net deze vraag geeft zicht op de mogelijkheid van metafysica als een topica. Indien het denken oorspronkelijk én begrensd moet zijn, waardoor er noodzakelijk ook iets buiten dit denken moet liggen, dan stelt zich de vraag naar de verhouding tussen het denken en dat wat buiten het denken ligt zich niet meer

¹⁹ GAI/4: 243. Zie ook Horstmann, R.P., 2004, pag. 32 e.v. Zie ook Sandkaulen B., 2007.

²⁰ Zie hiervoor paragraaf 1 tot en met 16.

zozeer in termen van *adaequatio* maar in termen van *relevantie*. Niet zozeer de vraag naar de correspondentie tussen een bepaald begrip en datgene wat is, wordt de vraag. De vraag naar de vraag wordt noodzakelijk de volgende: welk a priori begrip is relevant om datgene wat we gewaarworden te organiseren tot een zinvolle en relevante ervaring? Deze herformulering van ons thema, betekent slechts een verschuiving van onze vraag. Hoe kan het denken oorspronkelijk vanuit zichzelf uitmaken welk a priori begrip relevant is?

In zijn onuitgegeven manuscript *Die Dialektik und das Ende der Entwicklung* wijst Boehm erop dat Fichte met betrekking tot deze vraag verhelderend kan zijn.²¹ Fichte stelde zich tot doel om Kants transcendentale aanzet te radicaliseren. Hij wilde de wortel, of de absolute grondslag, van Kants transcendentiaalfilosofie blootleggen. In die zin wilde Fichte niet meer dan een kantiaans denker zijn.²² Fichte is voor ons onderzoek van centraal belang. Daar Fichte in de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* enerzijds het kantiaanse grensbegrip heel duidelijk problematiseert en anderzijds het metafysische grondprincipe van de transcendentiaalfilosofie wil aantonen, is hij voor ons onderzoek naar het verband tussen de begrippen oorsprong en grens met betrekking tot een mogelijke fundering van een topica cruciaal. In deel twee onderzoeken we hoe Fichte ons een origineel inzicht geeft in de spanning tussen de kritische en de dogmatische filosofie enerzijds, en de begrippen noodzakelijke en voldoende grond anderzijds.²³ Door zijn metafysische scherpte geeft Fichte ons inzicht in de transcendentale mogelijkheidsvoorwaarden van een topica. Tevens zal hij ons toelaten om een kritiek te formuleren op Boehms stelling van het grondverschil.

In de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* wil Fichte Kants transcendentiaalfilosofie absoluut funderen. Op deze wijze hoopt hij om allerhande, vaak dogmatische bezwaren en bedenkingen, zoals onder andere met betrekking tot het *Ding an sich*, ten aanzien van Kants kritisch project onherroepelijk te ontcrachten. Om dit doel te bereiken ziet hij zich genooddaakt om door middel van drie grondstellingen – en de drie afgeleide logische stellingen: de *Satz der Identität*, de *Satz des Widerspruchs* en de *Satz des Grundes* – een *Ich* en een *Nicht-Ich* te poneren.

Uiteraard interesseert ons de vraag hoe Fichte de verhouding tussen dit *Ich* en *Nicht-Ich* denkt. Welke rol spelen de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde, of oorsprong en grens in deze verhouding? Boehm gaf ons de insteek dat Fichte net in het bepalen van deze verhouding van belang is. Volgens Boehm wil Fichte het onderscheid tussen de voldoende grond en de noodzakelijke voorwaarde vasthouden, en hij doet dit op een scherpe manier, maar het opmerkelijke hierbij is dat Fichte dit in zekere zin niet ten volle door heeft.²⁴ Het is onze stelling dat Fichte doorheen zijn wetenschapsleer het onderscheid tussen

²¹ Boehm R., 1976, pag. 156/1. Zie ook Boehm R., 2005, pag. 159 en 160.

²² GAI/2: 335. GAI/4: 184.

²³ Zie hiervoor paragraaf 17 tot en met 47.

²⁴ Boehm R., 1976, pag. 156/1. Boehm R., 2005, pag. 160. Deze stelling verwoordt Boehm in zijn manuscript van 1976, in de in het jaar 1999 toegevoegde Fichte-paragraaf. Omdat Boehms Fichte-paragraaf voor onze these richtinggevend is, geven we het relevante stuk uit deze paragraaf integraal weer.

“§ 16. Die erste Aufklärung und neuerliche Verwirrung der Grundverhältnisse durch Fichte. (Nachgetragener Entwurf 1999.)

Fichtes *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797 (sogenannte ‘Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre’) war eigentlich der verwegene Versuch, in die von Kant gestellte und beantwortete Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der ‘Erfahrung’ Klarheit zu bringen durch die Behauptung, was Kant ‘Bedingung’ nennt, müsse *als der ‘zureichende Grund’ der Erfahrung verstanden werden* [onze cursivering]. Damit wollte Fichte einem ‘Mißverständnis’ der *Kritik der reinen Vernunft* entgegenreten, das Seiner Meinung nach darauf hinauslief, dieses Kritik als eine Erneuerung des ‘Dogmatismus’ aufzufassen, der sie doch entgegenreten wollte. Nun hätte (und hat) Kant jene (Fichte’sche) Interpretation schwerlich

de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde respecteert, maar enkel met betrekking tot het metafysisch statuut van zijn grondslag, met name het *absolute Ich*, onbeslist is. In de bepaling van het absolute Ich lijkt Fichte blijvend te zweven tussen beide mogelijke bepalingen ervan. Het opmerkelijke hierbij is dat Fichtes onbeslistheid ertoe leidt dat er met betrekking tot zijn wetenschapsleer twee interpretaties mogelijk zijn, een topische en een dogmatische.²⁵ Het verschil tussen deze twee interpretaties zal afhangen van de wijze waarop men het absolute Ich opvat, als een voldoende of als een noodzakelijke voorwaarde. Voor beide interpretaties zijn er binnen de tekst argumenten te vinden.

Waaruit bestaat deze spanning binnen Fichtes *Grundlage*? Met de eerste absolute grondstelling die luidt: "Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn",²⁶ vertrekt Fichte vanuit de vooropstelling dat het absolute Ich dat absoluut oorspronkelijk en voldoende grond is voor zichzelf, het fundament is van de transcendentiaalfilosofie. Het overwinnen van het vooropstellingskarakter van deze eerste grondstelling, met andere woorden, het bewijzen van haar absoluutheid is de inzet van Fichtes *Grundlage*. Fichte wil het bewijs leveren dat het absolute Ich de voldoende grond is van de transcendentiaalfilosofie en in die zin de door Kant gezochte transcendentale verhouding tussen denken en zijn, of de synthetische oordelen a priori mogelijk maakt. Wanneer Fichte bijgevolg poogt om vanuit het absolute Ich een Nicht-Ich af te leiden, dan bereikt de *Grundlage* voor de studie van de transcendentiaalfilosofie (en dus ook voor onze topica) een hoogtepunt. Daar er vanuit het absolute Ich geen enkel argument kan gegeven worden voor het poneren van een Nicht-Ich – het absolute Ich is immers voor zichzelf voldoende grond, waarom zou het überhaupt nood hebben aan iets anders dan zichzelf – is het begrip Nicht-Ich enkel door middel van een *Machtspruch* overeind te houden. Deze *Machtspruch* is op zijn minst opmerkelijk. Uiteindelijk betekent het dat Fichte het Nicht-Ich zonder enig argument (of onvoorwaardelijk) en dus eveneens op absolute wijze en dus tenminste in spanning met het absolute Ich, binnenin de wetenschapsleer moet poneren. Maar uiteraard is dit in tegenspraak met de inhoud van de

hingenomen. Doch Fichtes Versuch imponiert dadurch, daß er gänzlich auf einer entschiedenen Unterscheidung und Entgegensetzung 'zureichender Grund' und 'notwendiger Bedingung' überhaupt fußt, wiewohl dies ihm selber nicht so deutlich war [onze cursivering]. Und er gipfelt in einem Nachweis der grundsätzlichen wechselseitigen Unwiderlegbarkeit von 'Idealismus' und 'Materialismus' (oder 'Dogmatismus') – nach Fichte die beiden einzig möglichen philosophischen 'Systeme' –, der im heutigen Denken angestellten Ueberlegungen über 'Unentscheidbarkeit' längst schon weit voraus ist."

Een tweede plaats waar Boehm wees op Fichtes ambivalentie van de voorwaarden, was zijn Husserlartikel uit 1972 dat verscheen in het *Tijdschrift voor Filosofie*. Het "blijft inderdaad een verwarde toestand door het feit dat ook Fichte zelf geenszins de principiële ambivalentie van de grondverhoudingen heeft opgehelderd". Zie hiervoor Boehm R., 1972, pag. 429.

We willen hier een laatste historiografische noot aan toevoegen. In dit citaat wekt Boehm de indruk dat Fichtes tekst *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* samenvalt met de eerste en de tweede inleiding in de wetenschapsleer. Deze samenhang is echter niet evident. In 1797 drukte Fichte in het toenmalige *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter*, dat hij samen met Friedrich Immanuel Niethammer uitgaf, drie teksten af. De eerste tekst verscheen in band V onder de naam *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, de tweede in band V en VI onder de naam *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. In band VII verscheen het eerste hoofdstuk van een tekst onder de naam *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Om één of andere reden heeft Fichte de publicatie van de volgende hoofdstukken van deze tekst niet gerealiseerd. (Men vermoedt dat de atheïsmestrijd dit onmogelijk heeft gemaakt. Echter, gezien het feit dat de atheïsmestrijd pas op 28 oktober 1789 losbarstte en deze laatste derde tekst in 1797 verscheen, is ook dit verband niet onmiddellijk evident.) Hoe dan ook, in de door zijn zoon verzorgde uitgave van Fichtes verzameld werk *Fichtes Werke*, worden deze drie teksten, elk onder hun eigen titel afzonderlijk afgedrukt. In de academische uitgave worden deze drie teksten als één geheel onder de titel *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* gebundeld. In elk geval is hiermee duidelijk dat, zoals Boehm suggereert, het *Versuch* niet zomaar met de eerste en de tweede inleiding in de wetenschapsleer samenvalt.

²⁵ Zie hiervoor paragraaf 17.

²⁶ GAI/2: 261. FWI, pag. 98.

vooropstelling van de eerste grondstelling. Het absolute Ich is immers voldoende grond voor zichzelf, waardoor het absolute Ich niets anders kan zijn dan zichzelf, met name gewoonweg een *absoluut* Ich. Buiten het absoluut poneren van het absolute Ich is er immers vanuit het Ich geen ruimte of argument denkbaar voor enig ander poneren. Het absolute Ich is gewoonweg absoluut oorspronkelijk, waardoor er beschouwd vanuit de oorspronkelijkheid van het absolute Ich niets anders dan dit absolute Ich kan zijn. Hoe lost Fichte deze aporie op?

Opmerkelijk is dat Fichte met deze *Machtspruch* het begrip *grens* de wetenschapleer binnenleidt, waardoor de kantiaanse problematiek van het oorsprongs- en grensbegrip opnieuw op de voorgrond komt te staan. De oplossing die Fichte voorstelt is dat het Ich enerzijds absoluut *oorspronkelijk* en dus onbegrensd moet zijn, maar anderzijds in verhouding met het door de *Machtspruch* geponeerde Nicht-Ich ook bepaald en dus *begrensd* moet zijn. Die tweevoudigheid van het absolute Ich vat Fichte samen met de *Satz des Grundes*: het absolute Ich moet *voor een deel niet-begrensd én voor een deel begrensd* zijn. Anders geformuleerd, het Ich moet voor een deel Ich én voor een deel Nicht-Ich zijn. Is dit nu net niet de gordiaanse knoop waar ook Kant mee geconfronteerd werd: hoe laten oorspronkelijkheid en begrensdheid zich samen denken? Wanneer we deze vraag vertalen met onze metafysische grondbegrippen, dan betekent dit dat het absolute Ich zowel voor een deel voldoende grond alsook voor een deel noodzakelijke voorwaarde moet zijn. Maar hoe is dit überhaupt mogelijk? Het Ich kan toch maar één van de twee zijn, ofwel niet begrensd en dus oneindig, ofwel begrensd en eindig; ofwel een voldoende grond, ofwel een noodzakelijke voorwaarde. Door middel van een theoretisch en een praktisch argument poogt Fichte op deze spanning een antwoord te formuleren. Het baanbrekende aan Fichtes *Grundlage* is nu net dat hij ondanks zijn verwoede pogingen om deze spanning op te lossen, net de spanning tussen beide metafysische begrippen in het absolute Ich aanscherpt en in die zin de absolute onbeslisbaarheid van het metafysisch statuut van het absolute Ich aantoot. We menen dat precies deze onbeslisbaarheid de grondslag van een topica uitmaakt.

Waaruit bestaat Fichtes theoretisch antwoord? Fichtes theoretische argumentatie eindigt met de vaststelling dat het Ich eindeloos moet zweven tussen zijn beide onverzoenbare metafysische posities. In het bijzonder situeert dit zweven zich in het verbeeldingsvermogen. Het Ich bezit het vrije vermogen om zichzelf zowel als een oneindig alsook als een eindig Ich te verbeelden; en op zich is dit zweven, net omdat het eindeloos is, niet te stoppen. Met andere woorden, er is geen voldoende en dus beslissend argument te geven dat adequaat uitmaakt wat het absolute Ich nu uiteindelijk in wezen is. Op de vraag wat het absolute Ich uiteindelijk is, een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde, is geen theoretisch antwoord mogelijk. Echter, indien we het überhaupt over iets willen hebben, dan moet dit oneindig zweven toch *ergens* vastgezet worden. Fichte herkent in het oordeelsvermogen de mogelijkheid om dit zweven vast te zetten. Heel abstract kunnen we stellen dat het oordeelsvermogen bepaalt dat het Ich ofwel oneindig ofwel eindig is. Het oordeelsvermogen neemt hier een beslissing, of met andere woorden: het poneert een bepaling, een grens.²⁷ Is hiermee nu absoluut en dus voldoende bepaald wat het Ich is? Helemaal niet! Het oordeelsvermogen heeft helemaal geen voldoende argument voor zijn bepaling. Het wezen van het Ich blijft onbeslist, wat het Ich uiteindelijk is, een voldoende grond of noodzakelijke voorwaarde, is hiermee helemaal niet duidelijk, maar indien we het over *iets* willen hebben, dan moeten we die eeuwige onontwarbare gordiaanse knoop noodzakelijk doorhakken en ergens een start nemen.²⁸ In het nemen van een beslissing poneert het oordeelsvermogen een

²⁷ Volledigheidshalve moeten we er hier aan toevoegen dat het oordeelsvermogen het vastzetten van het zweven enkel en alleen realiseert omdat de rede de mogelijkheidsvoorwaarde voor dit vastzetten poneert. (zie hiervoor paragrafen 35 en 36.)

²⁸ GAI/2: 301. FWI, pag. 144.

vooropstelling en om überhaupt iets te kunnen weten is deze vooropstelling noodzakelijk. Eenmaal een standpunt is ingenomen, kunnen we naderhand zien waar deze vooropstelling op uitloopt en welke kennis ze oplevert. Maar uiteraard is deze kennis nooit absoluut, in de zin van voldoende en adequaat, waar. Ze is immers gebaseerd op een onvoldoende, maar noodzakelijke beslissing van het oordeelsvermogen – een relatieve, maar noodzakelijke vooropstelling. De uit deze vooropstelling afgeleide kennis is bijgevolg relatief, ze staat in relatie met een onvoldoende, maar noodzakelijk geponeerde grens of standpunt. Hiermee botsen we op het relevantiewaarheidsbegrip. Kennis is enkel relevant of van toepassing met betrekking tot een bepaalde vooropstelling.

Hoe dan ook, Fichtes theoretische onbeslistheid met betrekking tot het metafysisch statuut van het absolute Ich wijst op de mogelijkheid van twee metafysische vooropstellingen. (i) Ofwel stellen we voorop dat het Ich oneindig en dus voor zichzelf voldoende grond is, (ii) ofwel stellen we voorop dat het Ich eindig en dus binnen de verhouding Ich en Nicht-Ich een noodzakelijke voorwaarde is. Dit geldt uiteraard ook met betrekking tot elke lezing van de *Grundlage*. Ook in het lezen ervan moet men een standpunt innemen, waarna men naderhand kan uitmaken waar deze vooropstelling en interpretatie op uitloopt. In die zin menen we dan ook dat er van Fichtes *Grundlage* twee lezingen mogelijk zijn.

Is er dan werkelijk tussen beide vooropstellingen niet te discrimineren? Op deze vraag moeten we genuanceerd antwoorden. De vraag is welk antwoord men wenst, een voldoende of een noodzakelijk – een adequaat of een relevant? Wat kunnen we hiervan maken? In elk geval is het zo dat elke vooropstelling zijn intrinsieke moeilijkheden kent. (i) De vooropstelling dat het absolute Ich voldoende grond is, leidt ertoe dat het absolute Ich en het Nicht-Ich absoluut met elkaar moeten samenvallen, waardoor in dit geval de verhouding tussen beide adequaat is (of toch zou moeten zijn), maar de consequentie van deze metafysische positie is dat ze het kantiaanse grensbegrip opheft. In dit geval zou alles met niets samenvallen, waardoor zowel het Ich alsook het Nicht-Ich in een speculatieve leegte zouden verdwijnen. (ii) Indien het absolute Ich daarentegen begrepen wordt als een noodzakelijke voorwaarde, dan blijft het kantiaans grensbegrip misschien wel behouden, maar op zijn beurt stelt zich hier de vraag naar de verhouding tussen het kantiaanse grens- en oorsprongsbegrip.

Ondanks de afwezigheid van een voldoende argument om te discrimineren tussen beide vooropstellingen, menen we dat Fichte ons toch een noodzakelijk en relevant antwoord geeft. Vooraleer we dit laatste argument kunnen presenteren, moeten we de vooropstelling dat het Ich een noodzakelijke voorwaarde is verfijnen. Fichte argumenteert dat de vooropstelling van het Ich als een noodzakelijke voorwaarde niet a priori in tegenspraak is met de oorspronkelijkheid ervan. Hoe denkt hij binnen deze vooropstelling de oorspronkelijkheid van het Ich te redden? Daar het Ich hier begrepen wordt als een noodzakelijke voorwaarde en in die zin begrensd is, is het Ich als voorwaarde te beperkt om de verhouding tussen het Ich en Nicht-Ich inzichtelijk te maken. Indien we die verhouding exhaustief willen denken, dan volgt daaruit dat er naast het Ich nog iets anders moet zijn. Het enige mogelijke antwoord hierop is dat dit andere dan ook noodzakelijk een *Nicht-Ich* moet zijn. Hiermee werpt zich een laatste metafysische vraag op. Indien het Nicht-Ich binnen de verhouding Ich – Nicht-Ich ook een voorwaarde moet zijn, dan stelt zich de vraag naar het metafysisch statuut van dit Nicht-Ich. Hoe moeten we de voorwaardelijkheid van het Nicht-Ich begrijpen: als een voldoende grond of als een noodzakelijke voorwaarde? Enerzijds zou men kunnen veronderstellen dat het Nicht-Ich op zijn beurt een voldoende grond voor het Ich moet zijn. Deze stelling brengt echter met zich mee dat noch de oorspronkelijkheid, noch de begrensdheid van het Ich gedacht kan worden. Het betekent dat het Ich adequaat in het Nicht-Ich zou opgaan, waardoor ook hier opnieuw de speculatieve leegte dreigt. Anderzijds zouden we kunnen veronderstellen dat het

Nicht-Ich op zijn beurt ook enkel een noodzakelijke voorwaarde voor de verhouding Ich – Nicht-Ich moet zijn, waaruit volgt dat het Ich en het Nicht-Ich *elkaars* noodzakelijke voorwaarde zijn, waardoor ze in dit geval met elkaar in een *Wechselbestimmung* moeten staan. In dit geval bepalen ze elkaar noodzakelijk wederzijds. Door middel van het begrip *Wechselbestimmung* meent Fichte het kantiaanse oorsprongs- en grensbegrip binnen een zekere spanning met elkaar te kunnen verbinden. Daar het Nicht-Ich geen voldoende, maar een noodzakelijke voorwaarde is voor het Ich, blijft het Ich in elk geval voor een deel oorspronkelijk; en daar het Ich geen voldoende grond, maar een noodzakelijke voorwaarde is voor het Nicht-Ich, blijft het Ich in elk geval voor een deel begrensd – wat dan ook de inhoud was van Fichtes derde grondstelling en de *Satz des Grundes*.

Is de transcendentiaalfilosofie hiermee voldoende en absoluut bewezen? Uiteraard niet! De derde grondstelling maakt de verhouding Ich – Nicht-Ich niet adequaat. Ze levert helemaal geen voldoende bewijs. Het enige wat ze doet is vooropstellen dat de verhouding Ich – Nicht-Ich, alleen maar gedacht kan worden wanneer het Ich voor een deel oorspronkelijk én voor een deel begrensd moet zijn, of wanneer het Ich en Nicht-Ich elkaars noodzakelijke voorwaarde zijn. Dat die verhouding überhaupt ook zo is, is hiermee helemaal niet zeker. Men kan eindeloos twijfelen aan het Ich en het Nicht-Ich; het zelf en het andere. Doch, indien ze zijn, in wat voor vorm dan ook, dan zijn ze enkel onder de voorwaarde van de *Wechselbestimmung* mogelijk.

Daarenboven, het gegeven dat een voldoende bewijs voor de *Wechselbestimmung* onmogelijk is, hoeft nog niet onmiddellijk een probleem te zijn. Zoals reeds aangegeven kent een metafysica, die vooropstelt dat het Ich een voldoende grond is, immers ook haar onoplosbare moeilijkheid. In dit geval is überhaupt niet te verklaren hoe het Ich ertoe komt om voor zichzelf een Nicht-Ich te poneren. Ook hiervoor is vanuit het absolute Ich geen voldoende argument te leveren. Met andere woorden, op zich zijn beide metafysische posities onvoldoende bewijsbaar.

Is nu net de onmogelijkheid om voldoende te bepalen wat het Ich is, niet de grondslag van de transcendentiaalfilosofie als een topica? Is de topische of de metafysische vraag bij uitstek niet deze naar de relevantie van beide vooropstellingen? Welke metafysische vooropstelling is voor onze leefwereld en onze ervaringen relevant? We bereiken het kernargument van ons betoog. Bewijst de onmogelijkheid om op een voldoende wijze te bepalen of het Ich voor het Nicht-Ich een voldoende grond dan wel een noodzakelijke voorwaarde is, niet indirect – en dus uiteraard onvoldoende, maar misschien toch wel noodzakelijk – de waarheid, of toch tenminste de mogelijkheid van een metafysica als een topica? We kunnen de hele vraag omkeren. Indien een topica absoluut of voldoende bewezen zou kunnen worden, zou ze dan niet ophouden een topica te zijn? Indien de vraag naar de vraag radicaal zou kunnen beantwoord worden, zou het vragen dan überhaupt mogelijk zijn? In die zin is het enige bewijs dat we kunnen leveren voor een topica een bewijs uit het ongerijmde. De onbewijsbaarheid van het absolute Ich als een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde toont aan dat de vraag naar de vraag steeds gesteld moet worden. De vraag naar de vraag is bijgevolg deze naar het metafysisch statuut van het absolute Ich. Welke vooropstelling is zinvol of relevant voor het organiseren van dat wat we gewaarworden? Dit bewijs uit het ongerijmde zal ons laatste theoretische argument zijn, en we zijn er ons bewust van dat dit argument onvoldoende is om iedereen van ons standpunt, van onze vooropstelling, te overtuigen. We kunnen alleen hopen dat juist hieruit onze kritische geest blijkt. Het gegeven dat de vraag naar de vraag kan gesteld worden, is dan ook ons indirect bewijs. Indien het absolute Ich voor elk denken én zijn voldoende grond zou zijn, dan zou het vragen niet alleen onnodig zijn, het zou daarenboven absoluut onmogelijk zijn. In dit geval zouden we immers adequaat in de waarheid zijn, waardoor het vragen überhaupt absurd zou zijn.

Naast deze theoretische argumentatie, stelt Fichte zich ook de vraag naar de mogelijkheid van een praktische verzoening tussen het Ich en het Nicht-Ich. Ook hier zullen we moeten vaststellen dat het Ich in deze spanning van oneindigheid versus eindigheid blijft hangen. De praktische opdracht van het absolute Ich is dat het, aldus Fichte, oneindig moet streven om zichzelf in de praktijk als voldoende grond waar te maken. Het moet met andere woorden zijn begrensdheid of zijn noodzakelijke voorwaardelijkheid praktisch willen opheffen. Het moet zichzelf tot oorzaak van elk denken én zijn maken. Maar, zoals Fichte het transcendentiaal correct stelt, is deze doelstelling praktisch niet realiseerbaar. Dit streven is immers in se *oneindig*, waaruit opnieuw volgt dat de spanning tussen het Ich als een voldoende grond en een noodzakelijke voorwaarde ook praktisch onvoldoende opgelost raakt. Ook praktisch is er geen voldoende antwoord mogelijk op het metafysisch statuut van het absolute Ich.

Toch menen we op basis van kritische argumenten van Fichtes doelstelling waarop het streven zich richt afstand te moeten nemen. In zeker opzicht lijkt Fichte zijn onbeslistheid met betrekking tot het metafysisch statuut van het absolute Ich te laten varen. Ons argument is het volgende. Indien de *Wechselbestimmung* de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde lijkt te zijn opdat er überhaupt een Ich en een Nicht-Ich kunnen zijn, in welke vorm dan ook, dan lijkt het ons vreemd dat de doelstelling van het praktische streven nu net het opheffen van deze *Wechselbestimmung* zou moeten zijn. Waarom zou het interessant of relevant zijn om ernaar te streven dat het absolute Ich voor het Nicht-Ich voldoende grond wordt? Is deze doelstelling, ook al is ze voor Fichte onbereikbaar, op zich niet dogmatisch?²⁹ Let wel, ook hier zullen we geen voldoende argument hebben om Fichtes doelstelling te ontcrachten. Maar waarom zou het niet interessanter zijn om naast het theoretisch willen begrijpen van het Ich als een noodzakelijke voorwaarde, ook in de praktijk ernaar te streven om het Ich als een noodzakelijke voorwaarde waar te maken? Let wel, met betrekking tot onze praktische argumentatie zullen we ook hier enkel een indirect bewijs kunnen leveren.

It's the history, stupid! Indien de kritische – en dus ook Fichtes – filosofie niet adequaat maar enkel noodzakelijk gefundeerd kan worden, dan volgt daaruit dat het praktisch bewijs met betrekking tot de wetenschapsleer relatief (dus begrensd en enkel met betrekking tot een vooropstelling) geldig is. In die zin is het praktisch bewijs voor onze topica slechts historisch (en dus ook onvoldoende) van aard.

In welke mate wijst de geschiedenis op de relevantie van de vooropstelling van het Ich als een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde? We kunnen deze vraag als volgt herformuleren. In welke mate is de voorbije bloedige twintigste eeuw, en de ongelukkige aanzet van de eenentwintigste eeuw, de resultante van een hardnekkig volgehouden dogmatisch praktisch streven? De slachtpartij van de Grote Oorlog, die al op het vlak van mensenleed alle grenzen tartte, maar in elk geval de absolute buitensporigheid van de Holocaust tijdens Wereldoorlog II, kunnen we begrijpen als de ultieme poging om werkelijk alle grenzen of alles wat anders en dus niet-ik is, op te heffen.³⁰ In welke mate zijn deze

²⁹ Het is mogelijk dat dit probleem een rol speelde in Fichtes keuze om in zijn latere werken het begrip Ich door dat van God te vervangen. Deze hypothese kan hier echter niet verder uitgewerkt worden.

³⁰ Dit verklaart ook de nietsonziende hardheid waarmee de strijd aan het Oostfront gevoerd werd. Zowel de nationaal-socialistische als de marxistische ideologie meenden hun dogmatische metafysica daadwerkelijk te moeten realiseren, en op het slagveld was dit duidelijk voelbaar. A priori was elke *Wechselbestimmung* tussen de strijdende partijen onmogelijk. Vandaar ook Goebbels concept van een *totale oorlog*. In de strikte zin van het woord was deze oorlog totalitair, waardoor de enige overblijvende optie het overwinnen of het niets was. Misschien verklaart dit ook waarom mevrouw Goebbels in de meidagen van 1945 haar zes kinderen in Hitlers bunker vermoordde. Het is belangrijk om op te merken dat in contrast hiermee de strijd aan het Westfront heel wat humaner was. Een mogelijke verklaring voor de relatieve humaniteit aan het Westfront is de democratische

gebeurtenissen de logische consequentie van een volgehouden dogmatisch streven om het Ich als voldoende grond waar te maken? Een dogmatisme dat er vanuit gaat dat het Ich voldoende grond moet zijn voor alles wat is. Alles wat de eigen etnie, de economie, de techniek of de moderne objectieve wetenschap weerstand bood, moest worden opgeheven. Een dergelijk uitgangspunt heeft Marcuse heel terecht een ééndimensioneel denken genoemd.³¹ Een denken dat alles tot één wou herleiden; en dan nog bij voorkeur tot het zelf, het Ich.

Het jaar 1945 was voor Europa een pijnlijk ontwaken. In zekere zin had het oneindig streven om de voldoende grond praktisch waar te maken, zoals Fichte immers ook aantoonde, quasi het niets waar gemaakt. Het had het opheffen van de mogelijkheidsvoorwaarde voor het feit dat er überhaupt iets kan zijn, tot doelstelling. Hoe dan ook, de ontuchtering na Wereldoorlog II maakte duidelijk dat de toenmalige gebruikelijke metafysische concepten die (en laten we even niet flauw doen) in alle Europese landen ingang hadden gevonden,³² niet meer relevant waren voor het organiseren van een humane samenleving.³³ Is het geen constante dat de Europese metafysica steeds opnieuw zocht naar een absoluut voldoende steunpunt of één of andere metafysische leider als transcendente grond voor het verlangen naar een absolute (onbegrensde) heilstaat? In Auschwitz is dit idee compleet in het niets verzonken. Elk verschil werd er op industriële en objectief wetenschappelijk verantwoorde wijze efficiënt tenietgedaan. We begrijpen Auschwitz als het logisch eindpunt van de dogmatische filosofie³⁴ – een filosofie die zichzelf definieerde als een absolute metafysica waarop op voldoende wijze een ontologie, een epistemologie en een ethiek gebaseerd zouden kunnen worden. Het dogmatische Europa meende voldoende te weten, maar de pijnlijke confrontatie met de geschiedenis heeft het primaat van de voldoende grond als metafysische grondcategorie praktisch doorbroken. Wat Kant en Fichte in hun transcendentiaal denken theoretisch beargumenteerden, heeft zich in toenemende mate op praktische wijze in de geschiedenis voorgedaan. Niet enkel de theorie, maar ook de praktijk heeft de metafysische dominantie van het begrip voldoende grond doorbroken. De geschiedenis van de voorbije twee eeuwen zal ons ook enkel een bewijs uit het ongerijmde geven.

De naoorlogse filosofie begrijpen we dan ook als een poging om op Auschwitz een antwoord te formuleren. Niet alleen vanuit de marxistische traditie met de Frankfurter Schule, met als baanbrekend werk de *Dialektik der Aufklärung*,³⁵ maar ook vanuit de fenomenologische traditie, met onder andere Levinas' *Totalité et Infini*,³⁶ en met het differentie- en deconstructiedenken van Lyotard en Derrida werd het waarheidsidee als een voldoende idee – na Kant en Fichte nogmaals – aan kritiek onderworpen. In elk geval is het duidelijk hoe sedert de historische cesuur van Auschwitz de ethiek zich in toenemende mate opwerpt als de funderende en kritische discipline voor elk filosofisch denken überhaupt. In de harde confrontatie met de geschiedenis deed zich de mogelijkheid voor om zich van de dogmatiek van de vooroorlogse filosofie bewust te worden. We menen dat de bewustwording van het

filosofische achtergrond van de geallieerden. (zie hiervoor Hasting M., *Armageddon, The battle for Germany 1944 - 1945*, 2004.)

³¹ Marcuse H., *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964.

³² Griffiths R., *Fascism*, 2005.

³³ Mooij J.J.A., *Het Europa van de filosofen*, 2006.

³⁴ Horkheimer M. & Adorno T., *Dialektik der Aufklärung*, (1944), 1987. Mooij J. J. A., 2006, pag. 14.

³⁵ Horkheimer M. & Adorno T., 1987. In onze licentiaatsthesis *Zijn – Dood – Denken! Ontwerp van een maatschappijkritiek op ontologische gronden* (1997) hebben we aangetoond hoe Horkheimer en Adorno in dit werk opereren met een tweevoudig verlichtingsbegrip. Enerzijds een verlichtingsbegrip dat vertrekt vanuit het begrip voldoende grond. Dit verlichtingsbegrip wijzen beide auteurs af. Anderzijds wijzen ze op de mogelijkheid van een ander verlichtingsbegrip, met name een Verlichting die vertrekt vanuit het begrip noodzakelijke voorwaarde. Ook in teksten zoals *Minima Moralia, Ästhetische Theorie* en *Negative Dialektik* poogt Adorno om differente terug zijn plaats te geven. (zie hiervoor Adorno T., 1970.)

³⁶ Levinas E., *Totalité et Infini. Essai sur L'exteriorité*, 1965.

belang van het begrip grens in de naoorlogse filosofie wijst op filosofische progressie. In zekere mate menen we dat Europa, in *Wechselbestimmung* met de werkelijkheid, vandaag de kans heeft om haar demonen achter zich te laten. Wanneer oud VS-minister van defensie Rumsfeld Europa, omdat het weigerde om haar militairen naar Irak uit te sturen, het oude continent noemt, dan merkt hij niet op hoe deze uitspraak de zaak in wezen niet treft. In het Europese project, dat enkel mogelijk werd door het erkennen van grenzen, zien we de groeiende impact van een na-kantiaans denken. In transcendentiaal perspectief is Europa het nieuwe continent.

Alhoewel we ons hier enthousiast uitlaten over onze tijd, moeten we erkennen dat de confrontatie tussen het denken en het zijn uiteraard niet ophoudt. Ze houdt niet op omdat ze historisch is; en net omdat ze historisch is, is elke filosofische progressie ook relatief en dus nooit definitief. Steeds blijft de dogmatiek om de hoek loeren. Op dit moment is het belang van het grensbegrip op ethisch vlak een verworvenheid. En toch, de zwakte van de naoorlogse filosofie bestaat misschien hierin dat ze weigert om metafysische consequenties te verbinden aan haar ethisch begrip van het grensbegrip. Indien de naoorlogse filosofie haar gevoeligheid voor het grensbegrip tot op het niveau van de metafysica zou doortrekken, dan zou haar duidelijk worden dat het grensbegrip ook voor de ontologie en epistemologie relevant is. Omdat ze deze stap alsnog onvoldoende gezet heeft, meent ze dat elk spreken over het *zijn*, net omdat het differente in het *zijn* niet gedacht zou kunnen worden, a priori moreel onaanvaardbaar is.³⁷ Het *zijn* zou voor zichzelf voldoende grond zijn. De ethiek zou nu net datgene uitdrukken wat niet is, maar zou moeten zijn. We menen dat de scherpe postmoderne opdeling van ethiek en ontologie op haar beurt ook opnieuw tot een uiteenrukken van de noodzakelijke wisselwerking tussen denken en zijn leidt. Deze ontkoppeling brengt met zich mee dat het differentiedenken krachteloos wordt. Als het *zijn* a priori een niet-differente massa is, en wanneer het ethisch denken zich enkel in ons hoofd zou afspelen en net door het veronderstelde indifferente karakter van het *zijn* geen impact op dat wat is, zou kunnen hebben, dan dreigt ook hier opnieuw de dogmatiek op de loer te liggen. Zo erkennen vele wetenschappers graag het belang van het differentiebegrrip met betrekking tot ethische vraagstukken, ze erkennen graag het belang van de democratie als het enige politieke systeem dat de vraag naar zichzelf stelt, maar met betrekking tot de harde wetenschappen blijven ze trouw vast houden aan het idee dat ze de werkelijkheid op voldoende wijze kunnen verklaren. Ethiek, menen ze, heeft het immers over wat moet zijn, niet over wat is. Het *zijn* zou voor zichzelf voldoende grond zijn, het zou niet noodzakelijk zijn om het *zijn* in een *Wechselbestimmung* met ons denken te situeren. Het *zijn* is niet gesitueerd (of historisch), het zou daar maar gewoon zijn. 'Laten we de dingen dan ook maar bestuderen zoals ze *op zich* zijn'. Het gevolg van deze fundamentele misvatting is dat het *zijn*, dat hier begrepen wordt als een dode substantie, vandaag op een manifeste manier zijn eigen Holocaust doormaakt. De nationaal-socialistische Holocaust toonde op een pijnlijke wijze de relevantie van het grensbegrrip met betrekking tot de ethiek. Vanuit Kant en Fichte menen we te kunnen argumenteren dat onder andere de huidige ecologische stand van zaken ons wijst op de relevantie van het grensbegrrip met betrekking tot het *zijn*, en met uitbreiding de metafysica. Parallel met de nationaal-socialistische Holocaust voltrekt zich vandaag een nieuw soort Holocaust. De moderne groei-economie of het WTK-bestel³⁸ meet haar efficiëntie en dus haar

³⁷ Zie hiervoor ook Badiou A., *De ethiek. Essay over het besef van het Kwaad*, 2005.

³⁸ WTK-bestel is een begrip van Vermeersch E. dat staat voor de moderne synergie tussen wetenschap, techniek en kapitaal. (zie hiervoor Vermeersch E., 1993, pag. 24 e.v.) Allicht inspireert Vermeersch zich hier op Heidegger die de moderne techniek in zijn tekst *Die Technik und die Kehre* een *Bestel* of een *Gestel* noemt. Met een *Bestel* bedoelt Heidegger een techniek die zich dwingend tegenover de natuur opstelt. Een techniek, daar ze aan de vraag naar het *zijn* voorbijgaat, de natuur opvoert. Zie hiervoor Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, 1962.

winst af aan de mate waarin ze erin slaagt om grenzen op te heffen. En in deze dorst naar oneindige efficiëntie moeten alle ecologische grenzen (of de mogelijksvoorwaarde van de natuur überhaupt) eraan geloven. De huidige dramatische neergang van de biodiversiteit in de fauna en flora is hier helemaal niet vreemd aan. Het is ons punt dat de mogelijksvoorwaarde voor de natuur (en met uitbreiding uiteraard ook de cultuur, de geschiedenis of het zijn én denken überhaupt) de *Wechselbestimmung* is. Het zijn is enkel mogelijk onder de voorwaarde dat het intrinsiek different is. Het zijn is steeds voor een deel zijn en voor een deel niet-zijn. We herinneren hier aan onze *Satz des Grundes*. Deze vaststelling zal ons brengen tot de volgende conclusie. Niet de ethiek, begrepen als een differentiedenken, is de laatste grondslag van de filosofie is. Op haar beurt is ze, net als de epistemologie en de ontologie, gefundeerd in een nog hogere wetenschap, met name deze wetenschap die poogt om het begrip *grens* of differentie te begrijpen als de metafysische grondcategorie voor alles wat is, met name voor het denken, én voor het zijn überhaupt – de topica.³⁹ In deel drie van onze studie zullen we een poging ondernemen om vanuit de *Wechselbestimmung* als de grondslag van een topica (of metafysica) een ontologie, epistemologie en ethiek af te leiden.⁴⁰

Vanuit onze topica lijkt de uitdaging van onze tijd dan ook de volgende te zijn. Hoe hard zal onze confrontatie met de geschiedenis moeten zijn opdat we ons dogmatisch denken met betrekking tot het grensbegrip opgeven? Hoeveel Katrina's zullen nodig zijn vooraleer we ten volle zullen begrijpen dat het begrip grens metafysisch (en dus ook ontologisch, epistemologisch en niet alleen ethisch) relevant is?⁴¹ Uiteraard kan elke dogmaticus blijven argumenteren dat de huidige mondiale problemen zijn standpunt onvoldoende ontkrachten. En in zekere zin heeft hij gelijk. Hij heeft trouwens in tweevoudige zin gelijk. Hij kan blijven argumenteren dat de huidige stand van zaken net het gevolg is van een streven dat nog niet voleindigd is om het Ich als voldoende grond waar te maken. In dit geval zou dit betekenen dat we juist meer nood hebben aan moderne economie en wetenschap. Wat we nodig hebben is meer groei en ontwikkeling. Nu ophouden met streven zou, gezien de reeds geleverde pijnlijke inspanningen, dramatisch zijn. We moeten gewoon in vertrouwen nog harder en langer ons best doen! De moderne vooruitgang wordt juist afgemeten in de mate waarin het grenzen opheft. Hoe harder we ons inzetten, hoe meer grenzen we zullen kunnen opheffen, hoe meer we het paradijs als voldoende grond voor een oneindig leven waar zullen maken. Daarenboven heeft hij ook gelijk in de volgende – alhoewel ironische – zin. Fichte argumenteert dat dit oneindig streven geen einde kent, het is eindeloos omdat het doel ervan, de absolute identiteit, met name *alles* en dan ook *niets* is. In zekere zin kunnen we stellen dat de geschiedenis ons leert dat het dogmatisch streven in steeds toenemende mate dit *alles* en *niets* op een pijnlijke, maar uiteraard net omdat het absolute niet bereikbaar, op een relatieve manier realiseert. Door het steeds maar verder opheffen van relatieve grenzen, dit is immers het enige soort grens dat überhaupt kan worden opgeheven, moet het Ich tot in het oneindige steeds inhoudslozer en armer worden. Daar we geen goden zijn zullen we de mogelijksvoorwaarde van de geschiedenis uiteraard nooit kunnen opheffen. Het enige wat

³⁹ Heidegger was de filosoof uit de vorige eeuw die de vraag naar het zijn opnieuw wou stellen. We willen erop wijzen dat ons standpunt geen herhaling van het Heideggeriaans zijnsverhaal wordt. Hoewel we dit in het bestek van deze studie niet kunnen uitwerken, menen we dat Heidegger de topische vraag met betrekking tot zijn ontologie gewoonweg niet stelde.

⁴⁰ Zie hiervoor paragraaf 48 tot en met 55.

⁴¹ Met Katrina verwijzen we naar de orkaan die in augustus 2005 de stad New Orleans trof. Misschien kunnen we deze orkaan begrijpen als onze eigentijdse aardbeving van Lissabon van 1 november 1755. Zoals de aardbeving van Lissabon Leibniz' optimistische theorie van de beste mogelijke wereld ontkrachtte, zo kan misschien de overstrooming van New Orleans het huidig consensusdenken over economie en ecologie ontkrachten.

we zullen kunnen opheffen is datgene wat relatief is, met name een aantal van de verschillende noodzakelijke voorwaarden die onze leefwereld en onszelf een rijke en diverse inhoud geven. De dogmatisch nagestreefde hemel zou wel eens leeg kunnen zijn.

We willen de zaak nog een keer omkeren. Indien de huidige stand van zaken een gevolg is van een streven dat nog niet voleindigd is om het Ich als voldoende grond waar te maken, waarom zou men dit streven dat in se nooit genoeg kan zijn, moeten blijven volhouden? In het nog niet voleindigd zijn van dit streven zou de oorzaak liggen van de moeilijkheden waarmee we vandaag geconfronteerd worden, maar wanneer dit streven echter noodzakelijk onvoldoende moet blijven, waarom zou men dan deze vorm van streven moeten volhouden? Waarom zou de conclusie dan niet kunnen zijn dat een ander doel het streven de moeite waard zou zijn, met name een noodzakelijk beperkt maar dan ook oorspronkelijk streven – een streven dat vorm krijgt binnen de *Wechselbestimmung*? Uiteindelijk is dit de praktische vertaling van onze topische vraag: welk streven is relevant? Het dogmatische, geen enkele grens ontziende streven dat poogt om de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde opdat er überhaupt iets is, op te heffen, of een streven dat net poogt om de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde tussen denken én zijn, of mens en natuur steeds opnieuw te denken en steeds opnieuw te realiseren? Een streven dat de verhouding tussen het Ich en het Nicht-Ich niet verarmt, maar nu net rijker maakt? Een streven dat grenzen ook positief inschat, als de mogelijksvoorwaarde opdat er überhaupt iets is. En daar een dergelijk streven historisch is, zal het ook nooit ophouden. Elk individu, of elke cultuur, die humaan wil zijn, heeft de historische opdracht om de *Wechselbestimmung* te denken en te realiseren – en net dit is geschiedenis.

Hoe dan ook, net omdat een dergelijk streven steeds historisch is, zullen we met betrekking tot de praktijk ook slechts een bewijs uit het ongerijmde kunnen presenteren. Onze historische of praktische argumenten voor de transcendentiaalfilosofie als een topica zijn uiteraard ook niet voldoende.

We willen hier evenwel een mogelijke kritiek op onze interpretatie van Kants en Fichtes gedachtegoed voor zijn. We wensen Kant en Fichte kritisch te interpreteren en een dergelijke methodologie is niet zonder gevaar.⁴² Het gevaar waaraan we ons zouden kunnen blootstellen is deze van een a-historische lectuur. Dit betekent dat we ten onrechte zouden menen dat Kant en Fichte voor ons tijdgenoten zouden zijn, waardoor we een abstractie zouden kunnen maken van de context waarin hun teksten tot stand zijn gekomen. In dit geval zouden we belangrijke betekenisverschuivingen van basiscategorieën onvoldoende kunnen opmerken, waardoor onze geleverde interpretatie anachronistisch zou kunnen zijn.

We menen dat deze kritiek niet relevant is. Toposrationeel is een interpretatie nooit zomaar vals of waar, maar eerder relevant of irrelevant. Een interpretatie is uiteraard niet correct wanneer ze niet correct citeert of helemaal in tegenspraak is met wat uitdrukkelijk in de tekst staat. Een voorbeeld van een niet correcte Kantinterpretatie zou bijvoorbeeld zijn wanneer iemand zou beweren dat Kant bewezen heeft dat synthetische oordelen a priori onmogelijk zouden zijn. Maar geen enkele interpretatie is waar in de zin dat ze volledig logisch, correct en absoluut adequaat zou corresponderen met wat in de tekst zou staan. We hebben dan ook niet de pretentie dat verwoord te hebben wat Kant en Fichte als dusdanig bedoeld hebben. Wat ons echter nog rest zijn enkel hun teksten. Het is onze bedoeling om vanuit onze huidige historische positie – en deze is niet zomaar eng particulier, indien ze dat zou zijn zou ze überhaupt niet historisch zijn – de relevantie van de transcendentiaalfilosofie opnieuw te stellen. Hiertoe zullen we effectief bepaalde zaken uit Kants en Fichtes denken meer op de voorgrond brengen dan andere. Als voorbeeld zullen we Fichtes begrip van een oneindig

⁴² Braeckman A., 1996, pag. 102.

streven om alle grenzen te overwinnen uitdrukkelijk afwijzen; en het argument hiertoe vinden we bij Fichte zelf. Is onze interpretatie hiermee relevant of irrelevant? In elk geval kunnen we onze interpretatie goed noemen, wanneer ze erin slaagt om vanuit haar voornemen, met name het belang van het relevantievraagstuk, de zaak te treffen die ertoe doet. Het doet er niet zozeer toe of onze interpretatie in de logische zin van het woord waar of vals is, maar het gaat erom of ze al dan niet interessant en dus relevant is;⁴³ dat ze iets verduidelijkt over datgene waar het vandaag om gaat, met name de huidige vraag met betrekking tot leven en dood. “Eine Interpretation aber ist *triftig*, und in *diesem* Sinne *wahr*, wenn die Sache, die sie ‘herausbringt’, von *Interesse* ist, und auf Grund dessen ist dann die Interpretation, wenn sie übrigens auch gut ist [...], auch selber *interessant*”.⁴⁴ Toposrationeel vallen waarheid en interesse samen.

Hiermee zetten we ons af tegen het dogmatische idee dat een interpretatie pas de moeite waard en correct is wanneer ze met deze van de auteur overeenstemt. We hebben hiervoor drie argumenten.⁴⁵ Ten eerste is het maar de vraag hoe men de waarheid of valsheid van een interpretatie überhaupt kan toetsen. Om uit te maken wat de auteur uiteindelijk bedoeld heeft, zijn toch enkel zijn teksten voorhanden. Hierdoor moet toch elke kritiek op een interpretatie ook een interpretatie zijn? Ten tweede, waarom zou de mening van de auteur als dusdanig interessant zijn? Verduidelijkt zijn mening dat waarover het gaat? Indien wel, dan is het van het hoogste belang die mening vandaag te overdenken. Indien niet, dan is er niets dat ons belet de mening van de auteur te bestuderen, maar het is duidelijk dat zo’n studie er niet toe doet. Ten derde is er toch ook een belangrijk verschil tussen de mening van de auteur en de betekenis die zijn tekst doorheen de geschiedenis heeft gekregen. Zo wou Fichte de kritische filosofie funderen, maar naderhand kreeg hij het met Schelling aan de stok omdat hij meende dat zelfs deze laatste – hij noemde hem overigens zijn beste leerling – uiteindelijk niets van zijn transcendentiaal filosofie begrepen had. Omdat Schelling meende dat de transcendentiaal filosofie niet alleen in zijn dogmatische, maar ook in zijn kritische vorm het absolute kan realiseren, verweet Fichte hem een dogmatisch denken tout court. De vraag is echter of Fichtes idee van een oneindig praktisch streven dat het absolute Ich moet realiseren, niet zelf de eerste aanleiding is geweest voor datgene wat Fichte Schelling aanwrijft.

⁴³ Boehm R., 2002, pag. 44.

⁴⁴ Boehm R., 2002, pag. 44 – 45.

⁴⁵ We beroepen ons hierbij op drie argumenten van Boehm. Zie hiervoor Boehm R., 2002, pag. 45 – 46.

Deel I - Kant

I Kants

transcendentiaalfilosofie en de topische vraag

§ 1. Over het onderscheid tussen adequatie en relevantie als waarheidsbegrip

Wat er nu precies met het begrip relevantie als waarheidsbegrip bedoeld is, kunnen we hier uiteraard slechts heel algemeen en uiterst voorlopig aangeven. Het is een overheersend idee dat de waarheid één is. Er zou maar één waarheid zijn, met name deze waarheid, die staat voor de overeenstemming, of correspondentie van onze kennis met dat wat is. Waar zijn en denken adequaat samenvallen, zou er waarheid zijn. In die zin meent men dat het denken op voldoende wijze en dus absoluut kan uitdrukken wat een bepaalde zaak en in het verlengde daarvan het zijn als dusdanig is. Van belang is, en we zullen dit verder uitwerken, dat een dergelijk waarheidsconcept één of ander transcendent begrip vooropstelt, als voldoende grond voor de eenheid van zijn en denken. Epistemologisch noemt men een dergelijke theorie een correspondentiewaarheidstheorie.

De vraag naar de waarheid hangt echter niet in het luchtledige. Waarheid is daar niet zomaar plotseling. Uiteindelijk is ze steeds resultante van een vraag. ‘*Dat daar, wat is dat?*’, ‘*Wat gebeurt er daar?*’, ‘*Hoe kan dat?*’. Dergelijke vragen kunnen we min of meer beantwoorden, maar hiermee is de vraag naar dat wat de vraag moet zijn helemaal niet gesteld. We menen dat net deze vraag van belang is! Wanneer iemand vraagt wat *daar* gebeurt, dan is het maar de vraag wat met dit *daar* bedoeld wordt. Stel dat zich daar een voetbalmatch voor doet, dan nog is het de vraag wat met betrekking tot die match nu wel de bedoelde vraag is. Zo kan een fysicus dat wat daar gebeurt (doch enkel tot op zekere hoogte) logisch en correct vanuit de wetten van de fysica verklaren. Door middel van de zwaartekracht is een en ander te verduidelijken, maar op de vraag waarom men nu die bal zo nodig in dat doel wil krijgen, weet de fysicus geen zinnig antwoord te geven. Blijkbaar treft zijn logica in elk geval *die* vraag niet. Zo kan een socioloog vanuit een aantal sociale principes, zoals onder andere sociale erkenning, de match verklaren. De vurigheid waarmee gevoetbald wordt, zou dan verklaarbaar zijn vanuit het feit dat de arbeidersjeugd van Cercle Brugge het opneemt tegen de middenstandsjugd van Club Brugge. Nog een ander kan vanuit een lijst spelregels (doch ook maar tot op zekere hoogte) aangeven wat daar gebeurt. Het punt dat we in dit onderzoek willen maken, is sluitend en metafysisch radicaal consequent argumenteren dat elk antwoord noodzakelijk een onvoldoende antwoord is om uit te drukken wat een bepaalde zaak nu uiteindelijk is. Elk antwoord is onvoldoende omdat het altijd een antwoord is op een bepaalde vraag.

De topische vraag is echter, hoe de vraag naar dat wat daar gebeurt moet begrepen worden? Of anders gesteld, wat is eigenlijk de vraag, of wat moet de vraag zijn? Met andere woorden: ‘*Over welk gebeuren heeft men het eigenlijk?*’, ‘*Wat is de relevante vraag?*’. Kantiaans kunnen we dit als volgt uitdrukken: met welke a priori begrippen moeten we dat waarop gewezen wordt begrijpen? De topische vraag heeft dan ook betrekking tot het overdenken van ons standpunt, ons perspectief, onze a priori begrippen, of ons denken – de filosofie tout court.

Boehm drukt het in de eerste paragraaf van zijn *Topik* als volgt uit. “Denn in der Tat betrifft die logische Wahrheit nur die Übereinstimmung einer Vorstellung (die ja nur, wenn sie ‚wahr‘ ist, Erkenntnis heißen kann) mit einem ‚bestimmten‘ (oder auch unbestimmten, beliebigen) Gegenstand, d.h. die *Richtigkeit* der auf eine ‚bestimmte‘ Frage gegebenen *Antwort*. Die

topische Wahrheit⁴⁶ hingegen betrifft die ‚treffende‘ Angabe oder Bestimmung der Sache, mit der unsere Vorstellung übereinstimmen sollen, d.h. die *Triftigkeit* der *Frage*, auf die wir (richtig) zu antworten haben”.⁴⁷

§ 2. De vraag naar de mogelijkheden van de *metaphysica naturalis*

Kants transcendentiaalfilosofie markeert een belangrijke wending binnen de ideeëngeschiedenis van de metafysica. Ze oppert het begrip van een metafysica als een *topica*. Kants metafysische uitgangsvraag luidt: ‘waar halen we de absolute zekerheid vandaan om uiteindelijk te kunnen weten hoe de dingen zijn?’ Het betreft hier met andere woorden de vraag naar de *objectiviteit der dingen*, de *stand van zaken*. Vanuit de vaststelling dat de metafysica ondanks eeuwen van onderzoek en dit in tegenstelling tot de andere wetenschappen zoals de logica, de wiskunde en de natuurkunde “noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft”⁴⁸ heeft gevonden en bijgevolg het toneel van “endlosen Streitigkeiten”⁴⁹ is, meent Kant het project van de metafysica radicaal te moeten herdenken. Gezien haar ideeëngeschiedenis is Kant kritisch over haar mogelijkheden. Deze twijfel aan de metafysica als wetenschap, impliceert echter geenszins dat Kant twijfelt aan de metafysische interesse als dusdanig. Als natuurlijke aanleg – *metaphysica naturalis* – stelt Kant, is ze voor elk van ons werkelijk,⁵⁰ ze is eigen aan het menselijke leven, waardoor we altijd al een interesse hebben in deze vragen die voorbij elke ervaring liggen.

Kant neemt echter geen genoegen met deze natuurlijke aanleg. Hij wil zekerheid over het voorwerp waarop deze aanleg gericht is: en dit “entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände”.⁵¹ Wat zijn de mogelijkheden van deze aanleg? De kernvraag van de *Kritik der reinen Vernunft* is dan ook de volgende: “Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?”⁵² Hoe is metafysica als wetenschap mogelijk? Antropologisch luidt dezelfde vraag als volgt: welke mogelijkheden biedt ons de *metaphysica naturalis*, wat kunnen we van deze aanleg verwachten? De *Kritik der reinen Vernunft* is dan ook niet de zoveelste poging om een coherente metafysica te ontwikkelen; maar – en hiermee voltrekt zich een beslissende metafysische wending – ze stelt de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van de metafysica überhaupt. Ze stelt de vraag naar onze natuurlijke metafysische vraag, en in die zin is deze vraag een topische vraag. Wat is de relevantie van onze natuurlijke metafysische aanleg? Wat kunnen we ermee aanvangen, of hoe moeten we ze toepassen?

Het is echter geenszins Kants bedoeling om in deze sceptische aanzet te blijven hangen. Zijn kritische vraag heeft net tot doel de mogelijkheden van de menselijke rede bloot te leggen, om nadien met het verworven redelijk inzicht de speculatieve waarheidsvraag beslissend aan te pakken – wat echter niet noodzakelijk betekent dat deze vraag positief zal beantwoord worden. Het antwoord op de vraag naar de mogelijkheden van de metafysica als wetenschappelijke discipline, bracht Kant tot het ontwikkelen van de transcendentiaalfilosofie. Als antwoord op de toenmalige filosofische vraag naar het statuut van de metafysica, heeft

⁴⁶ Boehm gebruikt hier de bepaling *topische waarheid*. Daar het begrip *waarheid* zo sterk verbonden is met de betekenis van een adequate waarheid, zullen wij deze term niet gebruiken. Om het onderscheid tussen een adequate waarheid en een topische waarheid scherp te houden, zullen we het gewoonweg hebben over *waarheid* en *relevantie*.

⁴⁷ Boehm R., 2002, pag. 7.

⁴⁸ Kant I., KrV B VII.

⁴⁹ Kant I., KrV A VIII.

⁵⁰ Kant I., KrV B 21.

⁵¹ Kant I., KrV B 22.

⁵² Kant I., KrV B 22.

Kant de ingeving om met betrekking tot de metafysica de rede zelf te bevragen. Hierdoor wordt de metafysica kritiek. Wat zijn de a priori mogelijkheden van de rede? De vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van een topica die de vraag naar de vraag, of de vraag naar het denken als dusdanig stelt, is hiermee gesteld.

§ 3. De vraag naar het zelf

Transcendentiaal denken, wat betekent dit voor Kant? We kunnen hier slechts een eerste onvolledige aanzet geven. Historische inleidingen tot de filosofie in het algemeen of tot Kants transcendentiaal filosofie in het bijzonder maken in het aanduiden van wat transcendentiaal denken is handig gebruik van Kants vergelijking van zijn project met dit van Copernicus. Toen bleek dat Copernicus in zijn verklaringen geen voortgang kon maken, zolang hij aannam dat de sterrenhemel rond de toeschouwer draaide, probeerde hij of het niet beter zou lukken indien hij zichzelf liet ronddraaien en de sterren in rust liet.⁵³ Copernicus kreeg, wegens de weerspanning van zijn verklaringen, de inval om zijn eigen positie als observator te problematiseren. Hij stelde de vraag naar zichzelf. Kant maakt wat de metafysica betreft een soortgelijke wending. Daar we in de metafysica na eeuwen van onderzoek er maar niet in slagen om ook maar één enkele stap voorwaarts te zetten, wil Kant onze pogingen om de metafysica in te vullen voorlopig opschorten en wil hij net als Copernicus de vraag stellen naar onszelf. Wat is in ons denken voorondersteld dat ons in het beantwoorden van de metafysische vraag bepaalt, maar waar we tot op heden geen inzicht over hebben verworven? Dat, wat voorondersteld is, benoemt Kant als *a priori*. Het zijn deze begrippen die in onze mentale activiteit – in ons denken, voorstellen, ervaren – noodzakelijk voorondersteld zijn wanneer we ons met de werkelijkheid confronteren. Ze zijn van de dingen onafhankelijk, ze zijn van aard zuiver ideëel, maar voor elk ervaren noodzakelijk. De vraag naar deze a priori begrippen⁵⁴ is het voorwerp van Kants transcendentiaal filosofie.

We zullen echter moeten aangeven dat deze heel algemene en gepopulariseerde aanzet tot op zekere hoogte onvolledig is. In zekere zin laat ze de centrale rol van het transcendentale grensbegrip buiten beschouwing. Is het voorwerp van de transcendentiaal filosofie het a priori begrip op zich, of is het voorwerp niet veeleer de betrekking van onze a priori begrippen op onze gewaarwording van de dingen? Precies in die betrekking zal het transcendentale grensbegrip een cruciale rol opnemen en zal zich de topische vraag tonen. Waarop ligt het accent in volgend citaat? “Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, so *fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen”.⁵⁵

§ 4. De impasse van de dogmatische metafysica

Vooraleer we het werkelijk belang en de betekenis van het transcendentale grensbegrip en natuurlijk in het verlengde hiervan de *a priori* begrippen, binnen Kants transcendentiaal filosofie kunnen aantonen, moeten we eerst aangeven wat de inhoud van de impasse was waarin de metafysica destijds verzeild was geraakt. Kant ontwikkelde zijn transcendentiaal filosofie in reactie op het toenmalige metafysisch debat tussen de

⁵³ Kant I., KrV B XVI.

⁵⁴ Kant I., KrV B XVIII.

⁵⁵ Kant I., KrV B 25.

rationalistische school, met onder andere Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff en Mendelssohn, en de Britse empiristische school met als voornaamste vertegenwoordigers Bacon, Locke en Hume.

De rationalistische school – met als gangmaker Descartes – stelt dat we kunnen bepalen hoe de dingen zijn op basis van zuivere ideële begrippen, waarbij deze begrippen op basis van de grondstellingen van de logica, deze van de identiteit (*Satz der Identität*) en non-contradictie (*Satz des Widerspruchs*), getoetst worden op hun consistentie en waarheid. Hierbij veronderstelt men dat de logische waarheid een garantie is voor de *reële* waarheid. Een correct logisch redeneren staat garant – en is voldoende grond – voor het beschrijven van de werkelijkheid. Vanuit een absoluut begrip zoals het begrip *God*, het *cogito*, de *monade*, dat door zijn absolute waarheid de onmiddellijke monolithische eenheid van *zijn* en *denken* uitdrukt, meent dit rationalisme door middel van correcte syllogistische redeneringen de ganse werkelijkheid te kunnen vatten en uit te drukken.

Al in zijn voorkritische periode,⁵⁶ zoals onder andere in zijn *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763),⁵⁷ – waarover onmiddellijk iets meer – en zeker na het kennis maken met de empiristische school,⁵⁸ stelt Kant zich de vraag op basis van welke grond de rationalistische metafysici menen dat ze louter vanuit de logische wetmatigheden van het denken kunnen komen tot conclusies die een werkelijkheidswaarde hebben.⁵⁹

Hume die Kant bevrijdde uit zijn dogmatische slaap, wees op een fundamentele moeilijkheid met betrekking tot de rationalistische metafysica. Zo vraagt Hume zich af hoe men vanuit een bepaalde zaak, stel *God*, *X* of *Y*, door middel van de logische stellingen van de identiteit en de non-contradictie een tweede zaak, als gevolg van de eerste, kan afleiden. Hiermee richt Hume al zijn pijlen op het begrippenpaar *oorzaak* en *gevolg* (of voldoende grond), waarmee hij dan ook het hart van de toenmalige Newtoniaanse fysica en haar funderende metafysica raakt. Hume raakt het principe van voldoende grond in zijn kern: de identiteits- en non-contradictieregel laten als logische grondregels toch alleen maar toe om een bepaalde zaak *A*, enerzijds met zichzelf te identificeren en anderzijds met een andere zaak *-A* in oppositie te brengen; hoe men echter vanuit *A* iets anders, stel een *B*, moet afleiden waarvan *A* oorzaak is, en dus enerzijds met *A* verband houdt maar toch anderzijds van *A* onderscheiden is, is helemaal niet duidelijk. De grondstellingen van de logica laten ons niet toe dit verband te vatten. Het begrip *oorzaak* (of voldoende grond) is voor Hume dan ook slechts resultante van een subjectieve associatie, een al dan niet kwalijke gewoonte en geen noodzakelijk a priori. Dit alles betekent dan ook dat voor Hume het principe van voldoende grond niet opgaat.

In zijn *Versuch* bouwt Kant hierop verder. Hij toont aan dat de cartesiaanse eenheid van het reële en het logische niet vanzelfsprekend is, maar dat er een grens, differentie, een spanning of een bepaald onderscheid is tussen de *reële causa* en de *logische ratio*. Hiermee neemt Kant Humes kritiek op het principe van voldoende grond over. Hij stelt dat de logische grondstellingen onmogelijk voldoende kunnen zijn om de causale relatie tussen twee zijnden te construeren. Begripsanalyse, uitsluitend door middel van de identiteits- en de non-contradictieregel brengt niet het geringste inzicht in de werkelijkheid. “Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine

⁵⁶ Schulz U., *Kant Immanuel*, 1965, pag. 63 – 68.

⁵⁷ Kant I., *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, AA II: 165 – 204.

⁵⁸ Uiteraard denken we hierbij onmiddellijk aan de empiristische Angelsaksische traditie met Locke en Hume. Maar niet minder belangrijk was ook het groeiend sceptisme binnen Duitsland zelf, zoals onder andere het debat tussen Crusius met zijn tekst *Vernunftwahrheiten* (1745) en Wolff.

⁵⁹ In de volgende voor-kritische teksten vinden we dezelfde argumentatie terug: Kant I., *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant*, AA II: 45 – 61. Kant I., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, AA II: 273 – 300.

existierende Welt darin antreffen”.⁶⁰ Hoe iets oorzaak of gevolg kan zijn, laat zich bijgevolg niet begrijpen door een vergelijken en analyseren van begrippen op basis van hun identiteit en tegenstelling. Zo geeft Kant het voorbeeld dat we vanuit het begrip *wind* door middel van beide logische regels nooit het begrip *regen* kunnen afleiden. De *Realgrunde* zijn niet logisch analyseerbaar. “Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund”.⁶¹ Het idee dat we door middel van het toepassen van beide logische grondregels op onze begrippen de werkelijkheid zowel in haar kleinste details als in haar grootste omvang zouden kunnen doorgronden, gaat terug op een veronderstelling dat de wijze waarop we denken (idealiteit) van gelijke aard moet zijn als de werkelijkheid (realiteit), en dat deze beide sferen, *denken* en *zijn* ergens onbemiddeld één moeten zijn. Hiermee wijst Kant, onder invloed van Hume, op de kernproblematiek van de rationalistische metafysica en haar correspondentie-waarheidsbegrip, met name het vinden van een concept dat onbemiddeld en dus absoluut de eenheid van zijn en denken mogelijk maakt.

Hieruit volgt dat de filosofische crux van de dogmatische metafysica, de monolithische eenheid van zijn en denken, slechts onder twee voorwaarden vol te houden is. Ten eerste moeten we ergens in ons denken en in de werkelijkheid daadwerkelijk een X weten te vinden, waarin zijn en denken adequaat samenvallen, waarin ze één en hetzelfde zijn. Dit is dan ook de opzet van elke rationalistische metafysica, het poneren, zoeken of construeren van een metafysisch principe X dat onmiddellijk de grondslag is van de absolute eenheid van de kentheoretische idealiteit én de ontologische realiteit. We kunnen dit formaliseren als: $(X = Z \& D)$.⁶²

Ten tweede, eenmaal deze X gevonden is, moet aan een tweede voorwaarde voldaan worden, met name de voorwaarde dat de methode van het logisch analyseren op dit principe X kan toegepast worden, waardoor vanuit dit principe de ganse diversiteit van de *zijnden*, de stand van zaken, logisch afgeleid zou kunnen worden. Het probleem waar Hume en Kant bijgevolg op wijzen is dan ook tweërlei. Ten eerste, wat is dit eenheidsprincipe, waar is de monoliet waar elk objectief weten op steunt? Ten tweede, hoe kunnen vanuit dit monolithisch eenheidsprincipe op basis van de logische identiteits- en non-contradictieregel, realiteit en idealiteit, met name zijn en denken tout court, afgeleid worden?

Zoals hierboven al aangegeven staat dit probleem niet los van de problematiek van het begrip oorzaak of voldoende grond – en dit geldt voor het begrip oorzaak in zijn twee mogelijke betekenissen, als absolute of als bijzondere oorzaak. Ten eerste is er de vraag naar de mogelijkheid van datgene wat de dogmatische metafysica de *eerste oorzaak* als dusdanig noemt. De logische identiteits- en non-contradictieregel laat ons immers enkel toe om de eerste oorzaak met zichzelf te vergelijken of te negeren. Hoe de eerste oorzaak bijgevolg vanuit zichzelf als *oorzaak* zich zou kunnen verbijzonderen in een tweede zaak, waarbij deze tweede zaak als gevolg met zijn oorzaak verband moet houden en er toch van onderscheiden moet zijn, blijft helemaal duister.

Ten tweede, wat geldt voor de *eerste oorzaak* moet evenzeer gelden voor alle bijzondere oorzaken. Ook hier verklaren de twee grondstellingen van de logica de bijzondere verhouding tussen een oorzaak en zijn gevolg niet. De diversiteit van de vele concrete oorzaken is niet verklaarbaar. Hieruit moeten we concluderen dat de rationalistische metafysicus, eenmaal hij zijn eenheidsprincipe gevonden heeft, hij er ook voor altijd mee moet blijven zitten. Zijn logische regels laten hem niet toe om uit zijn principe uit te breken. Hij blijft in het absolute hangen, waardoor er noch ontologisch, noch epistemologisch iets uit dit eenheidsprincipe kan afgeleid worden. De rationale metafysicus blijft in de absolute abstractie van zijn absoluut begrip steken. Topisch uitgedrukt betekent dit dat zijn kennis niet relevant zal zijn.

⁶⁰ Kant I., AA II: 202.

⁶¹ Kant I., AA II: 203.

⁶² In deze formule staat X voor het te zoeken eenheidsprincipe, Z staat voor *zijn*, D staat voor *denken*.

We willen hier nog even wijzen op een steeds terugkerende gelijkvormigheid bij alle rationalistische metafysici. Vanaf Descartes herkennen we in de formele funderingsstructuur waarmee het rationalisme opereert drie steeds weerkerende principes: een absoluut metafysisch eenheidsprincipe, en een daaruit afgeleid ontologisch en een epistemologisch principe, waarbij we gezien hun verhouding deze structuur een triade kunnen noemen. In deze triade is het metafysisch eenheidsprincipe het hogere en het fundament voor de epistemologie en ontologie. Bij Descartes herkennen we in deze triade het cogito als een epistemologisch principe, dat door middel van het ontologisch godsbewijs – dat het bestaan van God als metafysisch eenheidsprincipe garandeert – en de ingeboren ideeën een verzekerende toegang kreeg tot de *res extensa* – het ontologisch principe. Bij Leibniz herkennen we in deze triade de *harmonia praestabilita*, waarbij God de wetten van het denken en het zijn als twee uurwerken op elkaar afstemt; bij Spinoza God met zijn twee modi. Omdat Descartes deze triadische structuur als eerste duidelijk formuleerde, noemen we ze verder de *cartesiaanse triade*. De hierboven opgeworpen kritische argumenten stellen dan ook de vraag naar de verhouding tussen de drie principes die deze triade uitmaken. Fichte zal met zijn drie grondstellingen uitgebreid op deze triade terugkeren. We keren nog even terug naar onze formule ($X = Z \& D$), waarbij X staat voor het metafysisch eenheidsprincipe, Z voor het ontologisch principe en D voor het epistemologisch principe.

Laat ons toe om hier even op de zaak vooruit lopen. Uiteindelijk is het er ons om te doen aan te tonen hoe de topische vraag vanuit de rationalistische metafysica niet gesteld zal kunnen worden. De reden daartoe is dat ze haar metafysisch eenheidsprincipe opvat als voldoende grond voor de epistemologie en de ontologie. Omdat de rationalistische metafysica het transcendentale grensbegrip negeert, zullen denken en zijn geen eigen metafysisch terrein hebben. Net hierdoor zal a priori de topische vraag nog voor ze gesteld kan worden, buiten spel gezet worden. Hiermee hebben we een eerste belangrijke heuristiek met betrekking tot onze interpretatie van de transcendentiaalfilosofie. Na Humes kritiek op het begrip voldoende grond, ziet Kant zich genoodzaakt het cartesiaanse monolitische eenheidsbegrip, als absolute eenheid van zijn en denken, te bekritisieren en uiteen te halen. Net in deze stap zal het transcendentale grensbegrip een cruciale rol spelen. De wijze waarop bijgevolg de verhouding tussen de begrippen eenheid en grens zal gedacht worden, zal dan ook beslissend zijn voor ons betoog. Hierbij wordt het dan ook van belang goed uit te maken hoe Fichte, die poogde om Kants grensbegrip te radicaliseren, die verhouding denkt.

§ 5. De impasse van de empiristische metafysica

Voor Kant biedt het empirisme – ondanks zijn terechte kritiek op de rationalistische metafysica – ook geen afdoende antwoord in het zoeken naar *den sicheren Gang* voor de metafysica. De empirist stelt dat kennis over de dingen slechts wetenschappelijk is, wanneer het kennisoordeel over de werkelijkheid restloos kan teruggebracht worden tot *empirische data* – Locke noemde deze *sensations*, Hume *impressions*. Wanneer de inhoud van een wetenschappelijk oordeel niet verifieerbaar is in de ervaring, wanneer het niet correspondeert met empirische data – *Realgrund*, dan is zijn kennisinhoud slechts vermeend en bijgevolg louter resultaat van fantastische idealistische associaties. Hieruit volgt dat het empirisme elke mogelijkheid op een *a priori begrip*, hoe minimaal zijn inhoud ook is, afwijst. Consequent hiermee definieert Locke de menselijke geest als een *tabula rasa*, een bij de geboorte leeg blad dat enkel door de ervaring enige inhoud verwerft; het denken bevat geen oorspronkelijke activiteit.

De consequenties van de empiristische kritiek, het afwijzen van elk a priori überhaupt, zijn verre gaand – ze raken de kern van elk weten. In het voorwoord en de inleiding van de *Kritik der reinen Vernunft* wijst Kant er precies op dat de logica, de wiskunde en de natuurwetenschap net door het bepalen van hun a priori begrippen de zekere weg tot kennis gevonden hadden.⁶³ Net omdat ze gebruik maken van niet-empirische begrippen zoals eenheid en veelheid, identiteit en contradictie, oorzaak en gevolg, verandering en beweging en zo meer, slagen ze – aldus Kant – er wel degelijk in om noodzakelijke en universele uitspraken te doen.⁶⁴ Voor de logica was die stap enigszins eenvoudig, want in het bepalen en blootleggen van de logische wetten, wordt het verstand alleen met zichzelf en zijn vorm geconfronteerd.⁶⁵ Maar ook de wiskunde kreeg op haar voorwerp slechts greep toen iemand – wiens naam in de plooiën van de geschiedenis verloren raakte – als eerste de eigenschappen van een gelijkbenige driehoek aan het licht bracht, toen hij begreep dat hij het begrip van die eigenschappen niet uit de figuur kon aflezen, maar dat hij alleen datgene eraan kon toeschrijven wat noodzakelijk volgde uit het a priori begrip dat hij er zelf in had gelegd.⁶⁶ Op gelijkaardige wijze kregen de natuurwetenschappen pas vaste grond onder de voeten wanneer de natuurvorser zijn onderzoek liet leiden door redelijke principes en wetten, met andere woorden door a priori begrippen, en zich niet zomaar overliet aan de toevalligheid waarmee observaties gepaard gaan.⁶⁷ In het formuleren van de universele en noodzakelijke natuurwetten beperkt de natuurwetenschapper zich niet tot de noodzakelijke empirische data, maar stuurt hij zijn onderzoek door middel van principes en hypothesen die door middel van pure ervaring helemaal niet te verwerven zijn.

Wanneer het empirisme het gelijk aan zijn kant zou hebben, dan zou daaruit volgen dat de conclusies van de logica, de wiskunde en de natuurwetenschappen hun universaliteit en noodzakelijkheid niet hard kunnen maken, en bijgevolg enkel empirische generalisaties zouden opleveren.

We moeten hier echter opmerken dat Kants argument dat de logica, de wiskunde en de natuurwetenschappen daadwerkelijk als wetenschap functioneren, deze wetenschappelijkheid dan slechts louter pragmatisch bedoeld kan zijn. Hun wetenschappelijkheid zal uiteindelijk slechts overeind blijven, wanneer de transcendentiaal filosofie erin slaagt om de aporie tussen de rationalistische en empiristische metafysica op te heffen. Wanneer we na natuurwetenschappelijk onderzoek een valwet menen te kunnen afleiden en deze wet zinvol lijkt om onze dagelijkse ervaring te verklaren, dan is daarmee nog niets gezegd over de absolute noodzakelijkheid en universaliteit die deze wet op basis van zijn wetenschappelijkheid pretendeert. Het onderzoek naar de mogelijkheid van een transcendentiaal filosofie zal uiteindelijk moeten uitmaken of de natuurwetenschappen, maar ook de wetten van de logica en de wiskunde, het pragmatische overstijgen en bijgevolg noodzakelijk en universeel geldig zijn.

Hoe dan ook, op dit moment kunnen we besluiten dat Kant de empiristische kritiek op de rationalistische metafysica aanvaardt, maar haar conclusies omtrent de onmogelijkheid van wetenschap en metafysica überhaupt weigert. Het vinden van een a priori begrip dat enerzijds de empiristische kritiek au sérieux neemt, maar anderzijds toch uitzicht biedt op noodzakelijke en universele uitspraken, is de uitdaging waarmee Kant zich geconfronteerd ziet.

Met betrekking tot onze topica kunnen we het als volgt stellen. De empiristische kritiek op het begrip voldoende grond is terecht, maar we moeten vermijden dat deze kritiek ertoe leidt dat

⁶³ Kant I., KrV B VIII – XIV.

⁶⁴ Kant I., KrV B 20.

⁶⁵ Kant I., KrV B IX.

⁶⁶ Kant I., KrV B XII.

⁶⁷ Kant I., KrV B XIII.

waarheid als dusdanig, dus ook in zijn topische betekenis, verworpen wordt. Omdat ze a priori elke metafysica verwerpt (wat overigens, net omdat ze de topische vraag niet stelt, met haar eigen uitgangspunt in tegenspraak is), verliest ze elk zicht op de mogelijkheid van een metafysica als een transcendentale metafysica of een topica. Het metafysisch begrip dat Kant als alternatief voor het begrip voldoende grond zal opwerpen, is het begrip noodzakelijke voorwaarde.

§ 6. De toepassing van het concept *grens* in Kants transcendentiaalfilosofie

De impasse waarmee de metafysica geconfronteerd wordt en die Kant door middel van de transcendentiaalfilosofie wenst te overwinnen is dan ook de volgende: daar waar de rationalist op basis van een logische analyse van zijn a priori begrippen noodzakelijkheid en universaliteit kan claimen, mist hij elke band met de werkelijkheid; de verworven universaliteit en noodzakelijkheid van zijn weten zijn louter ideëel – *Idealgrund*. Met andere woorden, zijn universele en noodzakelijke uitspraken zijn wanneer hij de logische identiteits- en non-contradictieregel respecteert logisch waar, maar hiermee is helemaal niet duidelijk of ze ook relevant zijn. De empirist daarentegen fundeert zijn weten zuiver in de ervaring – *Realgrund*, met als consequentie dat voor hem elke toegang tot het universele en het noodzakelijke onmogelijk wordt. Het grondprobleem waar Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* mee geconfronteerd wordt, is dan ook het volgende: het funderen van een metafysica, die in haar uitspraken over de werkelijkheid noodzakelijk op de ervaring betrokken wordt, maar daar ze voor alle ervaring überhaupt wil gelden, in geen bijzondere ervaring kan gefundeerd worden. In Kants terminologie betekent dit: “Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?”⁶⁸

Op het eerste zicht lijkt het vreemd dat Kant deze spanning nu net wenst te overwinnen door middel van het formuleren van een a priori begrip, terwijl hij precies vanuit de empiristische school leert dat vanuit een a priori begrip de toegang tot de werkelijkheid lijkt afgesloten te zijn. Is met andere woorden de transcendentiaalfilosofie slechts een variant van de rationalistische metafysica? Om de werkelijke draagwijdte van de transcendentale wending te begrijpen, moeten we de transcendentale inhoud van het begrip a priori nog verder uitdiepen. Om het dood spoor waarop de rationalistische metafysica en het empirisme terecht gekomen zijn te overwinnen, ziet Kant zich genoodzaakt een nieuw begrip in de metafysica in te voeren, en dit wordt het centrale begrip voor de grondslag van onze topica, met name het begrip *grens*.⁶⁹ In dit begrip vinden we de breuk die de transcendentiaalfilosofie voltrekt binnen de ideeëngeschiedenis van de metafysica. Wat is het beslissende belang van dit grensbegrip? Alhoewel het expliciteren van dit belang de centrale inhoud van dit werk wordt, kunnen we voorlopig louter schematisch dit belang meegeven. Dit belang is tweëerlei, het betreft *de toepassing* en *de oorsprong* van de a priori begrippen.

Net als de rationalist gaat Kant op zoek naar de a priori begrippen van de menselijke geest, maar een beslissend onderscheid met de rationalist is dat Kant deze in hun *toepassing begrenst*. Willen we iets over de werkelijkheid te weten komen, dan is een zuiver speculatief aanwenden van onze a priori begrippen met betrekking tot onze kennis over de werkelijkheid een slag in het water. Zuiver speculatieve redeneringen leveren met betrekking tot de werkelijkheid enkel onbeslisbare dilemma's op; enkel wanneer we de a priori begrippen in

⁶⁸ Kant I., KrV B 19.

⁶⁹ Philonenko maakt in zijn boekje *L'œuvre de Kant* met betrekking tot het begrip *grens* een distictie tussen enerzijds *bornes* en anderzijds *limites*. Het begrip *bornes* situeert hij in Kants voor-kritische teksten, het begrip *limites* begrijpt hij in transcendentale zin. Het is evident dat het begrip waar wij hier op wijzen het begrip *grens* in zijn transcendentale zin is van *limites*. Philonenko A., 1983, pag. 52.

hun toepassing tot de ervaring begrenzen, worden ze zinvol – en dus relevant – met betrekking tot onze kennis over de werkelijkheid.

Hiermee breidt Kant de inhoud van de metafysica uit, ze gaat niet enkel over de analyse van onze a priori begrippen als dusdanig, ze gaat tevens over het begrip van de noodzakelijke beperking in het gebruik ervan;⁷⁰ ze stelt met andere woorden de topische vraag naar de *relevantie* van de a priori begrippen: waar zijn ze van toepassing? Hoe moet ik datgene wat ik gewaarword (*Empfindung*) opvatten? Hiermee wijst Kant op de mogelijkheid van de metafysica als een topica. Welk a priori begrip is van toepassing voor datgene wat ik gewaarword? In de structuur van de *Kritik der reinen Vernunft* is deze uitbreiding van de metafysica duidelijk aantoonbaar. Het eerste deel van het boek, de transcendentale basisleer, behandelt de a priori begrippen met betrekking tot hun begrensde gebruik, hun gebruik met betrekking tot de gewaarwording. Het tweede deel, de transcendentale dialectiek, toont echter de mogelijkheid van zowel een zuiver logisch alsook een begrensde gebruik van de a priori begrippen. Vanuit topisch perspectief is deze vaststelling interessant. Het punt is dat beide vormen van redeneren elkaar uitsluiten en met elkaar in tegenspraak zijn, maar vanuit hun specifieke vooropstelling als dusdanig correct zijn. Met betrekking tot onze kennis over de ziel zal Kant deze tegenspraak de *paralogismen* noemen, met betrekking tot onze kennis over de wereld de *antinomieën*, en met betrekking tot onze kennis over God de onmogelijkheid van enig godsbewijs. We menen dat Kant hiermee botst op de topische vraag. De vraag met betrekking tot onze ziel, de wereld en God lijkt ons niet zozeer deze te zijn naar het correcte en dus adequate standpunt, maar eerder naar het relevante. Met name, welke metafysische vooropstelling laat een goede relevante praktijk toe?

§ 7. De oorsprong van het concept *grens* in Kants transcendentiaal filosofie

Met betrekking tot de *oorsprong*⁷¹ van de a priori begrippen betekent het begrip *grens* eveneens een nieuwe wending; het houdt in dat de oorsprong van de a priori begrippen in het denken zelf gesitueerd moet worden.⁷² In tegenstelling tot de rationalistische metafysica legt de transcendentiaal filosofie de oorsprong van het a priori begrip niet in een metafysisch transcendent eenheidsprincipe dat het epistemologische overstijgt. Kant verzet zich uitdrukkelijk tegen de stelling dat de a priori begrippen “eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden”.⁷³ Want, indien de a priori begrippen resultante zouden zijn van een metafysisch principe dat het denken overstijgt, dan zouden deze begrippen een noodzakelijkheid voortbrengen waar het denken niet buiten zou kunnen, het zouden als het ware denkwetten zijn, waardoor het denken in zijn denken niet oorspronkelijk zou zijn. In de *Kritik der reinen Vernunft* wil Kant net aantonen dat het metafysisch dilemma slechts overwonnen kan worden, wanneer het denken door middel van zijn eigen kritische activiteit op *oorspronkelijke wijze zelf* zijn rationele a priori begrippen organiseert.⁷⁴ Met het negeren van deze oorspronkelijkheid zou geen stap gewonnen zijn. Meteen zou de vraag herrijzen hoe vanuit dit rationalistisch metafysisch principe door middel

⁷⁰ Kant I., KrV B XXIV.

⁷¹ Zonder dit onmiddellijk verder uit te werken, willen we erop wijzen dat het begrip oorsprong en grens uiteraard tot dezelfde categorie behoren. Oorsprong wijst op een bepaald begin dat voorheen in niets aanwezig was, waardoor het begrip oorsprong a priori af te grenzen is. Onze ganse studie betreft net de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarde van deze verhouding.

⁷² Cassirer E., *Kants Leben und Lehre*, (1918), 1921, pag. 138 en 139.

⁷³ Kant I., KrV B 167. Zie ook Kant I., KpV AA V: A 254.

⁷⁴ Henrich D., ‘Deduktion und Dialektik. Vostellung einer Problemanlage’, in: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, 1983, pag. 16.

van de logische grondstelling van de identiteit en de non-contradictie iets als een denken kan ontstaan dat niet met het eenheidsprincipe samenvalt maar er toch mee in verband staat, met andere woorden hoe het eenheidsprincipe oorzaak, in dit geval eerste oorzaak kan zijn, van het denken. Hierdoor zouden we opnieuw in de onmogelijkheid verkeren om aan het sceptisch moeras te ontsnappen. De wijze waarop Kant de metafysische aporie wenst te ondervangen, is door de oorsprong van de a priori begrippen in het denken zelf te leggen. Hiermee doorbreekt Kant de cartesiaanse triade: hij grenst het denken als epistemologisch principe af van het rationalistisch metafysisch eenheidsprincipe, waardoor het denken zelf oorsprong wordt van zijn a priori begrippen en de figuur van God van daaruit moet gedacht worden. Daarenboven betekent het dat X uit onze formule ($X = Z \& D$) nooit voldoende grond voor Z en D kan zijn. De vraag naar de verhouding tussen denken en zijn, of anders gesteld de verhouding tussen epistemologie en ontologie, zal binnen de transcendentiaalfilosofie dan ook een andere invulling moeten krijgen. Deze verhouding wordt dan ook voorwerp van de *synthetische* vraag. Hoe moeten we na het openbreken van de cartesiaanse triade, of het afwijzen van het begrip voldoende grond als metafysisch grondbegrip, de verhouding tussen denken én zijn begrijpen? In wat volgt zullen we argumenteren dat dit verband enkel nog gedacht zal kunnen worden als een verhouding tussen twee noodzakelijke voorwaarden. We laten hier nog even in het midden hoe. Hoe dan ook, het punt dat Kant hier maakt is dat de eenheid van zijn en denken, onmogelijk als een voldoende grond kan begrepen worden. De empirische kritiek op het begrip voldoende grond heeft Kant hiermee doorgetrokken tot op het niveau van de metafysica. Het baanbrekende gevolg is dat het denken hierdoor oorspronkelijk, maar voor zijn eigen denken dan ook verantwoordelijk, wordt.

Let wel, Kant plaatst de oorsprong van de a priori begrippen in het denken zelf, dit echter zonder de wetenschap tot dit actief moment te reduceren. Het reduceren van de wetenschap tot dit moment van oorspronkelijkheid zou immers betekenen dat het begrip *grens* vanuit het denken zelf zou worden opgeheven. Hierdoor zou het denken enkel en alleen met zichzelf geconfronteerd worden, elke band met de ervaring zou doorgeknipt worden waardoor we ons opnieuw in Descartes' stoof zouden bevinden en geconfronteerd zouden worden met de cartesiaanse vraag hoe we vanuit een zuiver denken dat zich van geen enkele grens bewust is, kunnen uitbreken in het bijzondere. In die zin zijn de begrippen *grens* en *oorsprong* in Kants transcendentiaalfilosofie innig verbonden. Het begrip *grens* vanuit het begrip *oorsprong* opgeven, zou gelijk staan met een restauratie van het rationalisme en het metafysisch grondbegrip als voldoende grond. Hiermee zou de rationalistische problematiek van de eerste oorzaak gewoonweg verschuiven naar het niveau van het denken, het epistemologisch principe, waardoor niet God maar op zijn beurt het denken binnen de metafysica de rol van het metafysisch eenheidsprincipe zou moeten opnemen. Voor een verder goed begrip van onze these is dit cruciaal. Indien we het grensbegrip vanuit het begrip oorsprong zouden opgeven, dan zouden epistemologie en ontologie opnieuw in één cartesiaans punt samenvallen. Hiermee zou niets gewonnen zijn. Het punt is – en hiermee botsen we op de ultieme moeilijkheid waarmee de transcendentiaalfilosofie geconfronteerd wordt – dat de oorsprong van het a priori begrip zonder meer in het denken zelf moet gezocht worden, maar dit zonder het denken in zichzelf op te sluiten, zonder het denken tot zijn moment van oorspronkelijkheid te beperken. Wanneer we het denken in zichzelf zouden opsluiten of absoluut oorspronkelijk zouden maken, dan *wordt het voldoende grond voor zichzelf* waardoor de inhoud van het denken louter resultante kan zijn van dit denken zelf. Bijgevolg, er moet iets buiten het denken zijn dat in het denken binnenkomt en waarmee het denken een synthese aangaat, iets waarvoor het relevant kan zijn. Maar die synthese kan niet begrepen worden als een voldoende grond; vanuit het transcendentale grensbegrip kan het *denken* geen oorzaak zijn van het *zijn* (zoals de rationalisten menen), maar ook het *zijn* kan geen oorzaak zijn van het *denken* (zoals de empiristen aantoonde). Tussen denken en zijn moet er een

blijvende spanning zijn. En toch, willen we wetenschap bedrijven, dan moet er een verband, een synthese mogelijk zijn. In wat volgt zullen we aantonen dat dit verband enkel vanuit het begrip noodzakelijke voorwaarde (of grens) kan gedacht worden.

We herhalen nog even. De aporie waar Kant mee geconfronteerd wordt is de volgende: hoe vanuit de *Selbsttätigkeit* van het denken begrippen ontwikkelen, die ons bijgevolg toelaten om kennis te formuleren. Dit is dan ook wat Kant bedoelt met het begrip *synthetisch oordeel a priori*. Hoe vanuit a priori begrippen iets kunnen zeggen over datgene wat niet uit deze begrippen analytisch – dus op basis van de identiteits- en non-contradictieregel – kan worden afgeleid, maar er synthetisch aan toegevoegd wordt. Hiermee hebben we aangegeven dat het transcendentale grensbegrip twee functies heeft, enerzijds met betrekking tot de begrensde *toepassing* van de a priori begrippen, anderzijds met betrekking tot de begrensde *oorsprong* van het denken. Hiermee stoten we met betrekking tot ons onderzoek op een tweede belangrijke heuristiek: hoe zal Fichte pogen om deze twee functies van het kantiaans grensbegrip binnen zijn filosofie te integreren? Hoe moeten we die oorspronkelijke begrenstheid, of onze begrensde oorspronkelijkheid denken?

§ 8. Het centrale belang van het concept *grens* in Kants transcendentiaalfilosofie

Het onderschatten of negeren van het cruciale belang van het begrip grens in de kantiaanse metafysica, leidt ertoe dat de onoplettende lezer in Kants *Kritik der reinen Vernunft* louter een variant op de rationalistische methode herkent. Dat het bij Kant louter te doen zou zijn om een oorspronkelijke en zuivere analyse van het *zelf* – in de betekenis van a priori begrippen – kan door een naïef begrip van de door Kant aangehaalde metafoor van de Copernicaanse omwenteling versterkt worden. De betekenis van het gegeven dat Copernicus, toen het met zijn verklaringen niet wilde vlotten de vraag naar zichzelf stelde, betekent niet dat Copernicus plots meende dat hij door middel van de rationalistische methode, de zuivere logische analyse, de beweging van de sterren a priori uit zijn geest tevoorschijn zou kunnen toveren! Kants punt is dat de natuurwetenschapper – waarmee hij onder meer ook duidelijk Galileï en Newton bedoelt – in zijn onderzoeksgebied slechts vooruitgang kon boeken wanneer hij zijn hypothese als resultante van een oorspronkelijke denkactiviteit, als a priori begrip op synthetische wijze zoekt toe te passen! Met andere woorden wanneer het denken in zijn toepassing wordt betrokken op, kritisch getoetst, of *begrensd* wordt door de gewaarwording. Het a priori inzicht dat niet de zon om de aarde, maar de aarde om de zon zou kunnen draaien, leidde ertoe dat Copernicus de bewegingen van de hemellichamen anders ervaarde, en dit ondanks het gelijk blijven van zijn aanschouwing van de hemellichamen. Ondanks het gewijzigde inzicht bleef de zon immers elke morgen in het oosten opkomen en in het westen ondergaan. Met andere woorden, de vraag waar Copernicus mee geconfronteerd werd was deze naar de vraag: welke a priori begrippen zijn relevant om uit te maken wat *daar* in het heelal gebeurt? En de keuze voor het ene of het andere a priori begrip wijzigt niets aan de gewaarwording, maar alles met betrekking tot de ervaring waar denken en zijn elkaar raken. Het is echter opmerkelijk dat vele interpretaties aan dit grensbegrip voorbij gaan en bijgevolg logischerwijze in Kants transcendentiaalfilosofie een klassiek rationalist herkennen – alhoewel ze dat niet met zoveel woorden willen gezegd hebben. Twee jaar na het verschijnen van de eerste druk van de *Kritik der reinen Vernunft* reageert Kant in zijn *Prolegomena* al met klem op het verschijnen van een anonieme recensie in de *Zugaben zu den Göttinger gelehrte Anzeigen*.⁷⁵ In deze recensie stelt de auteur dat voor Kant ervaringskennis niets dan louter schijn is en dat er alleen waarheid te vinden is in de ideeën van het zuivere verstand en de

⁷⁵ Kant I., Prolegomena IV: 372.

zuivere rede. De anonieme auteur, die naderhand de *Popularphilosoph* Grave bleek te zijn,⁷⁶ meent in Kants filosofie een cartesiaans idealisme te herkennen. Na de auteur een veeg uit de pan gegeven te hebben, merkt Kant in zijn *Prolegomena* scherp op dat hij nu net dit niet bedoelde.⁷⁷

Evengoed is een hegeliaanse interpretatie, die meent dat de transcendentiaalfilosofie een dialectisch afkooksel zou zijn van de spanning tussen de rationalistische en empiristische metafysica, enkel houdbaar wanneer men aan het begrip *grens* voorbijgaat. Wanneer Hegel het ontstaan van de transcendentiaalfilosofie toeschrijft aan een noodzakelijke historische beweging dan mist hij de oorspronkelijke omwenteling die ze voltrekt. Conform het begrip van de transcendentiaalfilosofie die het denken een moment van oorspronkelijkheid toeschrijft, moet ook het ontdekken van de transcendentiaalfilosofie zelf een oorspronkelijk moment in de ideeëngeschiedenis van de metafysica zijn. In wat volgt zal duidelijk worden dat de begrippen *oorspronkelijkheid* en *grens* behoren tot dezelfde categorie – het ene begrip is niet denkbaar zonder het andere. Dit negeren, waaruit volgt dat de transcendentiaalfilosofie een product zonder meer is van een goddelijk, wat we in hegeliaanse termen een noodzakelijk historisch dialectisch proces kunnen noemen, brengt de transcendentiaalfilosofie met zichzelf in tegenspraak en voert haar bijgevolg consequent terug naar de dogmatiek van de rationalist. Niet weinig historische inleidingen tot de filosofie in het algemeen of tot Kants filosofie in het bijzonder geven op onkritische wijze deze hegeliaanse interpretatie weer. In Bertrand Russells *Geschiedenis der westerse filosofie* wordt in de presentatie van Kants filosofie het begrip *grens* niet eens vermeld.⁷⁸

Het idee dat er zoiets zou bestaan hebben als het Duits idealisme, willen we in de mate waarin het begrepen wordt als een historisch begrip dat verwijst naar een bepaalde periode in de geschiedenis van de filosofie aanvaarden. Dat het echter zou verwijzen naar een filosofisch begrip, met name een logische systematische evolutie beginnend vanaf Kants inzichten over Fichte en Schelling en eindigend met Hegel, moeten we op grond van transcendentale argumenten afwijzen.⁷⁹ Indien Kants denken niet daadwerkelijk oorspronkelijk zou geweest zijn, maar hem door een transcendent historisch proces in de oren zou ingefluisterd zijn, dan is dit in tegenspraak met de geest van Kants filosofie zelf. Allicht is het idee van de historische systematiek gewoon een (oorspronkelijke) uitvinding van Hegel zelf.⁸⁰ Alhoewel we dit in dit onderzoek niet voldoende kunnen uitwerken, zou het interessant zijn om uit te maken hoe het grensbegrip doorheen de periode van het Duits idealisme wijzigt en allicht aan belang inboet.⁸¹

⁷⁶ Beiser C.F., *The Fate of Reason*, 1987, pag. 172 – 177.

⁷⁷ Kant I., Prol AA IV: 375.

⁷⁸ Russell B., *History of western Philosophy*, 1961, pag. 675 – 690.

⁷⁹ Voor een dergelijke logische systematische interpretatie van de periode Kant – Hegel kunnen we verwijzen naar Kroner. Zie hiervoor Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, 1961, pag. 4 – 7.

⁸⁰ Horstmann R.-P., 2004, pag. 3. Zie ook Baumanns P., 1972, pag. 5 en 15.

⁸¹ In onze these zullen we pogen aan te tonen hoe er tussen Fichte en Hegel, met betrekking tot de metafysische grondbegrippen een fundamenteel verschil kan aangetoond worden (zie hiervoor paragraaf 48). We willen hier al aangeven hoe dit verschil twee voorwaarden veronderstelt. Ten eerste veronderstelt deze dat men Fichte op een kritische manier interpreteert zoals wij dit hier in dit onderzoek wensen te doen. Tevens menen we dat ons punt harder kan gemaakt worden met betrekking tot Hegels *Logik* en de *Enzyklopädie* dan met de *Phänomenologie des Geistes*. Het uitwerken van dit onderscheid binnen Hegels oeuvre kunnen we hier niet leveren. In elk geval vinden we het van belang om ook Hegel, net zoals we dit hier met Fichte willen doen (zie hiervoor voetnoot pag. 118), niet essentialistisch te interpreteren.

II De receptie van Kants transcendentiaalfilosofie

§ 9. De intrinsieke moeilijkheid van het formuleren van een nieuw idee

Kant markeert als oorspronkelijk denker een belangrijk moment in de ideeëngeschiedenis van de metafysica. Het formuleren van een oorspronkelijk idee kent echter zijn intrinsieke moeilijkheden. De moeilijkheid waar een oorspronkelijk denker mee geconfronteerd wordt, is deze van het ontwikkelen en uitdrukken van een nieuw idee in een terminologie die gebruikt werd om datgene uit te drukken waar het nieuwe idee precies mee wenst te breken. Een nieuwe taal – in dit geval de kritisch-transcendentale taal – ontstaat pas wanneer men in het gebruik van die taal al enige notie heeft van de nieuwe kritisch-transcendentale begrippen, terwijl deze begrippen pas in hun uiterste consequenties kunnen begrepen worden wanneer ze gevat zijn in een correcte taal. Een oorspronkelijk denker wordt dan ook geconfronteerd met de moeilijkheid om zijn oorspronkelijk idee een gepaste taal en coherent begrippenapparaat te geven. Hieruit volgt dat hij ondanks de genialiteit van het ontdekken van het oorspronkelijke idee dit idee in de formulering mogelijk niet tot in zijn volle consequentie heeft doorgetrokken. Hoe meer dit idee immers breekt met het heersende denken, hoe opmerkelijker de krachttoer van het bedenken van het nieuwe is; doch ook hoe moeilijker het wordt om dit idee te communiceren. Opvolgers die er bijgevolg prat op gaan dit denken in zijn volle consequentie ontwikkeld te hebben, hebben dan ook louter een idee ontplooid dat hen oorspronkelijk door een ander werd aangereikt.⁸²

Voor Kant betekende dit concreet dat hij moest vertrekken vanuit de heersende filosofische taal van de dogmatische metafysica om de transcendentiaalfilosofie te doordenken en te formuleren. In die zin is het begrijpbaar dat Kant na de beroemde brief aan Marcus Herz van 21 februari 1772 – begrepen als het geboorteuur van de transcendentiaalfilosofie –, nog zo'n tien jaar nodig had om zijn filosofie uit te werken en te publiceren.⁸³ Pas in 1781 verscheen de eerste uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft*.

In elk geval meende Kant dat de transcendentiaalfilosofie stond voor een breuk binnen de geschiedenis van de filosofie. Hij was zich tevens bewust van de moeilijkheden waarmee hij geconfronteerd werd om zijn filosofie goed uit te drukken. Niet voor niets vermeldt Kant na het herformuleren van zijn filosofie in de *Kritik der reinen Vernunft* in het voorwoord van de B-druk het volgende aan zijn interpreten: “Dieser verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewußt bin) so glücklich verbinden, überlasse ich, meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber, nicht verstanden zu werden”.⁸⁴ Ook om die reden merkt Kant wat verder op dat een slappe kritiek op de filosofie, en de transcendentiaalfilosofie in het bijzonder, eenvoudig is. Deze opmerking heeft alles te maken met het verschil tussen waarheid en relevantie. Daar een filosofisch denken nu eenmaal niet gepantserd is zoals een

⁸² Uiteraard kunnen we hier ook hetzelfde stellen voor Kant. Kants idee is oorspronkelijk, maar uiteraard kon hij dit idee enkel binnen de historische context van de discussie tussen de rationalisten en empiristen formuleren. In die zin kunnen we stellen dat Humes doorbreken van het begrip voldoende voorwaarde een noodzakelijke voorwaarde, doch geen voldoende grond was voor het ontstaan van Kants begrip van een transcendentiaalfilosofie.

⁸³ We moeten er hier op wijzen dat in deze brief, die men in de traditie aanstipt als het startpunt van de kritische filosofie, Kants concept van deze filosofie nog niet ten volle kritisch was. In deze brief geeft Kant een sterke ontologische invulling aan zijn kritisch project.

⁸⁴ Kant I., KrV B XLIII. Zie ook Onnasch E.-O., in: Cruysberghs P. (red.), 1997, pag. 73.

wiskundig betoog (en de wiskunde is gepantserd omdat het enkel werkt met de logische identiteits- en non-contradictieregel, waardoor haar waarheid altijd éénduidig logisch waar of vals is), is het eenvoudig om de transcendentiaalfilosofie op afzonderlijke punten aan te vallen. Maar deze partiële aanvallen doen er niet toe. Omdat ze met hun kritiek het gehele idee of de hypothetische mogelijkhedenvoorwaarden van een transcendentale metafysica niet op het oog hebben, zijn ze als dusdanig niet relevant. Ze treffen de zaak niet. Kant maakt zich sterk dat zijn theorie een inwendige stabiliteit bezit en dat de geleverde kritiek op zijn denken alleen maar ertoe zal leiden dat lieden die onpartijdig zijn en een toegankelijke taal kunnen spreken zijn denken “die erforderliche Eleganz” zullen verschaffen.⁸⁵

Kant meent te kunnen stellen dat zijn filosofie een interne stabiliteit bezit, op verschillende plaatsen maakt hij melding van het gegeven dat zijn filosofie steunt op één enkel principe.⁸⁶ De kritische transcendentiaalfilosofie zou een stevig fundament bezitten. Gezien de intrinsieke moeilijkheid verbonden aan het vorm geven aan een nieuw idee, heeft Kant dit fundament echter niet als dusdanig geformuleerd. Zonder ten volle tot begrip te komen, blijft het ergens op de achtergrond van Kants transcendentiaalfilosofie hangen.

§ 10. De eerste receptie van Kants transcendentiaalfilosofie

Gezien de moeilijkheden waar Kant mee geconfronteerd werd om de transcendentiaalfilosofie te ontwikkelen, is het evident dat de receptie van Kants *Kritik der reinen Vernunft* de nodige verwarring met zich meebracht.⁸⁷ Velen lazen niet toevallig in Kants werk een soort cartesiaans idealisme. In hun interpretatie vertrokken ze immers vanuit datgene wat ze kenden. Hierboven⁸⁸ hebben we er al op gewezen hoe twee jaar na het verschijnen van de *Kritik der reinen Vernunft* Garve in zijn recensie uit de *Zugaben zu den Göttinger gelehrte Anzeigen* Kant net datgene toedicht wat hij wenst te bestrijden, met name een cartesiaans en zuiver idealisme. De *Kritik der reinen Vernunft* stuitte op onbegrip en er werd geklaagd over de duisterheid en uitvoerigheid ervan. De verwarrende receptie van Kants werk gaf dan ook aanleiding tot een omvangrijke interpretatieliteratuur en een verhitte strijd om het correcte begrip van de kantiaanse filosofie. Voor- en tegenstanders van Kants filosofie verweten elkaar steeds onbegrip. De stroom aan publicaties werd zo onoverzichtelijk dat een tijdgenoot in 1790 erover klaagde dat de kantiaanse werken tot op de damestoiletten te vinden waren en dat zelfs de kappers een transcendentale terminologie hanteerden.⁸⁹ Moses Mendelsohn merkte in een brief aan Kant op dat hij dit *zenuwsapverterende werk* even terzijde moest leggen.

⁸⁵ Kant I., KrV B XLIV.

⁸⁶ Kant I., KrV B 92. “Die Transzendentalphilosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen”. Zie ook Kant I., KrV B 90. “Daher wird der Inbegriff seiner Erkenntnis ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen”.; Kant I., KpV AA V: A 162. “Demjenigen, der sich von den Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet”.

⁸⁷ Voor een uitvoerige bespreking van deze receptie verwijzen we naar de studie van: Beiser C.F., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, 1987.; Zie ook Leilich J. (red.), *Kant. Een inleiding*, 2004. Zie ook Rohs P., *Johann Gottlieb Fichte*, 1991.

⁸⁸ Zie hiervoor paragraaf 8.

⁸⁹ Rohs P., 1991, pag. 28.

Ondanks zijn zwakke gezondheid hoopte hij alsnog het werk in dit leven te kunnen doordenken.⁹⁰

In de hoop een aantal hardnekkige misverstanden op te vangen publiceerde Kant in 1783 zijn *Prolegomena*. Dit werk was, zoals de titel aangeeft, een soort vooroefening in het kritisch-transcendentale denken. Het feit dat Kant in de tweede uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft* (1787) een extra hoofdstuk inlast onder de titel: *Widerlegung des Idealismus*,⁹¹ toont duidelijk aan hoezeer Kant wenst te voorkomen dat men zijn transcendentiaalfilosofie idealistisch zou interpreteren. Voor Kant gaat de transcendentiaalfilosofie niet over de oorspronkelijke immanentie van het denken als dusdanig; “*das Bewußtsein meines eignen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir*”.⁹² Auteurs zoals onder andere Karl Reinhold (1758–1823) en Gottfried Schütz (1747–1832) – beiden als professor werkzaam te Jena – begrepen Kants transcendentiaalfilosofie als een nieuw begrip van de metafysica. In *Teutschen Merkur Briefe über die Kantische Philosophie* (1786) argumenteert Reinhold dat Kant erin slaagt om de crisis in het denken te overwinnen. Reinhold zag in Kant zelfs de mogelijkheid tot een religieuze vernieuwing; zo schrijft hij: “in hundert Jahren werde Kant die Reputation von Jesus Christus haben”.⁹³ Schütz herkent in de transcendentiaalfilosofie “eine neue Epoche der Philosophie”.⁹⁴ Net om de verspreiding van deze filosofie mogelijk te maken nam Schütz het initiatief tot het oprichten van de *Allgemeinen Literaturzeitung*.⁹⁵ Deze periodiek werd dan ook vanaf dit moment het Duits referentiepunt om de perceptie van de transcendentiaalfilosofie te kunnen volgen. Door de inspanningen van Reinhold en Schütz zou Jena het centrum worden van het onderzoek naar de transcendentiaalfilosofie. In 1794 zou Fichte de leerstoel van Reinhold in Jena betrekken.

§ 11. Vier kritieken op Kants transcendentiaalfilosofie

Uit deze zeer intensieve, doch verwarrende receptie van Kant willen we vanuit het thema van ons onderzoek, het begrip *grens*, een viertal punten van kritiek aangeven.⁹⁶ We sommen ze op. *Ten eerste* waren er vragen naar de formele bewijsstructuur. Men verweet Kant onduidelijkheid betreffende de premissen waaruit hij vertrekt, de uiteindelijke conclusies waarmee hij zijn werk afsluit en de formele eenheidsstructuur die het werk overspant. *Ten tweede* meende men in Kants transcendentiaalfilosofie een dualistische structuur te lezen die het ganse werk doortrekt. Men doelt hier op opposities zoals: a priori – a posteriori; zintuiglijkheid – verstand; vorm – materie; zuiver – empirisch; fenomeen – noumenon, et cetera. *Ten derde* rezen er vragen bij het statuut van het *Ding an sich* en het hiermee verbonden begrip van objectiviteit. *Ten vierde* waren er methodologische vragen met

⁹⁰ Mendelsohns brief van 10 april 1783 aan Kant.

⁹¹ Kant I., KrV B 274 – 288.

⁹² Kant I., KrV B 276. Tevens wijst dit citaat nogmaals op het gegeven dat Kant de transcendentiaalfilosofie niet beperkt tot haar moment van oorspronkelijkheid. We verwijzen hierbij naar paragraaf 7 en 8 waarin we deze problematiek uiteenzetten.

⁹³ Vaihinger H., 1970, Bd. 1, pag. 9.

⁹⁴ Schütz Chr. G., *Allgemeinen Literaturzeitung*, nr. 80, 7 april 1785, geciteerd naar Rohs P., 1991, pag. 27.

⁹⁵ Schütz Chr. G. richtte in 1785 die *Allgemeinen Literaturzeitung* op. Hij deed in samenwerking met Christoph Martin Wieland en Friedrich Justin Bertuch.

⁹⁶ Naast onze thematische structurering van de vele kritieken op Kants transcendentiaalfilosofie, zijn er ook andere criteria mogelijk. Zo groepeerde Beiser in *The Fate of Reason* de kritiek op Kants transcendentiaalfilosofie op grond van toenmalige filosofische stromingen zoals de empiristische en Wolffiaanse *Popularphilosophen*, de Weimar Kreis, de religieuze filosofen zoals onder andere Jacobi, de spinozisten. (zie hiervoor Beiser C. F., 1987) We kunnen hier uiteraard ook Reinhold en de Tübinger Kreis vermelden.

betrekking tot het concept *das Gemüt*. In de volgende paragrafen werken we deze vier kritieken verder uit.

§ 12. Reinholds vraag naar een funderende grondstelling

Een eerste groep van kritische opmerkingen met betrekking tot een goed begrip van Kants filosofie was de afwezigheid van een duidelijke bewijsstructuur. Zo meenden critici dat er onduidelijkheid was over wat nu precies de kantiaanse premissen en conclusies zijn. Deze vraag houdt verband met het gegeven dat Kant door de introductie van het grensbegrip de cartesische triade openbreekt. Door het negeren van een goddelijk metafysisch eenheidsprincipe, is het uiteraard de vraag hoe het verband tussen zijn en denken bijgevolg moet gedacht worden.

In elk geval is het opvallend dat het toenmalige debat over de bewijsstructuur van een aantal centrale stukken uit de *Kritik der reinen Vernunft* tot op vandaag voortduurt.⁹⁷ Eén van deze eerste critici was Reinhold.⁹⁸ Reinhold meende dat het onbegrip dat gepaard ging met de receptie van de transcendentiaalfilosofie, niet alleen te wijten was aan de onwelwillendheid van de lezer, maar dat er hiervoor ook redenen in Kants filosofie zelf te vinden waren. Reinhold hield Kants filosofie voor waar, doch echter als onvoldoende overtuigend bewezen. Volgens Reinhold was er nood aan een duidelijke formele bewijsstructuur, zodat ieder de correctheid van Kants denken zou kunnen vatten.⁹⁹ De opdracht die Reinhold zich voornam was het zoeken naar een structurele samenhang die de waarheid van de transcendentiaalfilosofie kon vatten in één algemeen overtuigende *Gestalt*. Met die *Gestalt* hoopte Reinhold de premissen, de definities, bewijsstappen en conclusies van de transcendentiaalfilosofie te expliciteren. In de publicaties *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* (1790) en *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791) gaat Reinhold op zoek naar een fundament voor de transcendentiaalfilosofie. Met deze werken brengt hij het idee op de voorgrond dat de transcendentiaalfilosofie nood heeft aan een systematische methodologie. Reinhold meende dat het fundament voor de transcendentiaalfilosofie gevonden kan worden in een *obersten Grundsatz*; een *Grundsatz* die met betrekking tot haar inhoud en vorm zichzelf bepaalt en door haar evidente eenvoud onmogelijk verkeerd begrepen kan worden.¹⁰⁰ In de *Satz der Vorstellung* meende Reinhold dit fundament gevonden te hebben. Opvallend is dat Reinhold de vraag naar de samenhang van de transcendentiaalfilosofie heel uitdrukkelijk op de filosofische agenda plaatst. Hierbij is het gevaar niet denkbeeldig dat men in het zoeken naar deze samenhang een metafysisch eenheidsprincipe als voldoende grond zal herinvoeren.

De impact van Reinholds zoektocht naar een *Grundsatz* mag met betrekking tot Fichte, maar ook tot Schelling en Hegel, niet onderschat worden. In een brief aan Reinhold schreef Fichte: “Sie haben, so wie Kant, etwas in die Menschheit gebracht, daß ewig in ihr bleiben wird. Er, daß man von der Untersuchung des Subjekts ausgehn, Sie, daß die Untersuchung aus Einem Grundsatz geföhrt werden müße”.¹⁰¹ Na Reinhold zullen Fichte, Schelling en Hegel pogen om de kantiaanse filosofie deductief vanuit een hoogste *Grundsatz* te ontwikkelen. De Duitse traditie van systeemdenkers breekt hiermee aan. Het wordt dan ook de vraag of met deze

⁹⁷ Henrich D., 1973, pag. 90 – 104.

⁹⁸ We moeten hier echter opmerken dat Reinhold niet als eerste deze kritiek uitte. In wezen was de eerste die een dergelijke kritiek bracht Hamann. (zie hiervoor Beiser F.C., 1987.) Gezien Reinholds standpunt een grote invloed had op Fichte, beperken we ons hier tot Reinhold.

⁹⁹ Beiser C.F., 1987, pag. 226 – 229. Zie ook Rohs P., 1991, pag. 30. Wundt M., 1976, pag. 85.

¹⁰⁰ Reinhold C.L., *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1978, pag. 158 e.v.

¹⁰¹ GAIII/2: 282.

methodologie iets met betrekking tot de kritische filosofie gewonnen zal zijn. De zogenaamde Duitse idealisten, Fichte, Schelling en Hegel zullen elk op hun beurt op zoek gaan naar een funderend eenheidsprincipe.¹⁰² Bij Fichte wordt dit het *absolute Ich*,¹⁰³ bij Schelling het *onbepaalde* of de *natuur* en bij Hegel de *absolute Geist*. Gezien het thema van deze studie zullen we moeten aantonen hoe Fichte met het kantiaans grensbegrip opereert. We zullen ook kort ingaan op de wijze waarop Schelling en Hegel deze verhouding denken. Anders gesteld, op welke wijze gaan ze elk om hun beurt om met Reinholds monistische aanzet.¹⁰⁴

In elk geval willen we met deze studie aantonen dat Fichte Kants grensbegrip – dat het cartesiaanse eenheidsprincipe openbrak – in de *Grundlage*, op één stap na, tot in zijn uiterste consequenties doortrekt. Wat bedoelen we met: ‘op-één-stap-na’? We menen dat de interpretatie van Fichtes *Grundlage* beslist wordt door de wijze waarop men het absolute Ich opvat, als een voldoende grond of als een noodzakelijke voorwaarde, en terecht stelt Fichte dat deze vraag metafysisch onbeslisbaar is.¹⁰⁵ (In deze onbeslisbaarheid zullen we Humes sceptische aanzet, die Kant beïnvloedde, kunnen herkennen.) Consequent hiermee zal hij in zijn theoretische argumentatie met betrekking tot het metafysisch statuut van het absolute Ich tussen beide voorwaarden blijven zweven. Ook zijn praktische argumentatie biedt niet onmiddellijk uitsluitel. Praktisch moet het absolute Ich oneindig streven om het Ich als voldoende grond waar te maken, maar de praktische realisatie van een dergelijke doelstelling is onmogelijk. We zullen ons de vraag moeten stellen in welke mate de doelstelling van Fichtes streven niet dogmatisch is. Door middel van een praktisch streven stelt hij wel een monistisch absoluut cartesiaans punt voorop, maar – en hier komt de kritische Fichte – ten gevolge van het centrale belang van het transcendentiaal grensbegrip meent hij dat het bereiken van dit verlangde monisme onmogelijk is. De gehele vraag is echter waarom Fichte zijn praktische doelstelling op deze wijze invult. Waarom zou nu dat begrip dat elke vorm van kritisch denken (en handelen) onmogelijk maakt de praktische doelstelling ervan moeten zijn? In het verlangen naar een Ich als voldoende grond, lijkt Fichte Kants grensbegrip te verlaten.¹⁰⁶

Hoe dan ook, dat Fichte los van dit verlangen weifelt om zijn *Grundsatz* als een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde in te vullen, zullen we al kunnen aantonen in de wijze waarop hij Reinholds monistische aanzet nuanceert.¹⁰⁷ De centrale vraag met betrekking tot onze Fichte-interpretatie zal deze zijn naar de precieze inhoud van de funderende *Grundsatz* voor de wetenschapsleer. Theoretisch zal hij deze vraag onbeslist laten, maar praktisch zal hij het onmogelijke verlangen, met name het realiseren van het absolute Ich als een voldoende grond.

¹⁰² Ook Fichte meent dat Kant verder geïntegreerd moest worden. In een brief van december 1793 aan Heinrich Stephani schrijft Fichte: “K a n t hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. Dieser einzige Denker wird mir immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne ihm die Gründe derselben zu zeigen!”. Zie hiervoor GAIII/2: 28.

¹⁰³ Het betreft hier uiteraard de Fichte uit de Jena-periode. Het is ook deze Fichte waartoe onze studie met betrekking tot ons topisch vraagstuk zich beperkt.

¹⁰⁴ Alhoewel we dit hier niet volledig kunnen uitwerken, menen we dat een interpretatie vanuit het kantiaanse grensbegrip ons toelaat om aan te tonen dat er tussen Kant en Fichte enerzijds en Schelling en Hegel anderzijds zich een cesuur voor doet. Zie hiervoor Horstmann R.P., 2004. Hiermee wijzen we de interpretatie van Braeckman, die stelt dat Fichte net als Schelling de monistische fakkel van Reinhold overnam, af. Dit verband is in elk geval niet evident. Zie hiervoor Braeckman A., 1996, pag. 18.

¹⁰⁵ Zie hiervoor paragraaf 17 e.v.

¹⁰⁶ Onze lezing vinden we terug in het werk *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins: Ihre Entwicklung von den ‘Eignen Meditationen über Elementarphilosophie’ 1793 bis zur ‘Neuen Bearbeitung der W.L.’ 1800*, van Reinhard Koch. Ook Koch geeft aan dat Fichte de opvatting van de mens als een eindig wezen overstijgt. In Fichtes streven naar een voldoende grond ziet hij een stap in de speculatieve leegte. Zie hiervoor Koch R., 1989. Zie hiervoor ook De Vos L., 1991, pag. 347.

¹⁰⁷ Zie hiervoor paragraaf 20 en 21.

§13. Hamanns kritiek op de dualistische structuur van Kants transcendentiaalfilosofie

Een tweede punt van kritiek was dat Kant zou werken met een sterk dualistische structuur. Tegenstanders van Kants project hebben dit dualisme aangegrepen om Kant allerhande inconsistenties aan te wrijven. Een voorbeeld hiervan is de Koningbergse filosoof Johann Georg Hamann (1730–1788)¹⁰⁸ met het werk *Metakritik über den Purismen der Vernunft*.¹⁰⁹ In het bijzonder formuleerde Hamann vragen bij de tegenstelling tussen vorm en materie.¹¹⁰ Dit onderscheid, dat afkomstig is uit de scholastische traditie, had het statuut van een *distinctio formalis*. Wanneer Kant daarentegen zegt dat de materie van de verschijning louter a posteriori gegeven is en de vorm van de verschijning a priori in de geest klaar ligt,¹¹¹ dan lijkt Kant te veronderstellen dat beide een andere bron kennen, waardoor het onderscheid tussen beide een *distinctio realis* wordt. Ook met betrekking tot andere a priori en a posteriori onderscheidingen – in wezen de ganse transcendentale deductie – kunnen we dit element van kritiek formuleren.

Opvallend is dat Fichte, Schelling en Hegel, die zichzelf beschouwden als consequente verderzetters van het kantiaanse project, deze kritiek serieus nemen en door middel van een verenigingsdenken pogen om die kritiek te ontcrachten. Bij Schelling en Hegel is deze betrachtting in hun jonge teksten uit hun studententijd te Tübingen zo manifest aanwezig dat de filosofische geschiedsschrijving het belangrijk genoeg vond om te spreken van een heuse *Tübinger Axiomatik*.¹¹² Voor beiden is het project om de kantiaanse spanning tussen *Geist* en *Sinnlichkeit*, het redelijke en het zinnelijke, en in het verlengde daarvan de hier nog niet vermelde spanning tussen plicht en genot, moraliteit en geluk, op te heffen. Ook bij Fichte is het verlangen naar dit unificerende project aanwezig, doch – zoals we dus zullen moeten aantonen – zonder zomaar te trappen in de val van een monisme.

In wat volgt zullen we dus de kritiek dat Kant dualistisch is, relativiseren. We menen dat een dergelijke interpretatie door een onvolledig begrip van de transcendentiaalfilosofie is ingegeven. We menen zelfs dat de cartesianen hun eigen dualisme in Kants denken herkennen en er niet de transcendentale gedachte doorheen Kants taalgebruik in herkennen. Wanneer de transcendentiaalfilosofie bij Fichte haar verdere ontwikkeling zal kennen, zal Fichte overtuigend kunnen aantonen dat dualisme net het kenmerk van elk dogmatisch denken moet zijn.¹¹³

Let wel, we ontkennen niet dat Kant met opposities werkt, maar evenzeer zijn er passages waarin hij op een onlosmakelijk verband tussen beide polen wijst. In het bijzonder in Boek 2, van de *Kritik der reinen Vernunft*, waarin Kant de transcendentale analytica bespreekt,

¹⁰⁸ Naast zijn kritiek op Kant, is het van belang op te merken dat we in Hamann de eerste taalfilosoof kunnen herkennen. Nog voor er van enige taalfilosofie sprake was, stelde Hamann dat een filosofie van de taal een epistemologie zou moeten voorafgaan. (zie hiervoor Beiser F.C., 1987, pag. 17 – 18.)

¹⁰⁹ Hamann J.G., *Metakritik über den Purismen der Vernunft*, in: *Sämtliche Werke*, Reprint 1999.

¹¹⁰ Vaihinger H., 1970, Bd.2., pag. 61 – 69.

¹¹¹ Kant I., KrV B 34.

¹¹² Braeckman A., 1996, pag. 9 – 10.

¹¹³ Fichtes argumentatie zal zijn dat diegenen die het Ich als voldoende grond opvatten, helemaal niet in staat zullen zijn om het Nicht-Ich te verklaren. Het is opmerkelijk hierbij is dat Fichte het dualisme en het monisme op één lijn zal plaatsen. Enerzijds zijn de cartesianen dualistisch omdat ze vanuit het Ich geen enkel argument voor een Nicht-Ich hebben. Indien ze veronderstellen dat er een Nicht-Ich is, staan ze voor een onoplosbaar dual probleem. In zekere zin zou men kunnen stellen dat het Ich en het Nicht-Ich zich op dit moment in een absoluut verscheiden metafysische ruimte bevinden. Anderzijds zijn de cartesianen net daardoor ook monistisch. Het enige wat ze op basis van hun voldoende grond kunnen beargumenteren, is het Ich. Met Fichte zullen we kunnen stellen dat een dualisme en een monisme vanuit de transcendentiaalfilosofie één en hetzelfde zijn. Daarentegen zal de transcendentiaalfilosofie op grond van de derde grondstelling of de *Satz des Grundes* (net door het poneren van het transcendentiaal grensbegrip) voor een deel monistisch én voor een deel dualistisch zijn. Zoals we verder zullen aantonen, gaan synthese en analyse samen. Zie hiervoor paragraaf 28 – 30.

ontwikkelt hij een “transzendente Doktrin der Urteils-kraft”¹¹⁴ met als bedoeling die spanning te overbruggen. Door middel van de transcendente schemata, die Kant begrijpt als “ein Drittes”,¹¹⁵ argumenteert hij dat deze schemata als een bemiddelende voorstelling, die zuiver moeten zijn, toch enerzijds intellectueel en anderzijds zintuiglijk moeten zijn. Met deze schemata poogt Kant het dualisme in zijn denken te overbruggen. Hiermee probeert hij de noodzakelijke synthese tussen denken en zijn vorm te geven. Op het eerste zicht zou men kunnen menen dat de cartesiaanse triade daarmee hersteld wordt. We wijzen dit af. Wie doorheen het rationeel metafysisch woordgebruik van Kant de geest van het transcendentaal denken niet gewaar wordt, zal effectief in Kant een klassiek metafysicus lezen. Uiteindelijk heeft Kant zelfs een gans boek aan deze problematiek gewijd. De *Kritik der Urteils-kraft* bevat niets anders dan het proberen samen te brengen van de a priori – a posteriori oppositie die zijn ganse kritische oeuvre overspant. Dit alles echter mits het respecteren van het grensbegrip. Aantonen hoe Fichte dit begrip (tot op één stap na) consequent heeft doorgedacht, zal dit dan ook moeten verduidelijken.

§ 14. Het *Ding an sich* en objectiviteit

Een derde element van kritiek – dat echter samenhangt met de vorige kritische punten – is de beroemde strijd om “das leidige Ding an sich”.¹¹⁶ Het tegenargument is eenvoudig en alom bekend: als het *Ding an sich* onbekend is, hoe kunnen we dan weten dat het er is, hoe kunnen we er dan überhaupt over spreken? Opvallend is dat dit argument vanuit verschillende filosofische posities geformuleerd werd. Ten eerste hebben we Moses Mendelssohn (1729 – 1786) als vertegenwoordiger van de rationalistische school. In zijn tekst *Morgenstunden*¹¹⁷ (1785) die hij schreef naar aanleiding van de *Pantheismusstreit*, stelt hij dat het onderscheid tussen het niet te kennen *Ding an sich* en de kenbare verschijningen niet houdbaar is. Kant poogt in de publicatie *Einige Bemerkungen zu L.H. Jacobis Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden* Mendelssohn van antwoord te dienen. Vanuit empiristische hoek komt een gelijkaardige reactie van Schulze.¹¹⁸

De problematiek van het *Ding an sich* houdt uiteraard verband met de ontluikende topische vraag die Kant stelt. Door het stellen van de topische vraag ontstaat er een breuk (grens) tussen denken en zijn, waardoor er ook een zekere activiteit aan de kant van het zijn verondersteld wordt. Het zijn als een *Ding an sich* is niet meer louter product van het denken. Omgekeerd geldt hetzelfde. Tussen zijn en denken ontstaat er na Kant een zekere spanning. Voor de dogmaticus die enkel zweert bij het metafysische groundbegrip van een voldoende grond stelt zich die spanning niet. Omdat de vraag naar de relevante a priori categorie om datgene wat we gewaarworden te organiseren tot een ervaring zich voor hem niet stelt, heeft hij geen weet van een topisch vraagstuk of de spanning tussen zijn en denken. Anders uitgedrukt: omdat hij zich van zijn eigen denken onvoldoende kritisch bewust is, meent hij dat datgene wat hij waarneemt gewoon de zaak is zoals ze op zich is.

In dit ganse debat was er echter nog een derde positie, met name Jacobi. Jacobi uitte een gelijkaardige kritiek in *Ueber den transscendentalen Idealismus* (1787).¹¹⁹ Daarin merkt hij

¹¹⁴ Kant I., KrV B 175.

¹¹⁵ Kant I., KrV B 177.

¹¹⁶ GAI/4: 243. Zie ook Horstmann, R.P., 2004, pag. 32 e.v. Zie ook Sandkaulen B., 2007.

¹¹⁷ Mendelssohn M., *Morgenstunden*, 1979.

¹¹⁸ Schulze G.E., 1996, pag. 184. Zie ook Sandkaulen B., 2007, pag. 180.

¹¹⁹De tekst *Ueber den transscendentalen Idealismus* verscheen als bijlage in de publicatie: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Zie hiervoor Jacobi F.H., *Werke*, Bd. 2,1, pag. 101 – 112.

op dat het veronderstellen van een niet te kennen ding dat indrukken nalaat op onze zintuigen en bijgevolg voorstellingen teweeg brengt, hem verwart. Op pregnante wijze formuleerde Jacobi zijn verwarring als volgt: “Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich o h n e jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und m i t jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte”.¹²⁰ Alhoewel Jacobi opvallend parallel met Schulze argumenteert, zal zijn kritiek vertrekken vanuit een niet-dogmatische vooropstelling.¹²¹ Waar Schulze, en ook Mendelssohn, vanuit een dogmatische reflex het *Ding an sich* afwijzen, zal Jacobi erop wijzen dat net vanuit een kritisch perspectief het *Ding an sich* niet houdbaar is.¹²² We kunnen dit verschil ook als volgt stellen: waar Mendelssohn en Schulze vanuit de problematiek van het *Ding an sich* besluiten dat de kritische filosofie onhoudbaar is, zal Jacobi komen tot het besluit dat dit probleem erop wijst dat de kritische filosofie bij Kant nog niet haar consequent eindpunt bereikt heeft. Een volgehouden kritische filosofie loopt erop uit dat het *Ding an sich* volstrekt ondenkbaar wordt. Het gegeven dat Kant met die term opereert, toont aan dat Kants kritiek van de zuivere rede nog niet ver genoeg gaat. In die zin meent Jacobi dat wie zich een consequent voorstander van de kritische filosofie noemt, zich onmogelijk een kantiaan zal kunnen blijven benoemen.¹²³ In plaats daarvan moet hij een compleet nieuwe theorie in het vooruitzicht nemen: het “kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist”.^{124 125}

Deze discussie tussen onder andere Schulze, Mendelssohn en Jacobi kunnen we evenzeer benaderen vanuit het begrip objectiviteit. De transcendentiaal filosofie wil een antwoord bieden op onze vraag naar de dingen. De kantiaanse conclusie is dat kennis met betrekking tot de dingen louter fenomenale kennis oplevert. Over hoe de dingen op zich zijn wordt daarmee niets uitgesproken. ‘*Das Ding an sich ist ein Unbekanntes*’. Opvallend is echter dat Kant herhaaldelijk stelt dat de onder de voorwaarden van de transcendentale categorieën bereikte kennis – uitgesproken in de synthetische oordelen a priori – *objectief* is. Uiteraard is het de vraag wat er hier met de term *objectief* bedoeld wordt! Het is duidelijk dat Kant in geen geval kan menen dat de bereikte objectieve kennis begrepen kan worden als kennis over de dingen zoals ze op-zich zijn. Steeds herhaalt hij dat het *Ding an sich* niet kenbaar is. Want, indien dit wel het geval zou zijn, dan zou Kants filosofie daadwerkelijk een variant op het cartesianisme zijn. En toch meent Kant evenzeer dat synthetische oordelen a priori geen willekeurige empirische algemeenheid kunnen bevatten maar een noodzakelijkheid en strenge algemeenheid die *objectief* is. Het is dan ook de vraag wat objectiviteit hier kan betekenen. Wat betekent objectiviteit na de copernicaanse wending naar het *subject* toe, wat is de precieze inhoud van een objectiviteit die bereikt wordt onder de transcendentale voorwaarden? We willen het nog pregnanter formuleren: welk statuut hebben de transcendentale categorieën, zijn ze objectief of subjectief, anders geformuleerd zijn ze *fenomenaal* of *noumenaal*, of zijn ze noodzakelijke voorwaarde of voldoende grond? Uiteindelijk betreft deze vraag het statuut van het gemoed, *das Gemüt*, als zetel van de

¹²⁰ Jacobi F.H., *Werke*, Bd. 2,1, pag. 109.

¹²¹ Sandkaulen B., 2007, pag. 180.

¹²² Sandkaulen B., 2007, pag. 194.

¹²³ Sandkaulen B., 2007, pag. 185.

¹²⁴ Jacobi F.H., *Werke*, Bd. 2,1, pag. 112.

¹²⁵ Baumanns meent dat Fichtes wetenschapsleer met betrekking tot het ding op zich dezelfde betrachtting had als Jacobi's filosofie. “Die Wissenschaftslehre soll nach der vorherrschenden Interpretation der Versuch sein, die Kantische Transzendentalphilosophie durch Elimination des Principis des “Dinges an sich” zu entdogmatisieren und im Zeichen der absolut gesetzten Vernunft und ihres ureigenen dialektischen Prinzipien-Gefüges zum System zu vervollständigen”. Zie hiervoor Baumanns P., 1974, pag. 11.

transcendentale categorieën. Is het gemoed noumenaal of fenomenaal? Zonder dit hier te kunnen uitwerken, willen we hier al aangeven dat dit dilemma pas met een kritische analyse van de *Grundlage* kan opgelost worden. Vanuit de radicaliteit van het transcendentaal grensbegrip zullen we kunnen argumenteren dat het *Gemüt* steeds voor een deel beide moet zijn, voor een deel noumenaal en voor een deel fenomenaal. In die zin duidt het gemoed het punt aan waarop de synthetische oordelen a priori of het verband tussen het zintuigelijke en het intellectuele in ons bewustzijn mogelijk wordt, en dit met betrekking tot de drie transcendentale vermogens, het kenvermogen, het gevoel van lust en onlust en het begeertevermogen. Het gegeven dat Kants tijdsgenoten in hun kritiek op Kant met het *Gemüt* geen blijf wisten en in dit begrip vaak een dilemma herkenden, wijst op een onvolledig begrip van Kants grensconcept.

§ 15. De vraag naar het transcendentale begrip van *das Gemüt*

Het vierde element van kritiek betrof het statuut van het gemoed, *das Gemüt*,¹²⁶ dat een functie vervult in de eenheid van de apperceptie. In “*Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*”¹²⁷ argumenteert Kant dat alles waarover iets gezegd kan worden, ofwel een *Phänomenon* is (een voorwerp van mogelijke ervaring), ofwel een *Noumenon* (een van elke zintuiglijkheid onafhankelijk voorwerp) moet zijn. Hieruit volgt dat het gemoed, in dewelke de a priori vormen aanwezig zijn, één van beide moet zijn. Het punt is nu echter dat, wanneer het gemoed een fenomeen zou zijn, daaruit zou moeten volgen dat de kantiaanse filosofie louter het statuut van een empirische psychologie kan hebben, waardoor ze elke aanspraak op haar a priori noodzakelijkheid verliest. Is het gemoed daarentegen noumenaal, dan moet de conclusie zijn dat het niet gekend kan zijn, waardoor de transcendentale deductie onmogelijk wordt. In beide gevallen heft de kantiaanse theorie zich op. Dit vraagstuk raakt de kern van de kritische transcendentiaalfilosofie. Is het gemoed fenomenaal, dan ligt de oorsprong ervan buiten het bewustzijn, buiten het denken; in dit geval wordt het gemoed door iets veroorzaakt dat buiten de transcendentale zelfduiding ligt waardoor de transcendentale wending naar het *subject* een lege doos wordt. Is het gemoed noumenaal, dan stelt zich de vraag hoe het subject überhaupt vanuit zichzelf ertoe komt om zichzelf te beschouwen. Of, de vraag stelt zich hoe het subject er ooit toe komt oorzaak te zijn van zijn transcendentale categorieën. Dit probleem wordt een erfenis die de hele kantiaanse traditie zal overspannen. Zowel in het neokantianisme als in de transcendentale fenomenologie van Husserl zal dit filosofisch probleem tot verhitte discussies leiden. In hedendaags taalgebruik herkennen we deze vraagstelling in de discussie betreffende het *psychologisme*.

§ 16. De centrale problematiek van het concept *grens*

¹²⁶ Er bestaat een verwarrende traditie over wat nu de inhoud is van het begrip *Gemüt* bij Kant. Eisler lijkt ons de meest werkbare invulling te geven. Het *Gemüt* is de zetel van de drie vermogens (ken-, lust- en begeertevermogen), waarbij elk vermogen bestaat uit een zintuigelijk en intellectueel veld. Hiermee staat het *Gemüt* voor het complexe punt waar de gewaarwording en bewustzijn als een denken en voelen samen komen (Eisler R., 2002, pag. 182.). Spetchinsky maakt met betrekking tot het concept *Gemüt* een onderscheid tussen het concept *geest* en *ziel*. Hij stelt dat het de geest is die als levend principe het *Gemüt* in beweging brengt, waardoor de ziel als onderdeel van het *Gemüt* bezielde of levend wordt. Vanuit dit onderscheid verwijt hij auteurs zoals Ladmiral, Renaut en Philonenko die drie concepten als *Geist*, *Seele* en *Gemüt* slordig of om stylistische redenen louter als *esprit* of *âme* vertalen. (Zie hiervoor Spetschinsky S., 2007.)

¹²⁷ Kant I., KrV B 294 – 316.

Het is onze stelling dat de vier hierboven geformuleerde punten van kritiek ten overstaan van Kant te maken hebben met het feit dat Kant zijn transcendentaal idee moet formuleren in een taal die schatplichtig is aan de traditionele metafysica. In zekere zin kondigt Kant een nieuw waarheidsconcept aan, maar hij slaagt er niet in het als dusdanig te formuleren.

De eerste drie punten van kritiek: het ontbreken van een eenheidsprincipe, de scherpe opdeling tussen het begrip a priori en a posteriori, het statuut van het *Ding an sich* en de ermee verbonden objectiviteit, hebben onmiddellijk betrekking op het gegeven dat Kant door het formuleren van zijn grensbegrip de cartesische triade openbreekt. Sedert Descartes was de filosofie op zoek naar een metafysisch eenheidsprincipe voor de cartesische spanning tussen *zijn* en *denken*, en in hun interpretatie van Kants denken zijn zijn critici naar een dergelijk principe op zoek, en missen ze een geruststellende absoluut bemiddelende term (als voldoende grond). Het is bijgevolg evident dat, wanneer Kant in zijn filosofie vanuit het begrip *grens* het dogmatisch *eenheidsbegrip* verwerpt, en wanneer hij daarenboven in het formuleren van zijn filosofisch begrip moet vertrekken vanuit een discours dat aan zijn denken vreemd is, zich met des te meer pregnantie de dogmatische vraag naar het verband tussen *zijn* en *denken* opwerpt. Ze willen de topische vraag naar de relevante verhouding tussen *zijn* en *denken* nog voor ze gesteld wordt, uitschakelen.

Op die manier kan men ook Reinholds punt interpreteren; hij peilt naar een zelfevidente en onbetwifelbare *Grundsatz* waardoor deze vraag snel kan begrepen worden als een herformulering van de vraag naar één of ander cartesisch fundament. Het verwijt dat de kantiaanse a priori – a posteriori opdeling het statuut zou hebben van een *distinctio realis*, wijst erop dat men meent dat het transcendentale subject dreigt te vervallen in een cartesisch solipsisme; de vraag naar het *Ding an sich* wijst hier eveneens op. We zien hier de metafysische discussie omtrent *le problème du pont* terugkeren.

De hele hierboven geformuleerde problematiek kristalliseert zich in de vraag naar het statuut van het gemoed. In de discussie over het statuut van het gemoed herkennen we de metafysische vraag naar de *eerste oorzaak*. Is het gemoed slechts gevolg van een bepaalde voorafgaande oorzaak, dan is het fenomenaal en niet oorspronkelijk, terwijl dat de ganse opzet was van de transcendentiaalfilosofie. Is het gemoed oorzaak van zichzelf, met name het gemoed zelf is *eerste oorzaak*, dan is het noumenaal. Dan keert hier echter de volledige filosofische problematiek met betrekking tot dit concept onverkort terug. Hoe bepaalt het gemoed vanuit zichzelf iets in zichzelf? Hoe komt het gemoed ertoe om vanuit zichzelf de oerbeweging in gang te zetten? Of hoe louter vanuit de oorspronkelijkheid van het denken iets anders dan denken uit het denken afleiden?¹²⁸

We moeten erop wijzen dat deze vier punten van kritiek elk op hun beurt wijzen op het statuut van het concept *grens*. Wanneer de cartesische metafysica poogde om de kloof tussen het absolute enerzijds, en het denken en het zijn anderzijds te overbruggen en hierin tot in het oneindige leek te mislukken, stelde Kant voor om die verhouding vanuit die kloof zelf (als *grens*) te denken. De moeilijkheid van de cartesische metafysica was om uit het absolute uit te breken, waardoor onduidelijk was hoe vanuit het absolute de stap kon gezet worden naar het *denken* en *zijn*.¹²⁹ Bij Kant keert dit probleem op omgekeerde wijze terug. Hier is ten gevolge van het formuleren van het grensbegrip de scheiding tussen het a priori en het a posteriori het vertrekpunt, vandaar ook het verwijt dat Kants denken dualistisch is. De vraag die zich nu echter opwerpt is deze naar het verband in die verhouding. We zullen echter moeten aantonen dat deze vraag, wanneer ze de uiterste consequenties van het begrip *grens* niet door heeft en dus zoekt naar een absolute monolithische eenheid, vanuit haar vooropstelling reeds kritisch vals is.

¹²⁸ Opnieuw verwijzen we hier naar de paragraaf 7 en 8 waar we dit probleem behandelden.

¹²⁹ Zie hiervoor paragraaf 4.

Het kritisch-transcendentale punt zal nu net zijn dat het gemeenschappelijke alsook het onderscheid tussen zijn en denken met het begrip *grens* meegegeven is. Het begrip *grens* is nu eenmaal niet denkbaar zonder een gemeenschappelijke betrekking grond van datgene wat het begrip *grens* scheidt; en vice versa. Of, zoals Fichte het pregnant na deductie van de grondstellingen in zijn *Grundlage* stelt: analytische uitspraken veronderstellen synthetische en omgekeerd. Dit is dan ook steeds datgene wat Kant doorheen de *Kritik der reinen Vernunft* stelt, nl. dat je om te komen tot kennis met betrekking tot de wereld je steeds beide nodig hebt: het a priori en het a posteriori. Menselijke kennis is gekenmerkt door een tweestammigheid¹³⁰ en een relevant begrip van deze tweestammige verhouding is het voorwerp van een topica. De inleiding van de *Kritik der reinen Vernunft* begint met deze stelling: “Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung”.¹³¹ In vergelijking met de cartesiaanse triade zal niet God, maar het concept *grens* (begrepen als een noodzakelijke voorwaarde) het metafysisch bemiddelend principe worden.

In die zin begrijpen we ook de beroemde metafoor van de duif uit de inleiding van de B-druk van de *Kritik der reinen Vernunft*.¹³² De spanning, de weerstand, de grens tussen de duif en de lucht maakt juist elke voortgang van de duif mogelijk. In die spanning vind je de eenheid (synthese) en verscheidenheid (analyse) tussen duif en lucht, want indien de grens tussen beide ook geen gemeenschappelijke betrekking grond zou veronderstellen, dan zouden beide elkaar niet in het begrip *grens* kunnen ontmoeten. Fichtes wetenschapsleer zal dit begrip verduidelijken. Het begrip *grens* zal een verband tussen *zijn* en *denken* mogelijk maken, maar dit met de voor de cartesianen moeilijk te accepteren consequentie van de onmogelijkheid van een zuivere objectieve kennis (als een louter noumenale kennis) enerzijds en de onbeslisbaarheid van het metafysische grondbegrip anderzijds.

¹³⁰ Leilich J. (red.), 2004, pag. 34.

¹³¹ Kant I., KrV B 1.

¹³² Kant I., KrV B 8.

Deel II - Fichte

III Fichtes
kritische transcendentiaalfilosofie
in de
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre
(§ 1 – 3)

§ 17. De mogelijkheid van een adequate en een topische interpretatie van Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

In ons Fichte deel willen we aantonen hoe Fichte in zijn *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* Kants project van een transcendentiaalfilosofie wil funderen. In deze paragraaf willen we vooreerst kort onze interpretatie presenteren, waarna we in de volgende paragrafen aan de hand van de *Grundlage* ons standpunt zullen onderbouwen.

In de *Grundlage* vertrekt Fichte vanuit de vooropstelling dat het absolute Ich het fundament is voor de wetenschapsleer. De discussie start echter wanneer we proberen te verduidelijken wat met dit absolute Ich bedoeld wordt. Heeft het absolute *Ich* het statuut van een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde? In een cartesiaanse interpretatie wordt Fichtes systeem al snel beschouwd als een monisme,¹³³ waarbij het Nicht-Ich in dit geval gereduceerd wordt tot een accident van het absolute Ich. Anderen besteden meer aandacht aan Fichtes grensbegrip en geven op deze manier een meer kritische interpretatie.¹³⁴ In elk geval willen we hier een topische interpretatie presenteren. Omdat Fichtes *Grundlage* geïnterpreteerd kan worden als een niet eindigend zweven tussen het absolute Ich als een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde, menen we dat de discussie met betrekking tot het statuut van Fichtes absolute Ich niet adequaat beslisbaar is. In die zin menen we dat niet zozeer de vraag

¹³³ Schultz staat voor een dergelijke interpretatie. Hij herkent in Fichte de voorbereidende aanzet voor het speculatieve hoogtepunt van het Duits idealisme. (Schultz U., 1965, pag. 139.) Ook Scruton brengt een dogmatische interpretatie. (Scruton R., 2006, p. 199 – 203.) Braeckman gaat daarin nog een stuk verder, hij begrijpt Fichtes filosofie als dusdanig als een monistisch kantianisme. (Braeckman A., 1996, pag. 21.) Dit vermeende monisme wordt daarenboven soms ook ingevuld als een solipsisme. Zo stelt Onnasch dat Fichte fundamenteel van Kants transcendentiaalfilosofie verschilt. De reden hiertoe ziet hij in de poging van Fichte om de mogelijkheidsvoorwaarden voor denken en zijn niet zoals bij Kant, als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, maar als voldoende grond in te vullen. Doordat Fichte de principes voor de wetenschapsleer niet louter formeel, maar ook materieel invult, herstelt hij – aldus Onnasch – de door Kant veroorzaakte kritische spanning tussen epistemologie en ontologie. Om deze reden noemt Onnasch Fichte een monistisch denker. (Onnasch E.-O., in: Cruysberghs P. (red.), 1997, pag. 70.) De stelling van Onnasch dat Fichte de voldoende grond als metafysische grondcategorie wenst te herstellen, willen we wel volgen. Doch, dit is, in tegenstelling tot wat Onnasch meent, onvoldoende om Fichte geen transcendentiaal denker te noemen. Ons punt is dat ondanks het feit dat Fichte wijst op de noodzakelijkheid van het begrip voldoende grond (dit is zijn uitgangspunt na het poneren van de eerste grondstelling in de *Grundlage*), hij evenzeer haarscherp de onmogelijkheid ervan aantoonde. Net in het aantonen van de onmogelijkheid ervan kunnen we Fichte begrijpen als een transcendentiaal denker.

¹³⁴ Zöller drukt het in zijn Fichtestudie: *Fichte's transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will* als volgt uit: "For Fichte the structural integration of self and world does not take the form of a reduction to some simple origin. Rather, the manifest complexity of consciousness and its objects is retained even at the level of their principal conditions. The origin is complex rather than simple, albeit of the fundamental complexity of two principal conditions that stand in a relation of 'original duplicity'. [...] To be sure, the unity in question is not that of an identical origin in some undifferentiated primal stratum of either self or world". Zie hiervoor Zöller G., 1998, pag. 110. Zonder de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde te gebruiken, lijkt Zöller in elk geval aan te geven dat het absolute Ich niet zomaar monistisch of als een absolute identiteit, of een voldoende grond kan opgevat worden. Ook auteurs als Philonenko en Horstmann lijken in die richting te denken. Zie hiervoor Philonenko A., 1981. Horstmann R.-P., 2004.

naar de correcte of de adequate interpretatie van belang is, maar eerder deze naar de relevante interpretatie.

De manier waarop men de *Grundlage* interpreteert, is bepaald door de wijze waarop men het verband tussen Fichtes drie grondstellingen opvat. Na het poneren van een eerste absolute grondstelling, voegt Fichte er een tweede aan toe. Door middel van deze tweede grondstelling, probeert hij uit het absolute Ich een Nicht-Ich af te leiden. Maar uit deze analyse blijkt dat het absolute Ich onmogelijk een voldoende grond voor het Nicht-Ich kan zijn. Niet de ganse tweede grondstelling, maar alleen de inhoud, en niet de vorm ervan is door de eerste bepaald; en net in deze tweevoudigheid van de tweede grondstelling is Fichtes zweven tussen de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde al op te merken. De centrale vraag is, hoe moeten we deze verhouding begrijpen?

(i) Indien het absolute Ich een voldoende grond is voor het Nicht-Ich (waardoor zowel de inhoud alsook de vorm van het Nicht-Ich door het absolute Ich bepaald is), dan is er tussen beide geen grens, maar dit betekent dan wel dat deze verhouding staat voor een zuivere identiteit en dus dogmatisch is. Ze negeert Kants grensbegrip.

(ii) In tegenstelling hiermee, indien de inhoud van het Nicht-Ich door het absolute Ich bepaald is, maar de vorm van het Nicht-Ich onbepaald en dus niet door het absolute Ich bepaald is, dan is het begrip grens in de verhouding tussen het absolute Ich en het Nicht-Ich gerespecteerd. Hieruit volgt dat in dit geval het absolute Ich als een noodzakelijke voorwaarde voor het Nicht-Ich kan begrepen worden, maar evenzeer rijst dan ook volgend vraagstuk: hoe kan het absolute Ich de inhoud van het Nicht-Ich poneren, terwijl de vorm van dit Nicht-Ich van het Ich absoluut verschillend is? We kunnen dit ook als volgt herformuleren: hoe gaan de bepaalde inhoud en de onbepaalde vorm van het Nicht-Ich in het Nicht-Ich samen? De enige manier om ze samen te denken is echter vanuit het begrip voldoende grond – maar net hierdoor wordt dan de verscheidenheid binnen de tweede grondstelling niet denkbaar.

Door middel van een derde grondstelling wil Fichte dit enigma oplossen. Met de derde grondstelling bereiken we het beslissende deel van de *Grundlage*. In de deductie van deze grondstelling slaagt Fichte erin om in een paar pagina's de nucleus van de transcendentiaalfilosofie scherp en krachtig weer te geven. In een eerste stap, die we verder de A-redenering zullen noemen,¹³⁵ poogt Fichte vanuit de eerste en de tweede grondstelling een derde af te leiden.¹³⁶ Deze deductie brengt echter een onverwachte conclusie, ze betekent de ineensstorting van de vooropstelling dat het absolute Ich voldoende grond kan zijn voor een Nicht-Ich. De conclusie van de A-redenering is: "Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich".¹³⁷ Dit is opmerkelijk! Niet alleen het Nicht-Ich (of het begrip van oppositie), maar ook het absolute Ich (of het begrip van identiteit), verliest elke betekenis. Fichte botst op een absolute absurditeit, waaruit volgt dat het Ich onmogelijk voor het Nicht-Ich voldoende grond kan zijn.

Indien Fichte ook maar enige vorm van kennis wil redden, dan moet hij deze absurditeit zien te vermijden. In een tweede stap,¹³⁸ die we verder de B-redenering zullen noemen,¹³⁹ brengt hij redding. Hij introduceert Kants grensbegrip. Het is echter opmerkelijk dat Fichte dit grensbegrip door middel van een *Machtspruch* introduceert.¹⁴⁰ Het begrip *Machtspruch* wijst erop dat er vanuit het absolute Ich geen enkel argument voor het grensbegrip te geven is. We

¹³⁵ We behandelen deze redenering in paragraaf 26.

¹³⁶ GAI/2: 268 – 269. Het betreft hier de A-redenering tijdens de deductie van de *Satz des Grundes* in de derde paragraaf van de *Grundlage*.

¹³⁷ GAI/2: 269.

¹³⁸ GAI/2: 269 – 271.

¹³⁹ We behandelen deze redenering in paragraaf 28.

¹⁴⁰ GAI/2: 268.

zullen aantonen hoe deze onmogelijkheid indirect (als een apagogisch bewijs) zal wijzen op een andere vooropstelling met betrekking tot de transcendentiaalfilosofie: het absolute Ich moet zichzelf door middel van een vrije act oorspronkelijk als begrensd poneren. We willen erop wijzen hoe hier de toepassings- en de oorsprongsfunctie van Kants grensbegrip samen komen. Dit verband vat Fichte samen met de *Satz des Grundes*, die vooropstelt dat het Ich voor een deel Ich én voor een deel Nicht-Ich moet zijn, het Ich moet voor een deel oorspronkelijk én voor een deel begrensd zijn.

Zijn de synthetische oordelen a priori hiermee bewezen? Wie deze conclusie uit de *Grundlage* trekt, is één stap te ver gegaan. Wat Fichte toont is dat de oorspronkelijke zelfponering van het absolute Ich als begrensd, enkel de *noodzakelijke voorwaarde* is voor de synthetische oordelen a priori. Opdat de synthetische oordelen a priori mogelijk zouden zijn, moet het absolute Ich tenminste een noodzakelijke voorwaarde zijn. Of deze oordelen daarmee werkelijk mogelijk zijn, is hiermee niet gezegd, maar indien ze zijn, dan zijn ze enkel mogelijk onder de voorwaarde dat het absolute Ich zichzelf oorspronkelijk als begrensd poneert. Enkel wie de *Machtspruch* minimaliseert of negeert kan concluderen dat het absolute Ich voldoende grond is voor de synthetische oordelen a priori, maar in dit geval restaureert men de oude cartesiaanse brug tussen denken en zijn.

We willen nog even op de tekst terugkeren. De A-redenering uit de deductie van de derde grondstelling¹⁴¹ levert een bewijs voor de onmogelijkheid van een zuiver onbegrensd denken (en uiteindelijk ook voor een onbegrensd zijn). Maar dit bewijs is geen voldoende reden voor het tegendeel, om met name een voor een deel begrensd denken (en voor een deel begrensd zijn) aan te nemen. Maar toch is hiermee iets indirects over het metafysisch statuut met betrekking tot het Ich gezegd. Omdat Fichte het verschil tussen beide denkvormen hier in zijn hoogste abstractie beschouwt, waardoor er tussen beide geen derde mogelijk is, kunnen we de A-redenering begrijpen als een bewijs uit het ongerijmde (en dus uiteraard geen voldoende bewijs zijn) voor de noodzakelijke voorwaardelijkheid van het Ich.

Zoals hierboven aangegeven, toont de deductie van de derde grondstelling de onmogelijkheid van het absolute Ich als voldoende grond. Op verschillende plaatsen geeft Fichte dit ook aan.¹⁴² Natuurlijk zijn er argumenten aan te brengen waaruit men zou kunnen claimen dat Fichte de eenheid van het begrensde Ich en Nicht-Ich in het absolute Ich *wil* realiseren. Uiteindelijk *wil* Fichte dit ook. We zullen echter moeten vaststellen dat hij daar noch theoretisch, noch praktisch in slaagt.

De theoretische zoektocht naar een absoluut bewijs eindigt onbeslist in het begrip verbeeldingsvermogen, dat Fichte begrijpt als een zweven tussen twee conflictueuze richtingen.¹⁴³ Deze twee conflictueuze richtingen zijn niets meer dan het enigma hoe het absolute (en dus onbegrensde) Ich zichzelf kan poneren als zijnde begrensd. Of, in algemene kantiaanse termen: hoe gaan de a priori categorieën (de originaliteit van het denken) samen met de a posteriori gewaarwording (zijn)?

Fichtes praktische zoektocht levert ook geen absoluut voldoende bewijs. Fichte stelt dat het absolute Ich moet streven (*Streben*) naar een absolute identiteit met het Nicht-Ich, een eenheid die in de praktijk, dus ontologisch of in de werkelijkheid moet gerealiseerd worden, maar... die op zich onmogelijk en dus niet realiseerbaar is. Uit de theoretische en de praktische

¹⁴¹ GAI/2: 268 – 269. FWI, pag. 106 – 107.

¹⁴² GAI/2: 276. “[...]; es muß ein System und Ein System seyn; das Entgegengesetzte muß verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist.”

¹⁴³ GAI/2: 373.

onmogelijkheid om het verband tussen het Ich en het Nicht-Ich door middel van een voldoende argument te bewijzen, volgt dat dit verband enkel als een vooropstelling begrijpbaar zal zijn.

Hoe dan ook, men is vrij om de volgende vraag te stellen: als het verband tussen het Ich en het Nicht-Ich een vooropstelling blijft, hoe moeten we dan Fichtes steeds terugkerende eis dat de wetenschapsleer gefundeerd moet worden, begrijpen? Op het eerste zicht zou men kunnen stellen dat deze vraag slechts dialectisch beantwoord kan worden. Vanuit de eis dat de wetenschapsleer gefundeerd moet worden, zou men kunnen stellen dat Fichte gefaald heeft. Het voldoende bewijs is niet geleverd. Het is echter evident dat deze stelling de bewijsbaarheid van de wetenschapsleer veronderstelt. En in zekere mate, vanuit de eerste grondstelling, eist Fichte deze bewijsbaarheid. Doch, vanuit de *Grundlage*, is deze eis naar een voldoende bewijs, evenmin verdedigbaar. Fichte geeft ons, vanuit het grensbegrip, eveneens een argument (we bedoelen hier de A-redenering) voor de absolute onbewijsbaarheid van het absolute Ich als een voldoende grond voor een Nicht-Ich.

Wat betekent dit nu allemaal? Fichte eist een voldoende bewijs voor de wetenschapsleer, terwijl hij terzelfder tijd de onmogelijkheid ervan aantoonde. Het is onze stelling dat Fichtes *Grundlage* van een danige metafysische abstractheid is, dat het ons scherp het abstracte verschil tussen een dogmatisch en een kritisch systeem toont. Met andere woorden, Fichtes *Grundlage* balanceert op de uiterste rand van het grensbegrip. Aan de ene kant poogt hij om vanuit het absolute Ich als voldoende grond het correspondentiewaarheidsbegrip te funderen, maar aan de andere kant wil hij ook het kantiaanse grensbegrip vasthouden, waardoor hij steeds opnieuw moet vaststellen dat het absolute Ich onmogelijk een voldoende grond, en dus mogelijks een noodzakelijke voorwaarde moet zijn. Op deze wijze duwt Fichte het begrip van een adequate waarheid tot op zijn uiterste *grens*, waardoor hij noodzakelijk moest botsen op dit waarheidsbegrip dat intrinsiek met het grensbegrip verbonden is, met name het begrip relevantie. Vanuit het kantiaanse grensbegrip slaagt hij erin om de inadequaatheid van het correspondentiewaarheidsbegrip aan te duiden. Hiermee wordt duidelijk dat niet *correspondentie*, maar *relevantie* de standaard voor waarheid is. In transcendentale termen: welk a priori begrip is relevant voor datgene wat we gewaarworden? Welke synthese tussen onze a priori begrippen en de a posteriori gewaarwording is relevant? De topische vraag naar de relevante a priori categorie voor de synthetische apprehensie van wat we gewaarworden toont ons de kern van de transcendentiaalfilosofie: de originele begrenzing van de rede, die de rede zelf moet voltrekken.

En toch, een indirect bewijs dat het absolute Ich eerder begrepen moet worden als een noodzakelijke voorwaarde is uiteraard op zich ook geen voldoende bewijs. We moeten hier erkennen dat we geen ander theoretisch argument dan dit bewijs uit het ongerijmde voor de transcendentiaalfilosofie (en onze topica) zullen kunnen leveren. Hoeft dit een probleem te zijn? We menen de zaak te kunnen omkeren. Indien de transcendentiaalfilosofie voldoende bewezen zou kunnen worden, zou ze dan niet ophouden een transcendentiaalfilosofie te zijn? Het enige leverbare theoretische bewijs is een bewijs uit het ongerijmde. De absolute onbewijsbaarheid van het absolute Ich als een voldoende of een noodzakelijke voorwaarde wijst op de noodzaak van de topische vraag. De vraag naar de vraag zal noodzakelijk deze zijn naar het relevante metafysisch statuut van het absolute Ich. Welke vooropstelling is zinvol of relevant voor het organiseren van dat wat we gewaarworden?

Wat kan een topische interpretatie van Fichtes *Grundlage* ons opleveren? In een topisch perspectief wijzigt ons uitgangspunt. De vraag wordt niet zozeer deze naar de correcte, maar naar de relevante interpretatie.

Omdat we vandaag het voordeel hebben van tweehonderd jaar geschiedenis na Fichte, hebben we een uitgesproken positie om te oordelen. De dominante interpretatie was de hegeliaanse thesissen dat het Duits idealisme een noodzakelijk historisch proces was dat startte bij Fichte en eindigde bij hem zelf. Door middel van zijn metafysisch begrip *Geist* meende Hegel dat Fichtes onbereikbare oneindigheid bereikbaar was. Hij verweet Fichte een slechte vorm van oneindigheid.¹⁴⁴ Ons punt is dat Hegel vanuit een logisch perspectief correct is, maar dat de geschiedenis aantoont hoe zijn perspectief hoogstwaarschijnlijk irrelevant is. Door Fichtes begrip van oneindigheid een slechte vorm van oneindigheid te noemen, wijst Hegel op Fichtes onbeslistheid met betrekking tot het absolute Ich als een voldoende of een noodzakelijke voorwaarde. Zijn remedie, de absolute geest, die hij uit deze diagnose afleidt, is echter irrelevant. De geschiedenis toont ons hoe liberalen en marxisten, respectievelijk als rechts- en linkshegelianen een oneindig perfecte samenleving wilden realiseren, en als gevolg hiervan wilden zij voor wat is een nieuw ontologisch fundament creëren. Door middel van het opheffen van elke begrenzing wilde men de wereld herscheppen. Tot op vandaag kunnen we dit verlangen naar een perfecte samenleving opmerken. Men wilde daadwerkelijk de voldoende grond (de totale identiteit) realiseren, waardoor elke vorm van differentie dreigt verloren te gaan. Auschwitz, als symbool van alle andere vernietigingskampen die de 20^{ste} eeuw gekend heeft, begrijpen we als een noodzakelijke gevolg van een dergelijk verlangen. De resultante was een bloedige en inhumane 20^{ste} eeuw. In zekere zin heeft Fichte op deze mogelijkheid gewezen. “Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt – die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussetzt: so ist es eben so unerreichbar, als jenes – ist unerreichbar, so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll”.¹⁴⁵ In de huidige globale economische, politieke en bovenal ecologische problemen, kunnen we een toenemende historische affirmatie herkennen van het transcendentaal bewijs (de A-redenering) dat elk dogmatisme met betrekking tot de geschiedenis irrelevant is. In die zin leert ons de geschiedenis dat we geen enkel belang hebben om Fichte dogmatisch te interpreteren. Alleen een kritische interpretatie is relevant. Elke cultuur, elk individu, wij allemaal hebben de morele plicht om de metafysische betekenis van het grensbegrip te begrijpen.¹⁴⁶

Aan de hand van een gedetailleerde tekstanalyse van de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/5) geflankeerd door Fichtes Jenateksten: *Rezension des Aenesidemus* (1792), *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), *Grundriß des Eigenthümlichen Wissenschaftslehre* (1795), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) en de *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99), willen we onze topische interpretatie hard maken.¹⁴⁷ Het is evident dat in deze analyse de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde op de voorgrond zullen staan.

§.18. De noodzaak van een grondstelling

¹⁴⁴ Baumanns P., 1972, pag. 34.

¹⁴⁵ GAI/3: 40.

¹⁴⁶ We werken deze stelling verder uit in paragrafen 36, 55 en 56.

¹⁴⁷ Voor ons onderzoek naar de grondslag voor een topica zullen we ons beperken tot Fichtes Jena-teksten. De reden waarom we Fichtes latere teksten buiten beschouwing laten, bespreken we in voetnoot op pagina 118. Tevens, daar Fichtes *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (GAI/5: 19 – 317) en de *Grundlage der Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (GAI/3: 311 – 460), beide ook Jena-teksten niet de fundering van de wetenschapsleer tot thema hebben, maar de wetenschapsleer op een bepaald domein toepassen, laten we ze eveneens buiten beschouwing.

Zoals eerder gesteld wil Fichte met zijn *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de kritiek op Kants transcendentiaalfilosofie opvangen. Om dit waar te maken vertrekt hij – onder invloed van Reinhold – vanuit een absoluut eerste grondstelling, het zo beroemde *absolute Ich*.

In *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*,¹⁴⁸ een programmaschrift dat aan de *Grundlage* voorafgaat, zet Fichte de argumenten voor zijn systematische methodologie uiteen. Fichte stelt dat elke wetenschap, zoals bijvoorbeeld de fysica, in het geheel van haar wetenschappelijke uitspraken een systematische vorm bevat, en dat de waarheid van haar uitspraken gefundeerd is in de waarheid van een grondstelling waar al haar wetenschappelijke uitspraken mee verbonden zijn. Het systematische verband tussen de grondstelling en de andere stellingen (Fichte zal deze leerstellingen noemen) van de wetenschap in kwestie, staat garant voor de waarheid ervan. Om zijn stelling te verduidelijken hanteert Fichte de metafoor van een gebouw: de grondstelling is de fundering, waarop de wetenschappelijke uitspraken als muren rusten om hun waarheid gestand te kunnen doen houden.¹⁴⁹

De waarheid van de grondstelling staat garant voor de waarheid van het hele systeem van wetenschappelijke leerstellingen. Maar, daar deze wetenschap als systeem de waarheid van haar grondstelling veronderstelt, kan ze niet binnen deze wetenschap zelf bewezen worden. “Die Grundsätze unserer Systeme sollen und müssen vor dem Systeme gewiss seyn. Ihre Gewissheit kann in dem Umfange derselben nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihnen mögliche Beweis setzt dieselbe schon voraus”.¹⁵⁰ De filosofische vraag waarmee Fichte zich zal moeten confronteren is bijgevolg de vraag naar de waarheid van dit fundament. Het antwoord op deze vraag moet gevonden worden in wat Fichte een *Wissenschaftslehre*¹⁵¹ noemt; “*die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt*”.¹⁵² De wetenschapsleer heeft als opdracht de grondstelling van elke bijzondere wetenschap te funderen. Hiermee neemt Fichte dezelfde opdracht op zich als Kant in het Voorwoord van de *Kritik der reinen Vernunft* deed. Hij wil de vraag stellen naar het weten als dusdanig. Om de wetenschappen in hun waarheid overeind te houden moet vooreerst de vraag naar het weten van het weten – in Fichtes termen een wetenschapsleer – opgelost worden.

Fichtes betrachtting om vanuit Reinholds eis tot systematisering de kritiek op Kants transcendentiaalfilosofie op te vangen, leidt ertoe dat de funderingsproblematiek ervan op de voorgrond komt te staan.

§ 19. De absolute eerste grondstelling

De wetenschapsleer die het fundament van alle weten moet aanreiken is uiteraard zelf een wetenschap, de wetenschap van het weten überhaupt. Volgend uit Reinholds eis tot systematisering moet deze wetenschapsleer op haar beurt ook op een grondstelling steunen.¹⁵³

De vraag naar het fundament van het weten als dusdanig is dan ook de vraag naar de grondstelling van de wetenschapsleer. Hierdoor heeft de wetenschapsleer een tweeledige funderingsopdracht. De wetenschapsleer moet de sluitsteen zijn voor alle wetenschappen die de vraag naar hun fundament zelf niet kunnen stellen (dit hebben we in vorige paragraaf

¹⁴⁸ GAI/2: 107 – 172. FWI, pag. 24 – 81.

¹⁴⁹ GAI/2: 116. FWI, pag. 42.

¹⁵⁰ GAI/2: 116. FWI, pag. 43.

¹⁵¹ Fichte gebruikt de term *Wissenschaftslehre* voor de eerste maal in een brief van 1 maart 1794 aan Karl August Böttinger uit Wiemar. Fichte merkt hierbij op dat de wetenschapsleer geen “*Liebhaberei des Wißens*” is, maar een systematisch weten. Zie hiervoor GAIII/2: 72.

¹⁵² GAI/2: 118. FWI, pag. 45.

¹⁵³ GAI/2: 120. FWI, pag. 47.

besproken) en ze moet het fundament leveren voor zichzelf als leer van het weten überhaupt. Het fundament van de wetenschapsleer als leer van alle weten noemt Fichte dan ook de absoluut eerste grondstelling. Ze is de eerste, daar ze alle andere stellingen voorafgaat en hun waarheid in zich draagt.

Waaruit bestaat echter haar absoluut karakter? Haar absoluut karakter is verbonden met de wijze waarop de eerste grondstelling als *eerste* gefundeerd wordt. De wetenschapsleer moet deze grondstelling op een of andere wijze als haar fundament bewijzen. Doch, welk bewijs is hier mogelijk? Fichte argumenteert dat er voor dit probleem principieel slechts één oplossing mogelijk is: de absoluut eerste grondstelling moet haar bewijs in zichzelf dragen. Ze moet haar waarheid in zichzelf dragen; net daarom is ze *absoluut*. Met andere woorden – en met betrekking tot onze interpretatie is dit cruciaal –, ze moet vanuit zichzelf *voldoende grond* zijn voor haar waarheid.

Het argument hiervoor luidt als volgt. Indien de absoluut eerste grondstelling haar fundament niet zelf zou leveren en dus voor haar waarheid onvoldoende zou zijn, dan zou het weten noodzakelijk aan één van de volgende twee problematische alternatieven overgeleverd zijn: ofwel een *regressum ad infinitum* van één of meerdere oneindige reeksen van stellingen; ofwel een *eeuwige twiststrijd* tussen meerdere eindige van elkaar geïsoleerde reeksen van stellingen.

In het eerste geval; namelijk indien de grondstelling zichzelf niet zou funderen, dan zou het bewijs ervoor gevonden moeten worden in een hogere wetenschap die aan de te bewijzen grondstelling voorafgaat. Daardoor zou deze hogere wetenschap echter de wetenschapsleer zijn en niet de wetenschap waarvan de grondstelling zojuist bewezen werd. Hierdoor zou de funderingsvraag zich met betrekking tot deze hogere wetenschap herhalen. Met dit bewijs zou niets gewonnen zijn: de vraag naar het fundament van de grondstelling zou zich eenvoudigweg op een volgend niveau herhalen. Wanneer op haar beurt deze grondstelling niet uit zichzelf zeker zou zijn, waardoor het bewijs opnieuw zou moeten gevonden worden op een volgend niveau, dan zou ons weten overgeleverd zijn aan een *regressum ad infinitum*. Door middel van de volgende metafoer drukt Fichte deze consequentie plastisch uit: “Wir bauen unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem [/] Elephanten, dieser auf einer Schildkröte, diese – wer weiß es auf was, und so ins unendliche fort”.¹⁵⁴

Ofwel – in het tweede geval – zou ons weten bestaan uit een aantal eindige reeksen die elk hun eigen zichzelf funderende grondstellingen kennen, maar waardoor deze grondstellingen noodzakelijk absoluut geïsoleerd naast elkaar zouden bestaan. Hierdoor zou ons weten verbrokken en fragmentair zijn, waardoor we bij gebrek aan inzicht in de noodzakelijke samenhang van het weten het overzicht over onze kennis verliezen.¹⁵⁵ We zouden geconfronteerd worden met verschillende perspectieven op de werkelijkheid, waarbij elk perspectief steunend op haar grondstelling een ware uitspraak zou voortbrengen, maar waarbij elk principe om te beslissen welk perspectief van toepassing is ons zou ontberen.

In het ene geval zou waarheid onmogelijk zijn, in het tweede geval zouden er eeuwig met elkaar strijdende waarheden zijn. Om deze regressum ad infinitum of eeuwig twiststrijd te vermijden, ziet Fichte dan ook maar één uitweg: de waarheid van de grondstelling moet uit zichzelf blijken, ze moet zichzelf funderen, “er muß daher doch gewiß und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiß seyn [...] er muß unmittelbar gewiß seyn [...] Dieser Satz ist schlechthin gewiß, d.h. er ist gewiß, weil er gewiß ist. Er ist der Grund aller Gewißheit, d.h., alles was gewiß ist, ist gewiß, weil er gewiß ist; und es ist nichts gewiß, wenn er nicht gewiß ist. Er ist der Grund alles Wissens, d.h., man weiß, was er aussagt, weil man überhaupt weiß; man weiß es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiß.

¹⁵⁴ GAI/2: 124. FWI, pag. 52.

¹⁵⁵ GAI/2: 125. FWI, pag. 52 – 53.

Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus".¹⁵⁶ Net daarom is deze absoluut eerste grondstelling ook de *absoluut* eerste, ze fundeert immers zichzelf, ze kent geen voorwaarden dan louter zichzelf, ze is voor zichzelf voldoende grond. De wetenschapsleer moet bijgevolg de absoluut eerste grondstelling van alle weten opzoeken en formuleren; let wel: ze moet deze niet funderen, de grondstelling fundeert immers zichzelf. Eenmaal ze gevonden is, is haar fundament onmiddellijk duidelijk. Wanneer Fichte in de *Grundlage* op zoek gaat naar de absoluut eerste grondstelling klinkt het dan ook als volgt: "Wir haben den absolutersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absoluterster Grundsatz seyn soll".¹⁵⁷

Trouw aan Kants copernicaanse wending zal Fichte deze grondstelling vinden in de oorspronkelijkheid van het subject. De "erster, schlechthin, unbedingter Grundsatz" zal dan ook de volgende worden: "*Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt*"¹⁵⁸, of anders geformuleerd: "*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn*",¹⁵⁹ of "*Ich bin schlechthin, weil ich bin*".¹⁶⁰ De oorsprong van het subject zal Fichte in het subject zelf zoeken. Het zal geen antecedenten, geen voorwaarden hebben; het zal oorzaak (en dus voldoende grond) zijn van zichzelf. Daar het al het andere voorafgaat, kunnen we het begrijpen als een zuiver *a priori*.

We kunnen hierbij het volgende concluderen. We zien hoe Fichte vanuit Reinhold vertrekt vanuit de vooropstelling dat de wetenschapsleer gefundeerd moet worden in een voldoende grond. We hebben al aangegeven dat Fichte dit niet waar zal kunnen maken. Dit wordt al duidelijk in de wijze waarop Fichte Reinholds strenge methodologische eis van één alles verklarende grondstelling nuanceert.

§ 20. Eerste nuancering van Reinholds eis van een absoluut eerste grondstelling

In zijn poging om Kants transcendentiaalfilosofie te funderen, neemt Fichte de conclusies uit Reinholds *Elementarphilosophie* serieus. Net als Reinhold gaat hij op zoek naar een grondstelling als een voldoende grond, maar het is opvallend dat hij Reinholds strenge methodologische eis van één grondstelling onmiddellijk al nuanceert. Dit blijkt al uit de titel van het eerste deel van de *Grundlage* – alhoewel het volle begrip van die nuancering pas begrepen wordt wanneer we de funderingsproblematiek van de *Grundlage* tot op het eind doorworsteld hebben.

Het eerste deel, dat de problematiek van de grondstelling behandelt, draagt als titel: *Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre*. De titel spreekt over *Grundsatz* in het meervoud, waardoor het aangeeft dat de wetenschapsleer in tegenstelling met Reinholds eis meer dan één grondstelling heeft. In het eerste deel van de *Grundlage* zal Fichte drie grondstellingen presenteren. Reeds in zijn programmaschrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* gaf Fichte aan dat de wetenschapsleer niet noodzakelijk uit slechts één grondstelling moet bestaan – meerdere zijn mogelijk, alhoewel drie grondstellingen het maximum zou zijn. Zoals eerder gesteld moet de eerste grondstelling, wil ze de eerste zijn, absoluut onvoorwaardelijk zijn en dit zowel wat haar vorm als wat haar inhoud betreft. Indien er echter naast deze eerste nog andere grondstellingen moeten zijn, dan kunnen zij – aldus Fichte – slechts ten dele absoluut zijn. Om een eeuwige twiststrijd tussen de waarheid van

¹⁵⁶ GAI/2: 120 – 121. FWI, pag. 48.

¹⁵⁷ GAI/2: 255. FWI, pag. 91.

¹⁵⁸ GAI/2: 259. FWI, pag. 97.

¹⁵⁹ GAI/2: 261. FWI, pag. 98.

¹⁶⁰ GAI/2: 260. FWI, pag. 98.

deze drie grondstellingen te vermijden moet er tussen deze drie grondstellingen een verband zijn. Dit betekent dat de tweede en de derde noodzakelijk in de eerste gegrond moeten zijn. Want, wanneer dit niet het geval zou zijn, dan zou ons weten gegrond zijn in drie absoluut van elkaar geïsoleerde grondstellingen waardoor elk zicht op de onderlinge samenhang van onze kennis onmogelijk zou worden.¹⁶¹ En toch, om überhaupt een grondstelling te zijn, moeten ze een absoluut – zichzelf bepalend – karakter hebben. Hieruit volgt dat beide grondstellingen slechts *ten dele* in de eerste gegrond kunnen zijn.¹⁶² Om bijgevolg het onderscheid tussen de tweede en de derde grondstellingen duidelijk te maken, moet voor de ene grondstelling het gegronde deel haar inhoud zijn, voor de andere haar vorm. “Mithin könnte es auch nicht mehrere Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten”.¹⁶³

Let wel – en dit is belangrijk voor onze interpretatie –, het argument dat deze drievoudige grondstellingenmethodologie motiveert, blijft Fichte ons in zijn programmaschrift schuldig.¹⁶⁴ Hij beperkt zich ertoe om louter de theoretische mogelijkheid te vermelden.¹⁶⁵ Opvallend is dat ook de *Grundlage* hierover geen voldoende duidelijkheid zal brengen. Daarenboven, het feit dat Fichte in de *Wissenschaftslehre nova methodo* enkel vanuit één grondstelling vertrekt,¹⁶⁶ lijkt erop te wijzen dat de methodologie van de drie grondstellingen niet gefundeerd is, waardoor we ze zullen moeten beschouwen als de resultante van een dogmatisch restbegrip. De afwezigheid van het argument voor de grondstellingenmethodologie in de *Grundlage* zal verklaarbaar zijn vanuit het argument dat er gewoonweg geen argument te geven is. Deze belangrijke lacune wijst erop dat het voor Fichte bij het begin van zijn *Grundlage* onduidelijk was of de eerste grondstelling functioneert als een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde. Ons thema, met name de onbeslisbaarheid van het metafysisch statuut van het Ich is hiermee van in het begin van de wetenschapleer aanwezig.

§ 21. Tweede nuancering van Reinholds eis van een absoluut eerste grondstelling

Ook in de tweede zin¹⁶⁷ van de *Grundlage* nuanceert Fichte Reinholds eis. In deze zin stelt Fichte dat de absoluut eerste grondstelling eenvoudigweg niet in ons empirisch bewustzijn kan voorkomen. De reden daartoe is evident, ze is er immers de grondslag van.¹⁶⁸ “Er [de eerste absolute grondstelling] soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken; die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann,

¹⁶¹ Zie hiervoor paragraaf 19 waar we wezen op de problematiek van de eeuwige twiststrijd tussen twee absolute grondstellingen.

¹⁶² We willen opmerken hoe eigenlijk hier al de *Satz des Grundes*, zonder vermeld te worden, actief is.

¹⁶³ GAI/2: 122. FWI, pag. 50.

¹⁶⁴ Zie hiervoor ook Baumanns P., 1974, pag. 123.

¹⁶⁵ Ook Baumanns merkte dit op. “Dies alles wird, wie gesagt, hypothetisch mitgeteilt: das Vorkommen weiterer Sätze, insbesondere zweier Grundsätze [...]. Und sofern es bloß hypothetisch mitgeteilt werden soll, ist gegen eine solche Auskunft auch nichts einzuwenden. Problematisch, ja im höchsten Grade bedenklich, erscheint allerdings das Fehlen einer kritischen Reflexion auf die Möglichkeit des hypothetischen Mitgeteilten”. Baumanns P., 1974, pag. 122 – 123.

¹⁶⁶ Zie hiervoor paragraaf 47.

¹⁶⁷ GAI/2: 255. FWI, pag. 91.

¹⁶⁸ De Cartesiaan zou hier kunnen opwerpen dat Descartes' ‘cogito, ergo sum’ ook niet in het empirisch bewustzijn terug te vinden is, dat het zuiver intellectueel is. We moeten dit de Cartesiaan toegeven. De *Wissenschaftslehre* zal echter aantonen dat een zuiver intellectueel bewustzijn, los van elk empirisch bewustzijn onmogelijk is, dat het intellectueel bewustzijn niet kan bestaan zonder een empirisch bewustzijn.

sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht”.¹⁶⁹ Onvermijdelijk werpt zich de vraag op naar het statuut van deze eerst te formuleren *Grundsatz*, die dus blijkbaar niet als dusdanig in ons bewustzijn kan voorkomen! De taak van de wetenschapsleer is nu net het zoeken naar deze absoluut eerste grondstelling, en al in de eerste paragraaf wordt gesteld dat ze niet te formuleren is. En toch scheidt Fichte een paragraaf verder met het volgend citaat tenminste de verwachting dat de wetenschapsleer de geldigheid van de absoluut eerste grondstelling zal aantonen. “Die Gesetze [als grond van elk menselijk weten] sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt”.¹⁷⁰ Dit citaat leert ons dat in de aanvang van de wetenschapsleer de absoluut eerste grondstelling vooropgesteld wordt, en laat zich tevens interpreteren alsof de wetenschapsleer haar geldigheid door middel van een filosofisch bewijs zal aantonen. Indien Fichte de wetenschapsleer wil bewijzen, dan moet hij trouw aan Reinholds eis het vooropstellingskarakter van de absoluut eerste grondstelling overwinnen: ze moet in de ware zin van het woord een grondstelling zijn. Let wel, Fichte gebruikt in dit citaat het woord *erwiesen* – en dit is niet onbelangrijk – wat zowel *bewijzen* als *aantonen* kan betekenen. Het onderscheid tussen beide begrippen is hier relevant. Uiteindelijk zal Fichte haar geldigheid als een voldoende grond niet bewijzen. Hij zal haar geldigheid uiteindelijk slechts kunnen aantonen; let wel: *aantonen* begrepen als iets van op afstand tonen zonder het daadwerkelijk te kunnen bereiken. Hij zal slechts door middel van een indirect bewijs kunnen aantonen dat het absolute Ich voor de wetenschapsleer een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde moet zijn.

Omdat Fichte er niet in slaagt de geldigheid van de eerste grondstelling als voldoende grond te bewijzen, zou men kunnen menen dat de *Grundlage* uiteindelijk onafgewerkt bleef. Wij menen dat een dergelijk standpunt de kern van de transcendentiaal filosofie niet door heeft. Het is onze stelling dat het open einde van het boek vanuit een transcendentiaal perspectief verklaarbaar is. In wezen is het open einde evident. De absoluut eerste grondstelling is de grondslag van het bewustzijn, en daar elk formuleren of uitdrukken tout court slechts vanuit een bewustzijn mogelijk is, namelijk onder de vorm van een synthetisch oordeel a priori, een oordeel dat dus steeds maar uiteraard niet uitsluitend met het empirische verbonden blijft, is het fundament van het bewustzijn principieel onuitdrukbaar. Om het bewijs te kunnen geven, zouden we als het ware in ons bewustzijn van ons bewustzijn abstractie moeten kunnen maken.

Precies ook om die reden wees Fichte in zijn *Recension des Aenesidemus* Reinholds *Satz der Vorstellung*¹⁷¹ als *Grundsatz* voor de transcendentiaal filosofie af. Reinhold meende in de voorstelling als dusdanig het fundament voor de transcendentiaal filosofie te herkennen. In zijn *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* formuleert Reinhold zijn grondstelling als volgt: “Die Vorstellung wird im Bewußtsein durch das Subjekt vom Objekt unterschieden und auf beide bezogen”.¹⁷² Daar het voorstellen zich echter betreft op een *Tatsache*, een empirisch feit, verwierp Fichte Reinholds stelling als de absoluut eerste.¹⁷³ De betrekking op een *Tatsache* geeft immers aan dat de *Satz der Vorstellung* reeds betrokken is op het empirische, en in die zin kan ze er onmogelijk de grondslag van zijn. De *Satz der Vorstellung* kan dan ook onmogelijk het fundament van de transcendentiaal filosofie zijn, maar moet op haar beurt in een nog hogere grondstelling gefundeerd zijn.¹⁷⁴

¹⁶⁹ GAI/2: 255. FWI, pag. 91.

¹⁷⁰ GAI/2: 255. FWI, pag. 92.

¹⁷¹ In de *Rezension des Aenesidemus* noemt Fichte Reinholds *Satz* de *Satz des Bewusstseyns* (zie hiervoor GAI/2: pag. 46. FWI, pag. 8.), in de *Grundlage* noemt hij ze de *Satz der Vorstellung*. Zie hiervoor GAI/2: 262. FWI, pag. 100.

¹⁷² Reinhold C.L., 1978, pag. 78.

¹⁷³ Wundt M., 1976, pag. 105.

¹⁷⁴ GAI/2: 46. FWI, pag. 8.

Het op het eerste zicht vreemde, doch transcendentiaal consequent gevolg zal zijn, dat voor Fichte ook de a priori categorieën – die Kant presenteerde in zijn transcendentale deductie, of de *analytica* – als dusdanig niet formuleerbaar en niet zuiver denkbaar zullen zijn. De *Grundlage* lezen we dan ook als een consequent volgehouden transcendentale deductie, waarin Fichte enerzijds steeds opnieuw poogt om de absoluut eerste grondstelling te deduceren die hem toegang moet verschaffen tot het ganse metafysische domein van het zuivere a priori, het domein dat zuiver abstract is en niets empirisch in zich bevat maar, anderzijds telkenmale wanneer hij meent de geldigheid van de eerste grondstelling beet te hebben en haar a priori te kunnen uitdrukken, steeds opnieuw onder druk van het transcendentiaal grensbegrip moet vaststellen dat dit een illusie is. Op zich zal de absoluut eerste grondstelling leeg zijn. Slechts in verhouding tot het empirische – het Nicht-Ich – zal ze iets zijn. Louter vanuit zichzelf zal het Ich over zichzelf niets kunnen zeggen, niets kunnen weten. Voor het Nicht-Ich zal trouwens hetzelfde gelden. Pas in verhouding tot elkaar zullen ze iets zijn. De relativiteit van deze verhouding – of de wederzijdse begrenzing, bij Fichte technisch uitgedrukt als een *Wechselbestimmung* – tussen het Ich en het Nicht-Ich zal de transcendentale wending naar het Ich of een topica mogelijk maken. In contrast met wat anders is, het Nicht-Ich, zal het Ich iets zijn, en vice versa. Wanneer Fichte deze relativiteit, die logisch volgt uit het kantiaans grensbegrip, zou weigeren, dan zouden enkel een cartesiaans godsbegrip, of ingeboren ideeën, hem nog kunnen redden. In deze principiële wederzijdse verhouding tussen het Ich en het Nicht-Ich ziet Fichte de mogelijkheid om het verwijt dat Kants transcendentiaal filosofie dualistisch zou zijn, te overwinnen. We komen daar verder op terug.

§ 22. De absoluut eerste grondstelling uit de *Grundlage*

Zoals reeds aangegeven verloopt Fichtes zoektocht naar de grondslag van de transcendentiaal filosofie aan de hand van drie grondstellingen. Deze problematiek behandelt Fichte in het eerste deel van de *Grundlage* met als titel “Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre”.¹⁷⁵ In het tweede deel behandelt hij het theoretisch weten waarin we de kantiaanse thematiek van de theoretische rede herkennen. Deel drie bespreekt de kantiaanse praktische rede. Alhoewel de zoektocht naar het gezochte principe doorheen de drie delen blijft voortduren, zullen we onze topische Fichte-interpretatie door een nauwgezette tekstanalyse van het eerste deel voorbereiden. De reden hiervoor is dat het eerste deel de funderingsproblematiek van de transcendentiaal filosofie in zijn hoogste algemeenheid behandelt.

Vanuit Reinholds eis zoekt Fichte naar de eerste zonder meer onvoorwaardelijke grondstelling, het absolute Ich – hoe komt Fichte tot het formuleren ervan? De opdracht waar Fichte voor staat is de volgende: hij moet de grondstelling van alle weten opzoeken die niet in ons empirisch bewustzijn kan voorkomen. Om van start te kunnen gaan, zet Fichte zoals reeds gezegd het bestaan van een dergelijke grondstelling voorop: “Die Gesetze [... als grondslag van elk menselijk weten] sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt, und ausgemacht, vorausgesetzt”.¹⁷⁶ Wanneer men nu aanneemt dat een dergelijke grondstelling bestaat en dat ze systematisch de waarheid van alle andere uitspraken garandeert, dan moet iedere stelling in deze grondstelling liggen. Zodoende stelt

¹⁷⁵ GAI/2: 255. FWI, pag. 91.

¹⁷⁶ GAI/2: 255. FWI, pag. 92.

Fichte voor om te vertrekken vanuit een willekeurige stelling die in ons empirisch bewustzijn voorkomt. Wanneer we bijgevolg door middel van de reflectie de empirische inhoud van deze stelling afzonderen, dan moet er op het eind van de reflectie de vooropgestelde *zuivere* stelling overblijven.¹⁷⁷ Indien er een absoluut eerste grondstelling bestaat, dan moet de door abstractie bereikte stelling noodzakelijk deze eerste onvoorwaardelijke grondstelling zijn.

Om de zoektocht naar de absoluut eerste grondstelling te vereenvoudigen en geen onnodige omwegen te moeten maken, kiest Fichte ervoor om te vertrekken vanuit een stelling waarvan hij meent dat ieder deze zonder meer aanvaardt. Deze stelling is “A ist A”.¹⁷⁸ Bijgevolg reflecteert hij in een tiental stappen over deze stelling. We volgen de ontwikkeling van deze tien stappen tekstgetrouw.¹⁷⁹

1. In een eerste stap vermeldt Fichte twee zaken over de stelling ‘A is A’. Ten eerste herkent hij in deze stelling de logische copula $A = A$.¹⁸⁰ Ten tweede merkt hij op dat deze stelling zonder elke verdere grond zeker is, we poneren ze gewoon. Uit dit handelen, het zomaar poneren van deze stelling volgt, aldus Fichte, dat we ons het vermogen toeschrijven om iets eenvoudigweg te poneren.

2. Maar wat poneren we met deze stelling? Deze stelling drukt geenszins iets ontologisch uit, ‘A is A’ betekent niet dat er een “A ist, oder; es ist ein A”.¹⁸¹ Deze stelling heeft geen enkele inhoud. Het enige wat ze uitdrukt is iets formeels: “wenn A sey, so sey A”.¹⁸² Over het bestaan van A is daarmee helemaal niets gezegd. De stelling drukt slechts een noodzakelijk verband uit tussen *wenn* en *so*; indien A is, dan is A. Wat deze noodzakelijke samenhang is, is hiermee niet bekend. Maar voor de stelling ‘A is A’ is deze samenhang noodzakelijk. “Mithin wird durch die Behauptung, daß der obige Satz schlechthin gewiß sey, *das* festgesetzt, daß zwischen jenem *Wenn* und diesem *So* ein nothwendiger Zusammenhang sey; und der *nothwendige Zusammenhang zwischen beiden* ist es, der *schlechthin*, und *ohne allen Grund* gesetzt wird. Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig = X”.¹⁸³

3. Wat betekent dan de term *ist* precies in deze stelling? Ze betekent dat A louter en alleen in het Ich is. Waarom? Het is immers het Ich dat in deze stelling oordeelt, waardoor de gezochte noodzakelijke samenhang tenminste in het Ich gezet moet zijn. En, daar het zonder verdere grond geponeerd is, moet het ook door het Ich zelf gegeven zijn.

¹⁷⁷ GAI/2: 256. FWI, pag. 92.

¹⁷⁸ GAI/2: 256. FWI, pag. 92.

¹⁷⁹ In deze eerste paragraaf probeert Fichte de overgang of het verband tussen een *Thatsache* en een *Thathandlung* aan te tonen. In die zin zal hij vertrekkend vanuit de stelling ‘A = A’ als een *Thatsache* uit het empirisch bewustzijn, aantonen hoe deze stelling in wezen een *Thathandlung* van het absolute Ich veronderstelt. In elke interpretatie van deze paragraaf is dit evident. Echter, daar wij vanuit ons thema de spanning tussen de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde willen aantonen, staat deze spanning tussen *Thatsache* en *Thathandlung* in onze analyse op zich niet op de voorgrond.

¹⁸⁰ Baumanns merkt op dat de snelle overgang die Fichte hier maakt van de stelling ‘A ist A’ naar de logische stelling ‘A = A’ moeilijk houdbaar is. Zijn opmerking is dat de ene stelling staat voor identiteit (Identität) en de andere voor gelijkaardigheid (Ähnlichkeit). (Baumanns P., 1974, pag. 153.) Het verschil tussen beide begrippen waar Baumanns op wijst is dat gelijkaardigheid slechts een partiële gelijkheid veronderstelt. Voor onze these is deze opmerking niet onbelangrijk. Onrechtstreeks bevestigt Baumanns dat de *Satz des Grundes* al van bij de aanvang van de wetenschapsleer uit de *Grundlage* verondersteld wordt.

¹⁸¹ GAI/2: 256. FWI, pag. 93.

¹⁸² GAI/2: 257. FWI, pag. 93.

¹⁸³ GAI/2: 257. FWI, pag. 93.

Of en hoe A bijgevolg in het Ich gezet is weten we hiermee niet, maar wat we weten is dat indien A in het Ich geponereerd is, het dan ook geponereerd is; of – zo is het. “Wenn A. *im Ich* gesezt ist, so *ist es gesezt*; oder – so *ist es*”.¹⁸⁴

In deze passage vermeldt Fichte voor de eerste keer het centrale begrip *Ich*. Enerzijds zou men kunnen opmerken dat dit begrip hier enigszins uit de lucht komt gevallen. Op vrij directe wijze stelt Fichte dat de gezochte samenhang X in de stelling ‘A is A’ tenminste in het *Ich* moet zijn. We zouden toch evenzeer kunnen opwerpen dat het zich evengoed in God zou kunnen bevinden. Dat het niet zo is, daar is de ganse *Grundlage* een uitvoerig antwoord op. We moeten hem nog even de tijd geven om zijn transcendentiaalfilosofie uit de doeken te doen. Met het vermelden van één woord kunnen we immers niet verwachten dat alles gezegd is. Maar anderzijds ligt de keuze voor het begrip Ich onmiskenbaar in de lijn van Kants transcendentiaalfilosofie. Ten eerste geeft het begrip Ich de fundamentele transcendentale wending naar het subject aan. Kant stelde dat het menigvuldige van de voorstellingen in de aanschouwing slechts tot een eenheid – een samenhang – gebracht kan worden door het *Ik denk* dat al onze voorstellingen moet kunnen begeleiden.¹⁸⁵ Het betreft hier de oorspronkelijke synthetische eenheid van de zuivere of de oorspronkelijke apperceptie die cruciaal is in Kants opbouw van de transcendentale deductie.¹⁸⁶ Kant noemt de eenheid van de apperceptie, de mogelijkheid om het menigvuldige in de voorstellingen te verbinden, de “Grundsatz”¹⁸⁷ van de gehele menselijke kennis. Fichtes *Ich* als uitdrukking van de eerste grondstelling neemt hier dezelfde rol op, het wordt zijn absolute *Grundsatz* die staat voor de noodzakelijke samenhang in de uitspraak ‘A ist A’. Tevens stelt Kant dat de voorstelling *Ik denk* een handeling van de spontaniteit van het denken is.¹⁸⁸ In wat volgt zal Fichte steeds opnieuw stellen dat het Ich er alleen maar zal zijn doordat het Ich zichzelf spontaan poneert. Het gegeven dat voor Fichte het Ich zichzelf poneert, met name zonder enig antecedent, wijst erop dat het Ich spontaan (we zullen kunnen zeggen in vrijheid) op grond van zichzelf, zichzelf poneert.

4. We zetten Fichtes redenering verder. Wanneer A in het Ich geponereerd is, volgt daaruit dat A voorwerp is van het oordelende Ich, het is immers in het Ich aanwezig. Maar het is louter voorwerp van het oordelende Ich, daar het door het Ich geponereerd is. Hierdoor is het Ich zowel ponereerd als oordelend tegelijkertijd. Bijgevolg, daar het Ich zowel ponereerd als oordelend is in de uitspraak ‘A is A’, dan is de gezochte X ook het *Ich*. De gezochte X laat zich dan ook als volgt uitdrukken: “Ich = Ich; Ich bin Ich”.¹⁸⁹ Het ponereerd van A, alsook het oordelen over A gebeurt in het Ich. Zo leidt de stelling ‘A is A’ tot de stelling ‘Ich bin Ich’.

5. De stelling ‘A is A’ heeft ons gebracht tot de stelling ‘Ich bin Ich’, maar die tweede stelling heeft een totaal andere betekenis dan de eerste. “Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A”.¹⁹⁰ De stelling ‘A is A’ geldt louter formeel. De stelling ‘Ich bin Ich’ geldt echter onvoorwaardelijk en gewoonweg, “er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach”.¹⁹¹ De reden daartoe is eenvoudig: in de stelling ‘Ich bin Ich’ is het Ich geponereerd, doch niet voorwaardelijk zoals A, maar onmiddellijk. Door het predicaat van de

¹⁸⁴ GAI/2: 257. FWI, pag. 94.

¹⁸⁵ Kant I., KrV B 131. Zie ook Wundt M., 1976, pag. 105.

¹⁸⁶ Kant I., KrV §16. Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, B 131 – 136.

¹⁸⁷ Kant I., KrV B 135.

¹⁸⁸ Kant I., KrV B 132.

¹⁸⁹ GAI/2: 257. FWI, pag. 94.

¹⁹⁰ GAI/2: 258. FWI, pag. 94.

¹⁹¹ GAI/2: 258. FWI, pag. 95.

gelijkheid poneert het immers zichzelf: het *is* daarom gezet, en de zin laat zich dan ook als volgt uitdrukken: *Ik ben*.¹⁹²

Aldus komt Fichte tot de conclusie: “Ich bin – auf welchen X. sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewußtseyns, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesezt sey”.¹⁹³

Afsluitend moeten we hier wijzen op een belangrijk verschil met Kant. De eerste absolute grondstelling, waarvan Fichte wat verderop zal stellen dat ze fungeert als een regulatief idee, krijgt hier naast een formele ook een inhoudelijke invulling. Dit is in contrast met Kant, waar de regulatieve ideeën louter een formele functie hebben. Met dit verschil is in wezen al veel met betrekking tot de transcendentiaal filosofie beslist. Waar Kant de a priori categorieën als louter formeel beschouwt, en nadien poogt om door middel van het oordeelsvermogen en het transcendentale schema het verband met de a posteriori gewaarwording te leggen, zal Fichte beide onmiddellijk in zijn eerste grondstelling situeren. Uiteindelijk betekent dit dat Fichte poogt om een verband te leggen over de door Kant aangebrachte spanning tussen denken als vorm en zijn als inhoud. Met het samenbrengen van inhoud en vorm in de eerste grondstelling heeft Fichte onmiddellijk een krachtig wapen in handen om de kritiek op Kants vermeend dualisme te ontkrachten. De kantiaanse tegenstelling tussen a priori – a posteriori; zintuiglijkheid – verstand; vorm – materie; zuiver – empirisch; fenomeen – noumenon, zal Fichte hiermee kunnen opvangen. Neem bijvoorbeeld de kritiek van Hamann met betrekking tot de tegenstelling tussen vorm en materie.¹⁹⁴ Hamann wees erop dat Kants onderscheid tussen het a priori begrip en de a posteriori gewaarwording van de dingen een absurde *distinctio realis* veronderstelde.¹⁹⁵ Doordat Fichte zowel het a priori begrip alsook de a posteriori gewaarwording in het Ich lijkt te leggen, zou Hamanns kritiek geen doel treffen. Let wel, we moeten ervoor waarschuwen dat het verband dat Fichte hier tussen denken en zijn aanbrengt, niet noodzakelijk een herstellen van het oude correspondentiebegrif moet inhouden. De uiteindelijke vraag zal zijn welk metafysisch statuut het absolute Ich, of dit verband tussen zijn en denken, zal krijgen: dit van een voldoende grond of van een noodzakelijke voorwaarde.

(In zekere zin kunnen we in het samenbrengen van het a priori en het a posteriori in de eerste grondstelling een voorafspiegeling zien van de spanning die de hele *Grundlage* zal beheersen.¹⁹⁶ Het absolute Ich zal niet zomaar de eenheid zijn van het a priori en het a posteriori. Maar als eenheid zal het absolute Ich steeds voor een deel a priori en voor een deel a posteriori zijn.)

6. Bijgevolg zet Fichte uitvoeriger uiteen wat de gevonden grond van elk empirisch handelen, het *Ich bin*, betekent. De grond staat, conform de eis verbonden aan de absoluut eerste grondstelling, voor het zuiver zichzelf gronden van het Ich. Deze zichzelf funderende beweging van het Ich expliciteert Fichte op twee manieren. Enerzijds noemt hij het een louter zichzelf poneren. “Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt sein Seyn*, vermöge seines bloßen Seyns”.¹⁹⁷

Anderzijds noemt hij het zuiver zichzelf gronden van het Ich ook een handelen én het product van dit handelen. Waar Fichte hier op doelt is dat het Ich in het bewustzijn van zichzelf, wat we hier begrijpen als een handelen, onmiddellijk ook zichzelf realiseert als product van dit

¹⁹² GAI/2: 258. FWI, pag. 95.

¹⁹³ GAI/2: 258. FWI, pag. 95.

¹⁹⁴ Vaihinger H., 1970, Bd. 2, pag. 61 – 69.

¹⁹⁵ Zie hiervoor paragraaf 13.

¹⁹⁶ Zie ook Baumanns P., 1972, pag. 35.

¹⁹⁷ GAI/2: 259. FWI, pag. 96.

handelen. In die zin zijn bewustzijn als denken en als handelen voor Fichte één. Zowel theorie als praktijk zullen hun fundament in het absolute Ich delen.

Hoe dan ook, waar het Fichte hier om te doen is, is het uitdrukken van de hoogste identiteit van het bewustzijn. In ons bewustzijn, begrepen als een handelen, zijn we steeds bij onszelf. Bewustzijn en zelfbewustzijn zijn één. Beide zijn elkaars voorwaarde. Om de eenheid van dit handelen én zijn product enerzijds en een ontische interpretatie van het product van het bewustzijn anderzijds te vermijden, ziet Fichte de noodzaak om een nieuw filosofisch technisch woord te ontwikkelen: *die Thathandlung*.¹⁹⁸ Dit woord staat voor een samentrekken van het handelen van het Ich en het woord *That* als resultante van dit handelen, dewelke Fichte ook een *Thätigkeit* noemt. De connotatieve winst van het woord *That* is dat het zich minder snel laat hypostaseren dan het woord *product*. Het woord *That* behoudt in zekere mate de dynamiek van het begrip *Thätigkeit*, waardoor de act van het zuiver poneren in het woord *Thathandlung* beter bewaard blijft dan in een constructiewoord zoals bijvoorbeeld producthandeling. Precies ook om die reden had Fichte in *Recension des Aenesidemus* Reinholds *Satz der Vorstellung* als *Grundsatz* voor de transcendentiaalfilosofie afgewezen. Hiermee heeft Fichte een belangrijke stap gezet. Het empirisch bewustzijn van waaruit we vertrokken zijn, is slechts mogelijk mits de veronderstelling van een *Thathandlung*. Het belangrijke verband tussen een *Thatsache* en een *Thathandlung* is hiermee voorlopig aangegeven.¹⁹⁹

We willen hier ook nog wijzen op een belangrijk verband met Kant. Kant meende dat de aporie tussen de empiristen en de rationalisten slechts kon opgelost worden wanneer het denken zelf oorspronkelijk zou zijn. Met het zichzelf ponerende Ich probeert Fichte tegemoet te komen aan dit idee van Kant. Hiermee heeft Fichte al de eerste functie van het kantiaans grensbegrip, met name de oorsprongsfunctie, in zijn systeem opgenomen.

7. In dit kapittel komt Fichte ertoe zijn grondstelling of zijn absolute transcendentale voorwaarde te formuleren. We pikken Fichtes redenering terug op. Samenvattend stelt hij dat het Ich in zijn eerste betekenis als subject, als dat wat louter poneert en het Ich in zijn tweede betekenis als predikaat, als resultante in de zin ‘Ich bin Ich’, hetzelfde moeten zijn.²⁰⁰ Het Ich poneert omdat het is, maar evenzeer is het omdat het poneert. En in deze formulering ziet Fichte de volledige verklaring en betekenis van zijn begrip Ich, het Ich als een absoluut subject, als *voldoende grond voor zichzelf*. Het Ich is in zichzelf absoluut aan zichzelf gelijk, of: Ich = Ich. De absoluut eerste grondstelling laat zich dan ook als volgt formuleren: “*Dasjenige dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyend sezt, ist das Ich, als absolutes Subjekt*”.²⁰¹

8. Het poneren van het Ich houdt ook Kants wending naar het subject in. In die zin stelt Fichte dat het Ich als ponerende activiteit er ook alleen voor zichzelf kan zijn. “*Das Ich ist für das Ich*”.²⁰²

¹⁹⁸ Fichte gebruikte dit woord voor de eerste keer in zijn *Rezension des Aenesidemus* die in het jaar 1972 verscheen in de *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung*. Zie hiervoor GAI/2: 46. FWI, pag. 8. Volledigheidshalve moet we er hier aan toevoegen dat Fichte dit begrip pas in de *Grundlage* definieert.

¹⁹⁹ Zie ook Baumanns P., 1974, pag. 141.

²⁰⁰ GAI/2: 259 – 260. FWI, pag. 96.

²⁰¹ GAI/2: 259. FWI, pag. 97.

²⁰² GAI/2: 260. FWI, pag. 97.

9. Zichzelf poneren en zijn, zijn vanuit het Ich beschouwd gelijk. Hierin herkent Fichte twee mogelijke uitdrukkingen: “*Ich bin schlechthin, weil ich bin*”, of “*Ich bin schlechthin, was ich bin*”.²⁰³

10. De onmiddellijke betekenis van de *Thathandlung*, die volgt uit kapittel 8 en 9, is dan ook het volgende: “*Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, w e i l ich bin; und bin schlechthin, w a s ich bin; beides für d a s I c h*”.²⁰⁴ Kernachtig uitgedrukt betekent dit dat de absoluut eerste grondstelling dan ook de volgende is: “*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn*”.^{205 206}

Wat weten we nu over onze eerste grondstelling? Is zij bewezen? Fichte is van de stelling ‘A = A’ uitgegaan, maar geenszins heeft hij vanuit deze stelling de absoluut eerste grondstelling bewezen. De uiteenzetting in 10 stappen gaf enkel aan dat niet de stelling ‘A = A’ de stelling ‘Ich bin’ funderde, maar veeleer wees de redenering op het omgekeerde.²⁰⁷ De absoluut eerste grondstelling wordt vooropgesteld als de te bewijzen grondslag voor al onze empirische uitspraken, en dus onze synthetische oordelen a priori. Op dit moment weten we niet meer dan dat ze staat voor de veronderstelling van de evidentie van de absolute identiteit, namelijk de evidente tautologie dat het Ich absoluut monolitisch aan zichzelf gelijk is. Het geheel kunnen we als volgt samenvatten: Fichte vertrekt vanuit de veronderstelling dat het absolute Ich voor zichzelf voldoende grond is, en deze veronderstelling is voorwerp van een bewijs dat de wetenschapsleer moet leveren.

Zoals reeds aangegeven is het onze stelling dat hij deze veronderstelling niet hard zal kunnen maken. De reden hiervoor zal de volgende zijn: onder druk van de toepassingsfunctie van het kantiaanse grensbegrip zal de hier geponeerde veronderstelling dat het absolute Ich voor zichzelf voldoende grond en dus zuivere oorsprong is, moeten genuanceerd worden. De deductie van de derde grondstelling zal dit duidelijk maken.

Geformaliseerd kunnen we de eerste grondstelling als volgt uitdrukken: Ich = Ich; of Ich → Ich, wat uiteraard hetzelfde is als Ich ↔ Ich. Deze stelling moet echter bewezen worden.

§ 23. De noodzaak van een tweede seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz

Na het opzoeken van de eerste zichzelf funderende en onvoorwaardelijke grondstelling van de wetenschapsleer, zou men conform Reinholds eis tot systematisering kunnen verwachten dat Fichte uit deze grondstelling de eerstvolgende stelling van de wetenschapsleer zou afleiden. We hebben al aangegeven dat Fichte geenszins op deze wijze verder gaat; hij leidt uit de zojuist gevonden eerste grondstelling niet zomaar een eerste wetenschappelijke stelling af. In de tweede paragraaf van de wetenschapsleer, met als titel: “*Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz*”²⁰⁸, gaat Fichte op zoek naar een *tweede* grondstelling. Dat Fichte naast de eerste grondstelling op zoek gaat naar een tweede is opmerkelijk en voor ons betoog van

²⁰³ GAI/2: 260. FWI, pag. 98.

²⁰⁴ GAI/2: 260. FWI, pag. 98.

²⁰⁵ GAI/2: 261. FWI, pag. 98.

²⁰⁶ In de heruitgave van de *Grundlage* uit 1802 ziet Fichte zich genooddaakt aan deze grondstelling een voetnoot toe te voegen. Daarin wijst hij erop dat het Ich ook begrepen moet worden als de noodzakelijke en onmiddellijke identiteit van het subject en object, het Ich is subject-object. Hiermee verwijst hij naar de terminologie die hij voor de eerste maal gebruikte in de *Wissenschaftslehre nova methodo*.

²⁰⁷ GAI/2: 261. FWI, pag. 98.

²⁰⁸ GAI/2: 264. FWI, pag. 101.

belang. Op zich is dit al een aanwijzing dat de eerste grondstelling niet de voldoende grond voor zijn wetenschapsleer zal kunnen zijn. Naast die eerste is er blijkbaar nog een tweede grondstelling nodig, die niet exhaustief uit de eerste deduceerbaar is. Let wel, de reden waarom Fichte op deze manier opereert is hier helemaal niet duidelijk. Wanneer hij in zijn programmaschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* wees op de mogelijkheid van een meervoudige grondstellingenmethodologie bleef hij ons het argument daarvoor schuldig.²⁰⁹ Opvallend is dat ook *Grundlage* hier geen argument geeft.

Vanuit Kant kunnen we echter vermoeden waarom Fichte genoodzaakt is om te opereren met meerdere grondstellingen. Hierboven toonden we aan dat voor Kant de rationele metafysicus, ten gevolge van zijn methodiek die zich beperkte tot de logische stellingen van de identiteit en non-contradictie, noodzakelijk in zijn absoluut fundament moest blijven hangen.²¹⁰ Deze methodiek laat hem slechts toe om het absoluut principe met zichzelf te vergelijken of te negeren. Door het poneren van een eerste absolute grondstelling die staat voor een absolute identiteit, dreigt Fichte in een gelijkaardige val te trappen. Met Kant in zijn achterhoofd wil hij dit probleem uiteraard ontwijken. Indien hij de tweede stelling louter uit de eerste grondstelling zou afleiden, dan zou het absolute Ich louter vanuit zichzelf uit zichzelf moeten uitbreken. Het enige wat Fichte op dit moment van zijn wetenschapsleer echter kan doen, is het absolute op grond van de gededuceerde grondregel van de identiteit louter met zichzelf vergelijken. Om zijn systeem bijgevolg vanuit de eerste grondstelling te dynamiseren, of hedendaags uitgedrukt, te differentiëren, *moet* Fichte tenminste *iets* van buitenaf in zijn systeem binnenbrengen. Met andere woorden, om te vermijden dat de wetenschapsleer nog voor ze vertrokken is in de absolute identiteit van het Ich vastloopt, moet Fichte de tweede stelling relatief (en dus voor een deel) losmaken van de eerste. In die zin moet Fichte Reinholds eis nuanceren. Om zijn wetenschapsleer te dynamiseren, met andere woorden om vanuit het absolute in het bijzondere te kunnen neerdalen en niet in de absolute identiteit (of de speculatieve leegte) van de eerste absolute grondstelling te blijven hangen, moet Fichte zijn tweede grondstelling relatief onafhankelijk van de eerste grondstelling formuleren. Bijgevolg kan de eerste grondstelling, het absolute Ich, geen voldoende grond zijn voor de tweede. We willen erop wijzen dat Kants kritiek op het begrip voldoende grond hiermee terugkeert. Uiteraard wordt hiermee dan ook het startschot gegeven voor de vraag naar het metafysisch statuut van het absolute Ich. Indien het geen voldoende grond is, wat is het dan? Vanuit de scherpte waarmee Fichte redeneert, zullen we vanuit Kants grensbegrip gedwongen worden om te aanvaarden dat het absolute Ich slechts denkbaar zal zijn als een noodzakelijke voorwaarde.

Het probleem dat zich manifesteert, namelijk de onmogelijkheid om iets anders dan het absolute Ich uit het absolute Ich af te leiden, werpt een zicht op de problematiek die doorheen de *Grundlage* steeds opnieuw zal terugkeren. Indien het concrete, of het differente, niet uit het absolute Ich kan afgeleid worden, dan moet – willen we iets over de wereld kunnen zeggen – het concrete op een of andere manier buiten het absolute Ich liggen. In die zin moet Fichte tenminste *iets* buiten het absolute Ich plaatsen, maar net in deze introductie van dit externe *iets* schuilt de dogmatische valkuil die de transcendentafilosofie net wenst te vermijden. De externe introductie van dit *iets* dreigt de transcendentale wending naar het subject te doorbreken. Indien dit *iets* daadwerkelijk alleen op zichzelf zou staan, dan zou het elke band met het absolute Ich missen, waardoor het een *Ding an sich* zou worden. In dit geval zouden beide zich in een absoluut onderscheiden sfeer bevinden – in een andere metafysische orde, in een andere godheid – waardoor ze van elkaars bestaan geen weet zouden hebben, en waardoor Kants critici gelijk zouden hebben. In die zin blijft de vraag naar het verband tussen het absolute en het *iets*.

²⁰⁹ Zie hiervoor paragraaf 19.

²¹⁰ Zie hiervoor paragraaf 3.

De oplossing die hier voor de hand ligt, is dat men beide synthetisch verenigt, vandaar ook Kants centrale vraag, ‘*wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*’. De grondvraag is echter hoe men dit doet met twee zaken die absoluut verscheiden zijn en dus geen voorafgaande gemeenschappelijke betrekkinggrond hebben. In die zin zien we hoe in Fichtes grondstellingenmethode het dogmatisch dualisme waar Kant mee worstelde terugkomt. Heel algemeen stoten we hier op de transcendentale vraag bij uitstek, namelijk de vraag naar de verhouding tussen de twee functies van het kantiaanse grensbegrip: het subject dat zich *oorspronkelijk* en als *begrensd* poneert. De spanning tussen de eis om tenminste *iets* buiten het absolute Ich te plaatsen (het poneren van een grens), en de eis om toch een verband tussen beide vast te houden, is het centraal metafysisch probleem en de methodologische motor van de *Grundlage*. In de *Grundlage* zal Fichte steeds tussen beide eisen oscilleren. Steeds zal hij aantonen hoe het absolute Ich van iets verschilt, dat het met andere woorden voor alles wat is *geen voldoende grond kan zijn*, om het nadien op grond van de absolute identiteit van de eerste grondstelling door middel van een typische Fichtiaanse ommezwaaai het absolute Ich weer binnen te leiden, en te stellen dat het absolute Ich toch wel *de voldoende grond moet zijn*. Er moet toch immers een absoluut voldoende bewijs zijn! We geven hier al mee dat deze dubbelheid gelijkloopt met onze vraag betreffende het statuut van het absolute Ich. Is het Ich voldoende grond, en dus identisch met dit *iets* (waardoor dit iets niet meer als dusdanig herkenbaar is), of is het Ich dit nu niet, waardoor het voor dit iets ten hoogste een noodzakelijke voorwaarde kan zijn?

Indien onze stelling met betrekking tot de dubbelheid van Fichtes absolute Ich opgaat, dan moet deze dubbelheid ook al onmiddellijk in de aankondiging van de tweede grondstelling te herkennen zijn. Het hierboven geschetste probleem is alvast een duidelijke aanwijzing voor deze these. We kunnen dit probleem nog anders formuleren, namelijk als een spanning binnen de tweede grondstelling zelf. Enerzijds staat de tweede grondstelling wat haar vorm betreft absoluut buiten de eerste. Anderzijds wordt haar inhoud door de eerste bepaald. Hoe gaan die absolute vorm en die door de eerste grondstelling bepaalde inhoud binnen de tweede grondstelling samen?

Het lijkt alsof in Fichtes *Grundlage* de oude twist tussen Parmenides en Herakleitos zich herhaalt. Is elke particulariteit ondenkbaar, is de grondslag van alles wat is de dode verstardeheid van de absolute identiteit van het absolute Ich? Of is er iets dat blijvend ontsnapt aan de goden?

§ 24. De tweede grondstelling

Wat is bijgevolg deze ‘Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz’? Daar haar vorm absoluut, en dus niet uit de eerste grondstelling deduceerbaar is, moet het opzoeken ervan op gelijke wijze gebeuren als met de eerste. Vandaar vertrekt Fichte ook hier vanuit een ‘Tatsache des empirischen Bewusstseyns’²¹¹ waarvan iedereen meent dat ze zonder twijfel volledig zeker is. Deze stelling is de volgende: ‘Der Satz: -A nicht = A’.²¹²

We willen erop wijzen dat de keuze om ook hier te vertrekken vanuit een empirische stelling op zijn minst opmerkelijk is. Wat verder in de tekst zullen we op deze methodologie terugkeren. De hele vraag is waarom Fichte in paragraaf 1 van de *Grundlage* vertrekt vanuit de stelling ‘A = A’, en in paragraaf 2 vertrekt vanuit de stelling ‘-A nicht = A’. Het vreemde is dat het argument voor deze volgorde ontbreekt. Waarom neemt hij de ene stelling als de eerste en de andere als de tweede? Waarom werkt hij niet omgekeerd? Wat verder zullen we

²¹¹ GAI/2: 264. FWI, pag. 101.

²¹² GAI/2: 264. FWI, pag. 101.

kunnen aantonen dat deze niet beargumenteerde keuze nauw verbonden is met de al aangehaalde niet beargumenteerde keuze om met drie in plaats van één grondstelling te werken. We hebben ons vermoeden, dat Fichte geen reden geeft, omdat er gewoonweg geen reden is, al aangegeven. Hoe dan ook, indien onze stelling klopt, dan zullen we moeten kunnen aantonen dat men de wetenschapsleer evengoed vanuit de tweede grondstelling zou kunnen laten van start gaan. We menen dit te kunnen aantonen.²¹³

Door middel van een tekstanalyse moeten we vooreerst Fichtes deductie van de tweede grondstelling bekijken. We volgen getrouw de elf stappen die Fichte hiertoe ontwikkelt in de tekst.²¹⁴

1. Fichte poneert een *Tatsache* uit ons empirisch bewustzijn: “Der Satz: $-A$ nicht = A , wird ohne Zweifel von Jedem für völlig gewiß und ausgemacht anerkannt, und es ist kaum zu erwarten, daß Jemand den Beweis desselben fordre”.²¹⁵ Welke tweede grondstelling kan de reflectie over de stelling ‘ $-A$ nicht = A ’ ons bijgevolg opleveren?

2. Indien onze hier op te zoeken tweede stelling toch deduceerbaar zou zijn, dan zou ze – mits de wetenschapsleer geldig is, iets wat wegens het hypothetisch karakter van de absoluut eerste grondstelling als voldoende grond, nog helemaal niet zeker is – uit de eerste grondstelling $A = A$ moeten afgeleid worden.

3. Maar zo stelt Fichte, een dergelijke deductie is onmogelijk; “Ein solcher Beweis aber ist unmöglich”.²¹⁶ Want, indien het tegendeel van A , met name $-A$ geponeerd zou zijn, dan volgt daaruit dat $-A$ ergens in A moet vervat zijn. Het moet in A zijn. Maar indien $-A$ in A is, dan is de in de eerste grondstelling gevonden samenhang X : ‘indien A is, dan is A ’, ook hier van toepassing. Bijgevolg: *indien* het tegendeel van A geponeerd is, *dan* is $-A$ geponeerd. Dit heeft echter tot gevolg dat onze stelling ‘ $-A$ nicht = A ’ geen afgeleide stelling van onze eerste grondstelling is, maar gewoonweg deze stelling zelf; “und es wäre gar kein vom Satze $A = A$ abgeleiteter, und durch ihn bewiesener Satz, sondern es wäre dieser Satz selbst”.²¹⁷

4. Wanneer deze stelling niet uit de eerste af te leiden is, is het de vraag op welke wijze $-A$ bijgevolg is. Indien ze niet uit de eerste af te leiden is, dan moet $-A$ onvoorwaardelijk en zonder meer aan A tegenovergesteld zijn. Bijgevolg moet $-A$ zonder meer geponeerd zijn. “Es [$-A$] wird demnach ohne alle Bedingung und schlechthin entgegengesetzt. $-A$ ist *als* solches, gesetzt, schlechthin, *weil* es gesetzt ist”.²¹⁸ Hier poneert Fichte $-A$ absoluut onafhankelijk van A , waardoor hij het begrip negatie extern van de eerste grondstelling poneert. In die zin is $-A$ oorspronkelijk.

Let wel, nu het *Entgegensetzen* absoluut en zonder meer geponeerd wordt, krijgen we in de tekst onze eerste typische fichtiaanse ommezwaai in de richting van het absolute Ich als een voldoende grond. Hoger gaven we aan dat Fichte poogt om de twee functies van het kantiaans grensbegrip, haar toepassing en haar oorsprong, samen te denken. In de *Grundlage* oscilleert Fichte tussen beide functies, en na het poneren van het *Entgegensetzen*, kunnen we zo’n eerste ommezwaai herkennen. Waaruit bestaat deze? Nu de wetenschapsleer $-A$ onvoorwaardelijk

²¹³ Zie hiervoor paragraaf 46.

²¹⁴ GAI/2: 264 – 267. FWI, pag. 101 – 105.

²¹⁵ GAI/2: 264. FWI, pag. 101.

²¹⁶ GAI/2: 264. FWI, pag. 102.

²¹⁷ GAI/2: 264 – 265. FWI, pag. 102.

²¹⁸ GAI/2: 265. FWI, pag. 102.

poneert, gaat Fichte zoeken om -A terug het Ich binnen te leiden, met andere woorden om het ergens op toe te passen. Dat -A toegepast, of ergens op betrokken moet worden, volgt uit het onvoorwaardelijke karakter van het absolute Ich. Buiten het Ich kan niets zijn. Dit was immers de inhoud van de eerste grondstelling. Met andere woorden, de onvoorwaardelijke ponering van het -A is in strijd met de oorspronkelijkheid van het absolute Ich als voldoende grond.

Hoe lost Fichte deze tegenspraak op? Indien de stelling ‘-A nicht = A’ geldt, en indien de eerste grondstelling geldt (dat was immers Fichtes uitgangsvooropstelling), dan moet de instantie die de mogelijkheid bezit om louter en zonder meer tegenover-te-stellen het absolute Ich zijn. Daar er niets buiten de oorspronkelijkheid van het Ich is, is het het Ich dat de mogelijkheid bezit om onvoorwaardelijk – dus: absoluut – te opponeren. Zoals het Ich absoluut zichzelf poneert, moet het ook absoluut zijn tegendeel poneren. Indien het absolute Ich voldoende grond wil zijn voor alles wat is, dan moeten poneren en opponeren één en hetzelfde zijn. Let wel, Fichte spreekt over deze constructie opnieuw in zéér voorwaardelijke termen. De eenheid van het poneren en opponeren die we in het absolute Ich zullen moeten terug vinden, wordt hier louter vooropgesteld en de wetenschapsleer zal ze in haar verdere ontwikkeling moeten aantonen. Ze is geenszins bewezen. Met de deductie van de tweede grondstelling wordt dat wat vooropgesteld wordt complexer. Op dit moment behelst de vooropstelling dat het poneren én het opponeren binnen het Ich in één beweging gebeurt. “Ferner wird vorausgesetzt, daß das in *beiden* Handlungen handelnde, und über beide urtheilende Ich das gleiche sey. Könnte dieses [/] selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt seyn, so würde - A seyn = A. Mithin ist auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegensetzen nur durch die Identität des Ich möglich”.²¹⁹

5. In stap vijf maakt Fichte een voorlopige conclusie: “Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt”.²²⁰ We merken op dat Fichte zich ook hier onvoorwaardelijk uitdrukt.

6. Stap zes geeft opnieuw een fichtiaanse ommezwaai, maar ditmaal in de richting van het begrip noodzakelijke voorwaarde. Indien het poneren en opponeren, of het A en -A op hetzelfde moment als één en hetzelfde geponeerd worden, dan gaat het verschil tussen beide verloren. In die zin moet Fichte hier opnieuw een zekere differentie tussen A en -A binnen brengen.

Hoe creëert Fichte deze differentie tussen het A en -A? De argumentatie gaat als volgt: Indien -A geponeerd is, dan kan dit toch enkel onder de voorwaarde dat A geponeerd is! Indien er geen A zou zijn, hoe zou er dan überhaupt sprake kunnen zijn van -A? Bijgevolg is -A wel voorwaardelijk! Anders gezegd, het opponeren is pas een opponeren onder de voorwaarde dat er een poneren is – opponeren is dus voorwaardelijk; maar zoals in stap 4 en 5 betoogd werd is ook het opponeren onmiddellijk absoluut en dus niet voorwaardelijk. Stoot Fichte hier op een contradictie? Om de zaak te redden, moet de tweede grondstelling bijgevolg op een bepaalde wijze voorwaardelijk en op een bepaalde wijze onvoorwaardelijk zijn, en net hier creëert hij een zekere relativiteit tussen A en -A. Dit leidt er dan toe dat het absolute Ich slechts voldoende grond kan zijn voor een deel van de tweede grondstelling, waardoor ze uiteraard geen voldoende grond kan zijn voor -A als geheel. Bijgevolg is de eerste grondstelling voldoende grond voor de inhoud van de tweede, en is ze helemaal geen voorwaarde voor de vorm ervan. “Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens in einer andern Rücksicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer

²¹⁹ GAI/2: 265. FWI, pag. 103.

²²⁰ GAI/2: 266. FWI, pag. 103.

andern Handlung ab; die Handlung ist demnach der *Materie* nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Daß eben *so*, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer *Form* [nach], (in Absicht des *Wie*) unbedingt”.²²¹ Hoe inhoud en vorm hier bijgevolg samen moeten gedacht worden is tot op dit moment binnen de *Grundlage* onduidelijk. In de vorige paragraaf hebben we reeds op de hiermee verbonden moeilijkheden gewezen.

(Opnieuw moeten we erop wijzen hoe de *Satz des Grundes* hier ongemerkt al op de achtergrond werkzaam is. De tweede grondstelling is voor een deel door de eerste bepaald en is voor een deel onbepaald.)

We willen hier echter nog een andere vraag beantwoorden. Waarom is de tweede grondstelling nu net wat haar inhoud betreft voorwaardelijk en wat haar vorm betreft onvoorwaardelijk? Waarom is het niet omgekeerd? Wat verderop in de deductie (in stap 9) zal Fichte vanuit het -A het Nicht-Ich afleiden. De baring van het Nicht-Ich bereidt Fichte hier voor, en om het Nicht-Ich levensvatbaar te houden is hij genoodzaakt om de hierboven geschetste constructie op te zetten. We verklaren dit nader. De reden waarom het Nicht-Ich gesteld zou moeten zijn, is op dit niveau van de wetenschapsleer helemaal niet duidelijk, het Ich is immers absoluut één. Daar we op dit moment slechts de grondstelling van de absolute identiteit in ons bezit hebben, valt er binnen het absolute Ich niets over het Nicht-Ich te zeggen. Vanuit de eerste grondstelling wijst niets erop waarom het Ich een Nicht-Ich zou moeten poneren. Waarom zou het Ich aan zichzelf niet genoeg hebben? De eerste grondstelling zegt louter dat het Ich absoluut aan zichzelf gelijk is. Hieruit volgt dat de *vorm* van de tweede grondstelling, met name het onderscheid tussen het Ich en het Nicht-Ich vanuit het absolute Ich helemaal niet af te leiden is. Hierdoor is de vorm van het opponeren onvoorwaardelijk. (Zie hiervoor stap 3 en 4)

Onder de voorwaarde – met name de vorm van het opponeren – dat er *iets* gesteld is, is het echter wel duidelijk dat dit *iets* het Nicht-Ich moet zijn. Het enige wat we van dit *iets* weten is immers dat het van het Ich verschilt, dus: dit *iets* is dan ook noodzakelijk Nicht-Ich. De inhoud van de tweede grondstelling, met name datgene wat geopponeerd wordt, het Nicht-Ich, wordt door de inhoud van het absolute Ich bepaald. Met andere woorden, de inhoud van de tweede grondstelling is voorwaardelijk bepaald door de eerste (stap 6).

7. In stap 7 schetst Fichte een volgende doelstelling en maakt hij een stand van zaken op. Tot op heden, aldus Fichte, hebben we de handeling van het opponeren besproken, in wat volgt wil hij het product van die handeling benoemen, en in het -A hebben we zowel de vorm als de inhoud onderscheiden. De vorm is onvoorwaardelijk, de inhoud voorwaardelijk.

8. Fichte probeert -A in te vullen. Het is niet wat A is. Het wezen van -A bestaat erin te zijn wat A niet is. Over -A kunnen we twee dingen zeggen. (i) We weten *dat* het van A het tegendeel is. (ii) *Wat* het is, kunnen we alleen weten onder de voorwaarde dat we A kennen.

9. Oorspronkelijk is op grond van de eerste grondstelling louter het Ich geponeerd. Indien er – op basis van de onvoorwaardelijke vorm van het opponeren – aan het Ich iets tegenovergesteld wordt, dan moet dit alles zijn wat het Ich niet is, bijgevolg is dat wat het Ich oponeert het Nicht-Ich. Hier verschijnt voor de eerste keer in de tekst de term *Nicht-Ich*.

10. Conclusie: indien wij aanvaarden dat onze uitgangstelling ‘-A niet = A’ met absolute zekerheid in het empirisch bewustzijn voorkomt, zo moet daaruit volgen dat een Nicht-Ich

²²¹ GAI/2: 266. FWI, pag. 103.

tegenover het Ich geponeerd is; “so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. [...] Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden”.²²²

11. Fichte waarschuwt ons voor een mogelijke misvatting. Hij merkt op dat het Nicht-Ich op dit niveau van de wetenschapsleer helemaal géén discursief begrip is dat we door abstractie vanuit het concrete kunnen bereiken. In de opponering van dat wat voorstelt (het Ich) en het voorgestelde (het Nicht-Ich) moet ergens een X liggen die uitmaakt dat het Ich zichzelf ontdekt als datgene wat voorstelt (dat wat actief is) en niet als een voorgestelde (dat wat passief is). Fichtes punt is dat deze X nu net niet in de verhouding ‘voorstellen – voorgestelde’ gekend kan zijn.²²³ Op het moment dat de activiteit van het voorstellen voorwerp wordt van een voorstelling, wordt het passief, waardoor het zijn karakter van actief voorstellen verliest. Daarom merkt Fichte op: “aber daß alles, worin dieses X. liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sey, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr giebt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand”.²²⁴ Met andere woorden, *de spanning* tussen het Ich en het Nicht-Ich, het actieve voorstellende en het passieve voorgestelde, is de voorwaarde om überhaupt over het Ich en het Nicht-Ich te kunnen spreken. Deze X moet onze twee aan elkaar tegengestelde polen samenhouden. Hierboven hebben we uitvoerig bij deze twee polen stilgestaan. Het betreft hier de spanning tussen de eerste en de tweede grondstelling, of hetzelfde probleem anders beschouwd: de spanning tussen de vorm en de inhoud binnen de tweede grondstelling, of de spanning tussen de twee begrippen oorsprong en grens. Deze spanning zal in de derde grondstelling volop het thema worden. Op dit moment ziet de dogmaticus in deze spanning allicht het grijsgrauwen van God. Fichte zal echter van achter de einder geen cartesiaanse God laten oprijzen; dat wat oprijzen zal, zal breken met elk metafysisch gezwets: het kantiaanse grensbegrip.

§ 25. Status Questionis

Vooraleer de derde grondstelling te behandelen willen we de huidige status nascendi van de wetenschapsleer nog even opmaken. Welke conclusies leidt Fichte af uit de eerste twee grondstellingen? In elk van de twee grondstellingen herkent Fichte een logische stelling en een categorie.²²⁵

²²² GAI/2: 266 – 267. FWI, pag. 104.

²²³ Net om deze reden wees Fichte Reinholds *Satz der Vorstellung* af.

²²⁴ GAI/2: 267. FWI, pag. 104 – 105.

²²⁵ Het kan in dit verband nuttig zijn even stil te staan bij het verschil tussen de deductie van de categorieën bij Kant en bij Fichte. Een eerste belangrijke opmerking hiervoor is te vinden in de *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, waar Fichte het volgende schrijft: “Zufolge dieser Bemerkung kann nun selbst der kritische Idealismus auf zweierlei Art zu Werke gehen. Entweder er leitet jenes System der nothwendigen HandlungsWeisen, und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objectiven Vorstellungen wirklich von den GrundGesetzen der Intelligenz ab, und läßt so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unsrer Vorstellungen allmählich entstehen: oder er faßt diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objecte angewendet werden, also auf ihrer tiefsten Stufe (man nennt sie auf dieser Stufe Kategorien) irgend woher auf, und behauptet nun; durch diese würden die Objecte bestimmt und geordnet.” (GAI/4: 201). Er bestaat geen twijfel dat hij hier zijn eigen methode contrasteert met die van Kant, die bekendstaat als de metafysische deductie. Het probleem met de Kantiaanse methode, aldus Fichte in een brief aan Reinhold, is dat ze “eine Gesetzgebung der Logik für die Philosophie voraussetzt, die Ich nicht anerkenne” (GAI/2: 78). Fichte doelt hiermee op de afleiding van de categorieën uit die logische oordeelsvormen waarvan Fichte eerder in zijn *Grundlage* stelde dat hij ze pas uit de grondstelling zelf kon afleiden (GAI/2: 255-256). Philonenko benadrukt hoe deze *genetische* methode toelaat de waarheid te ontdekken in het hart van de illusie, en stelt de Kantiaanse

De gevonden absoluut eerste grondstelling luidde als volgt: “*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn*”.²²⁶ Om de logische stelling te vinden waaraan deze grondstelling beantwoordt, moeten we conform het wezen van de logica abstractie maken van haar inhoud. Na abstractie van haar inhoud, blijft de zuivere vorm van deze grondstelling over, wat ons de grondstelling van de logica geeft, de *Satz der Identität*, de stelling ‘A = A’. De categorie waaraan ze beantwoordt, is deze van de realiteit. Wanneer we abstractie maken van elk bepaald handelen en ons richten op de vorm van het handelen van de menselijke geest als dusdanig, dan is dit de “*Kategorie der Realität*”.²²⁷ Alles waarop de stelling ‘A = A’ toepasbaar is, moet reëel zijn. Dat wat geponoerd is, heeft, aldus Fichte, realiteit.²²⁸ Besluitend kunnen we stellen dat de absoluut eerste grondstelling de systematische eenheid uitdrukt, voor zowel de epistemologie, als de ontologie. Het lijkt erop alsof Fichte de cartesiaanse triade wil herstellen.

De tweede grondstelling luidde als volgt: onder de voorwaarde dat de stelling ‘-A niet = A’ in ons empirisch bewustzijn voorkomt, “*so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich*”.²²⁹ Wanneer we hier abstractie maken van haar inhoud, dan houden we de logische “*Satz des Gegenseitens*”²³⁰ over. Wanneer we hier het handelen van de menselijke geest in het algemeen beschouwen, dan hebben we de “*Kategorie der Negation*”.²³¹ Ook de tweede grondstelling heeft net als de eerste een epistemologische en ontologische relevantie. (Let wel, het gegeven dat de eerste en de tweede grondstelling zowel een epistemologische, alsook een ontologische relevantie hebben, betekent niet dat we de begrippen epistemologie en ontologie scherp van elkaar kunnen onderscheiden. Op dit moment is het begrip grens nog helemaal niet geponoerd, waardoor op dit moment de distinctie tussen beide niet kan gemaakt worden.)

Welke is op dit moment de te bewijzen grondstelling? De deductie van de eerste grondstelling gaf aan dat de te bewijzen vooropstelling het absolute Ich was dat zichzelf als voldoende

werkwijze, die aanvat met “de cartografie van het eiland van de waarheid”, hiertegenover (Philonenko, A., 1983, pag 25 en 29).

Door deze werkwijze sluipt er echter een dubbelzinnigheid in de betekenis van realiteit, waardoor haar correspondentie met de gelijknamige categorie in Kants categorieëntafel problematisch wordt. Fichte stelt realiteit immers gelijk met werkelijkheid en bestaan. Bij Kant heeft realiteit echter louter betrekking op het voorhanden zijn, terwijl van bestaan en werkelijkheid slechts sprake is in de categorieën van de modaliteit. (zie hiervoor Kant I., KrV A 80/B 106). Class en Soller wijzen erop dat realiteit en negatie afzonderlijke categorieën zijn, terwijl zijn en niet-zijn een en dezelfde categorie uitmaken (Class W. & Soller, A.K., 2004, pag. 93). Dit wijst erop dat Fichtes categorie reeds op voorhand de kwestie van bestaan in termen van limitatie invult, en haar zodoende aan de modaliteit onttrekt. Deze keuze vertaalt zich in zijn filosofie door de spanning tussen de realiteit van het Ich enerzijds en deze van het in het Ich geponoerde, die duidelijk in de volgende passage merkbaar is: “Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas*; (es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es ist schlechthin, *was es ist*, und dies läßt sich nicht weiter erklären. Jezt vermittelst dieses Begriffs ist im Bewußtsein *alle* Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt, (welchem es aber nur in sofern es vorgestellt wird, nicht in sofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird) ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts*; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine *negative Größe*.”(GAI/2: 271) (zie hiervoor ook Acosta E., doctoraatsverhandeling 2008).

²²⁶ GAI/2: 261. FWI, pag. 98.

²²⁷ GAI/2: 261. FWI, pag. 99.

²²⁸ GAI/2: 261. FWI, pag. 99. Fichte gebruikt hier de term realiteit, maar we willen erop wijzen dat we deze term moeten begrijpen als een realiteit überhaupt. De wijze waarop deze realiteit moet ingevuld worden is hiermee niet bepaald.

²²⁹ GAI/2: 266. FWI, pag. 104.

²³⁰ GAI/2: 267. FWI, pag. 105.

²³¹ GAI/2: 267. FWI, pag. 105.

grond poneert. We moeten hier echter opmerken dat met de deductie van de tweede grondstelling de te bewijzen vooropstelling verschuift.²³² We kunnen dit op twee manieren formuleren. Op dit moment is de te bewijzen vooropstelling hoe het absolute Ich als voldoende grond ertoe komt om zichzelf absoluut te poneren én te opponeren. Of anders geformuleerd, hoe gaat binnen de tweede grondstelling de bepaalde inhoud en de onbepaalde vorm ervan samen? Het vervolg van de wetenschapsleer zal dit moeten verduidelijken.

We willen hier wijzen op een belangrijk verband met Kant. Op basis van de eerste twee grondstellingen van de wetenschapsleer komt Fichte tot de twee grondstellingen van de logica: de identiteits- en non-contradictieregel. In *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, argumenteerde Kant dat deze twee grondstellingen van de logica onvoldoende zijn om inzicht te verschaffen in het metafysisch principe dat de correspondentie tussen *zijn* en *denken* moet verzekeren.²³³ De vraag is hoe Fichte, die op dit moment in zijn wetenschapsleer, naast de twee grondstellingen van de logica, ook al de twee grondcategorieën realiteit en negatie in zijn handen heeft, verder gaat. Is hij reeds voldoende gewapend om de vraag met betrekking tot de synthetische oordelen a priori op te lossen?

De deductie van de derde grondstelling zal aantonen dat de eerste en de tweede grondstelling, ondanks hun epistemologische en ontologische relevantie, als dusdanig een maat voor *niets* zijn. De wederzijdse betrekking van beide zal – gelijklopend met wat Kant argumenteerde – tot niets leiden. Op grond van de tot nu toe geponeerde logische grondstellingen en grondcategorieën, zal de wetenschapsleer, nog vooraleer ze goed op gang gekomen is, verschrompelen. Hiermee zal Fichte de kantiaanse these, dat waarheid niet met het correspondentiewaarheidsbegrip samenvalt, bevestigen. Wat de derde grondstelling zal aantonen is dat de eerste en de tweede grondstelling, en dit met betrekking tot hun epistemologische alsook ontologische pretenties, slechts stand kunnen houden wanneer ze verbonden worden met het kantiaanse grensbegrip. Uiteindelijk zal dit betekenen dat het verband tussen *zijn* en *denken* slechts mogelijk is onder de voorwaarde dat ze *beide* begrensd of eindig zijn. Het metafysisch grondprincipe voor de werkelijkheid, de stam van de werkelijkheid, zowel ontologisch als epistemologisch begrepen, zal het concept *grens* zijn. Zonder is er niets.

En natuurlijk horen we hiermee onmiddellijk het verwijt van de politiek correcte differentiedenkers dat we met het verband dat we tussen het *zijn* en *denken* willen realiseren, een morele grens overschrijden waardoor elk zicht op het particuliere of de *andere* verloren zou gaan;²³⁴ dat we op deze manier het zijn met het denken willen identificeren en dus ook op

²³² Zie hiervoor stap 4 uit de vorige paragraaf.

²³³ Zie hiervoor paragraaf 4.

²³⁴ Bij deze kritiek kunnen we in het bijzonder verwijzen naar het denken van Emmanuel Levinas. Deze verwijt het Duits Idealisme (in zijn terminologie) een *totaliserende* filosofie te zijn, die elke ruimte voor oneindigheid en differentie onmogelijk maakt. (Een totaliserende filosofie kunnen we begrijpen als een filosofie die zijn grondslag opvat als een voldoende grond.) In een tekst die bedoeld was als encyclopedieartikel bekritiseert Levinas Hegel voor zijn ondubbelzinnige keuze voor totaliteit en geslotenheid. Een dergelijk hegeliaans beeld zullen wij ook afwijzen (zie hiervoor paragraaf 48). Levinas meent echter dat een dialectiek die uit een oneindig streven bestaat evenzeer op een slechte vorm van oneindigheid berust. (zie hiervoor Smith M.B., 2005, pag. 26.) Deze slechte vorm van oneindigheid koppelt hij aan een perspectief dat de oneindigheid louter als negatie van de eindigheid construeert, en zo dus eigenlijk steeds een mogelijke totalisering vooropstelt. (zie hiervoor Levinas, E. *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*, 1965, pag. 31. (La transcendance n'est pas la négativité)) Hoewel wij zullen toegeven dat een dergelijke tendens bij Fichte te vinden is, zullen wij haar niet volgen (in paragraaf 42 en 43). Ze is voornamelijk te wijten aan Fichtes onbeslistheid ten aanzien van de dialectiek, en zal onderscheiden worden van de kritische of topische inzichten die uit de drievoudigheid van de grondstelling volgen (zie hoofdstuk VI van dit deel). Met onze voortdurende uitdaging van de wet van niet-contradictie en de louter formele logica komen wij bovendien tegemoet aan een Levinasiaanse eis die uitstekend verwoord werd door

onze beurt opnieuw een correspondentiedenker worden. Het is echter ironisch dat ze in hun pluralistisch gehuil datgene wat ze willen verdedigen, het verschil, de differentie, net door hun hardnekkig afwijzen van elke eenheid, ja zelfs de relatieve eenheid waarvoor wij hier uitgebreid zullen pleiten, tussen zijn en denken over boord gooien. Indien het andere absoluut van ons zou verschillen, indien we niets gemeenschappelijk zouden hebben, dan zouden we er ook niets voor kunnen doen, want in dit geval zou het zich bevinden in een andere metafysische orde – wat uiteraard absurd is.

Door hun ideologische angst voor het begrip eenheid, of anders gezegd: door hun angst dat ze voor hun hoog gekoesterde authenticiteit voor zichzelf geen voldoende grond zouden kunnen zijn (wee diegene die hen zou beroeren), zien deze zogenaamde differentiedenkers het transcendentaal eenheidsprincipe echter niet. Het unificerende principe van de werkelijkheid is nu net het concept *grens*, of in hedendaags populair taalgebruik het concept differentie. De werkelijkheid is different, different als dusdanig, en daarbuiten is er niets. Het punt is dat het grensbegrip in de transcendentiaal filosofie een metafysisch fundament krijgt. Dit leidt ertoe dat elke morele oproep om het differente te laten zijn, in de metafysica haar bondgenoot vindt. Wie het differente niet respecteert, wordt niet alleen moreel gesanctioneerd, maar vroeg of laat zal hij ook met zijn kop tegen een muur lopen; evenzeer zal hij ontologisch alsook epistemologisch gesanctioneerd worden. Kortom, zonder ons uit te spreken over de wijze waarop, *is* het differente. Hierdoor komen handelen (zowel in morele als in epistemologische zin) én zijn in de transcendentaal metafysica samen, ze komen samen zonder restloos in mekaar op te gaan. (We herinneren hier Fichtes *Thathandlung*.) Beide hebben hetzelfde fundament: het begrip grens, en net daardoor is het morele handelen niet krachteloos. We hebben invloed, maar dan ook maar een relatieve invloed op dat wat van ons verschilt.

§ 26. De A-redenering in de deductie van de derde grondstelling

Met de deductie van de derde grondstelling stelt Fichte dat we het terrein benaderen waarin de wetenschapsléer zich laat bewijzen. “Der dritte ist fast durchgängig eines Beweises fähig”.²³⁵ In *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* konden we leren dat haar vorm bepaald en haar inhoud onbepaald was. Wat is de derde grondstelling? Om haar te formuleren maakt Fichte twee elkaar opeenvolgende redeneringen. In wat volgt noemen we ze de A- en de B-redenering van de derde grondstelling.

De A-redenering zal de vorm behandelen. Deze zal bepaald worden door de wederzijdse betrekking van de vorige twee grondstellingen. De B-redenering zal de inhoud van de derde grondstelling geven, maar deze inhoud zal niet door de twee vorige grondstellingen bepaald worden. Haar inhoud zal onvoorwaardelijk zijn én ze zal slechts door middel van Fichtes machtspreuk van de rede, “einen Machtspruch der Vernunft”²³⁶ kunnen geformuleerd worden. “Die leztere geschieht unbedingt, und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft”.²³⁷ Hiermee geeft Fichte een voor de filosofie toch wel vreemd woord aan: *een machtspreuk van de rede*. In de deductie van de derde grondstelling zal duidelijk worden welke spreuk Fichte uitspreekt. Het zal er eentje zijn dat hij van zijn leermeester-tovenaar Kant heeft geleerd.

Derrida (“dans cette expérience de l'autre, la logique de la non-contradiction, tout ce que Levinas désignera sous le nom de “logique formelle”, se trouve contesté en sa racine.” Zie hiervoor Derrida J., 1967, pag. 135). Op die manier menen wij het begrip differentie een fundamentele plaats te kunnen geven binnen een transcendentaal, fictiaans geïnspireerd kader.

²³⁵ GAI/2: 268. FWI, pag. 105.

²³⁶ GAI/2: 268. FWI, pag. 106.

²³⁷ GAI/2: 268. FWI, pag. 106.

We volgen opnieuw getrouw de tekst. We vangen aan met de eerste redenering, die staat voor de wederzijdse betrekking van de eerste en de tweede grondstelling: Uit deze betrekking wil Fichte de derde grondstelling afleiden.²³⁸ De argumentatiestructuur loopt als volgt:

Argument 1: Enerzijds negeert²³⁹ het geponeerd zijn van het Nicht-Ich in het Ich het Ich, daar er door het gezet zijn van het Nicht-Ich helemaal geen Ich kan zijn. Het Nicht-Ich is immers *nicht* Ich.

We willen erop wijzen dat ondanks de ogenschijnlijke tegenspraak, dit argument opgaat. Het gaat op, daar op dit niveau van de wetenschapsleer het Nicht-Ich een *absoluut* begrip, en dus voldoende grond is. Tot nu toe hadden we het begrip Ich en Nicht-Ich in relatie met elkaar gebruikt, waardoor men misschien wegens onachtzaamheid beide begrippen, of toch tenminste het Nicht-Ich als begrensd beschouwde. Dit is echter niet zo. We moeten echter voor ogen houden dat het begrip *grens* op dit moment nog niet gededuceerd is. Dus, indien er een Nicht-Ich is, is het vanzelfsprekend absoluut waardoor het Ich negeert; conclusie: er is geen Ich.

Argument 2: Anderzijds kan het Nicht-Ich alleen in het Ich gezet zijn – en aldus überhaupt iets negeren – in zoverre in het Ich een Ich gezet is; namelijk in zoverre er iets te negeren valt. Hieruit volgt dat het negeren van het Nicht-Ich als noodzakelijke voorwaarde heeft dat er iets te negeren valt: met name het Ich. In die zin kan het Nicht-Ich geen voldoende grond zijn voor zichzelf. In dit argument keert het gegeven terug dat de inhoud van de tweede grondstelling voorwaardelijk was. Het Nicht-Ich kan slechts met betrekking tot het Ich Nicht-Ich zijn.

Conclusie 1: Beide argumenten spreken elkaar tegen, het Nicht-Ich veronderstelt en negeert het Ich. (We willen erop wijzen hoe de voorheen aangeduide spanning tussen de eerste en de tweede grondstelling, of tussen de vorm en de inhoud binnen de tweede grondstelling, of tussen onze beide metafysische grondbegrippen, hier onverkort terugkeert.)

Argument 3: Beide elkaar tegensprekende argumenten 1 en 2 hebben dezelfde grond, namelijk de tweede grondstelling. Daar conform de geëiste systematiek voor de wetenschapsleer een geldige grond echter geen twee elkaar tegensprekende argumenten mag voortbrengen, moet de tweede grondstelling noodzakelijk ongeldig zijn. “Also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt, und hebt sich selbst auf”.²⁴⁰ We kunnen hier opmerken dat de opheffing van de tweede grondstelling in wezen evident is, ze heft zichzelf op ten gevolge van de spanning tussen haar onvoorwaardelijke en voorwaardelijke deel. Doordat het Nicht-Ich enerzijds een voldoende grond, en anderzijds geen voldoende grond is, ze heeft immers een noodzakelijke voorwaarde, heft ze zichzelf op.

Argument 4: Argument 3 is echter slechts geldig voor zover argument 1 en 2 geldig zijn, waaruit volgt dat argument 1 en 2 slechts geldig kunnen zijn, in zoverre de tweede grondstelling geldig is. Hieruit volgt dat de geldigheid van de tweede grondstelling noodzakelijke voorwaarde is voor de geldigheid van argument 1 en 2.

²³⁸ GAI/2: 268 – 272. FWI, pag. 106 – 110.

²³⁹ We vertalen de door Fichte gehanteerde term *verneinen* als negeren. We voelen ons wat ongelukkig met die vertaling daar in het Nederlands negeren niet noodzakelijk impliceert dat iets vernietigd wordt. Toch heeft *verneinen* wel degelijk deze connotatie. Wanneer het Nicht-Ich het Ich *verneint*, impliceert dit dat het Ich niet bestaat. In deze conceptie gebruiken wij hier ook de term negeren. Strikt genomen is vernietigen geen Nederlands.

²⁴⁰ GAI/2: 268. FWI, pag. 106.

Conclusie 2: “Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf”.²⁴¹

Argument 5: Argument 3 en 4 spreken elkaar tegen, argument 3 negeert en argument 4 veronderstelt de geldigheid van de tweede grondstelling. Daar de tweede grondstelling echter in de eerste gegrond is, volgt dat de eerste grondstelling ook op haar beurt haar geldigheid moet verliezen.

Conclusie 3: "Wenn es sich mit dem zweiten Grundsatz so verhält, so verhält es sich auch mit dem ersten nicht anders".²⁴²

Conclusie 4: Is het Ich geponeerd (eerste grondstelling), dan is alles geponeerd wat in het Ich geponeerd is. Nu blijkt dat de tweede grondstelling zowel in de eerste als niet in de eerste geponeerd is.

Hieruit kunnen we concluderen dat het Ich niet gelijk is aan het Ich, maar dat het Ich gelijk is aan het Nicht-Ich en omgekeerd. “Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich”.²⁴³

Hiermee komen we, wat de wetenschapsleer in het algemeen betreft, bij een zeer opmerkelijke conclusie. Wanneer we de tweede grondstelling op de eerste betrekken, dan valt niet alleen de tweede uiteen, maar komt ook de absoluut eerste, die voor de absolute identiteit stond, met zichzelf in tegenspraak. Uiteindelijk is het Ich gelijk aan het Nicht-Ich. Hierdoor stoten we op een absolute absurditeit.

§ 27. De ineensstorting van de wetenschapsleer – of het einde van het correspondentie-waarheidsbegrip

Wat is hier aan de hand? In wezen is Fichtes redenering eenvoudig. We hebben ze tevens al een paar keer gebracht. Wanneer er naast het absolute Ich, ook een Nicht-Ich gezet is dat wat haar vorm betreft absoluut is, dan is het de vraag hoe die beide momenten van absoluutheid moeten samen gedacht worden. Dit is niet evident. Conform de eerste grondstelling, kan het absolute slechts aan zichzelf gelijk zijn. Met andere woorden, wanneer er iets absoluut is, kan dit er slechts één zijn: ofwel het Ich ofwel het Nicht-Ich. Slechts één iets kan voldoende grond zijn.

Het absolute Ich is immers slechts aan zichzelf gelijk. Dit was de vorm en de inhoud van de eerste grondstelling. Indien we daarentegen stellen dat het Nicht-Ich ook een moment van absoluutheid bezit, namelijk haar vorm, dan is het maar de vraag wat dit dan ook betekent voor het absolute Ich. Want, indien het absolute Nicht-Ich het absolute Ich negeert, dan wordt het zinloos om te spreken van een absoluut Nicht-Ich. Er is dan immers geen Ich, waardoor op dit moment het absolute Nicht-Ich geen ‘*Nicht*’-Ich meer kan genoemd worden. In dit geval is er immers geen Ich waarmee het in oppositie kan staan. Uiteindelijk betekent dit dat het absolute Nicht-Ich louter aan zichzelf gelijk wordt, exhaustief voor zichzelf voldoende grond wordt en bijgevolg in wezen zelf een absoluut Ich wordt, wat dan ook samenvalt met de inhoud en de vorm van de eerste grondstelling. Of, zoals de conclusie van de A-redenering ook aantoonde: het Ich en het Nicht-Ich moeten in het absolute samenvallen (Ich = Nicht-Ich).

Maar de conclusie uit de eerste redenering gaat nog verder. Op het moment waarop Fichte ook maar poogt om iets uit de eerste grondstelling af te leiden, stort de wetenschapsleer

²⁴¹ GAI/2: 269. FWI, pag. 106.

²⁴² GAI/2: 269. FWI, pag. 107.

²⁴³ GAI/2: 269. FWI, pag. 107.

compleet ineen. Ze is nog maar net van start gegaan, vanuit de eerste grondstelling werd de inhoud van de tweede afgeleid, en bij de eerste betrekking van beide stellingen stoten we op een absolute absurditeit; het Ich zou gelijk zijn aan het Nicht-Ich, waardoor niet alleen de *Satz des Widerspruchs*, maar daarenboven ook de als robuust gewaande monolitische *Satz der Identität*, elke legitimiteit verliezen. Het absolute lijkt wel een zeepbel te zijn dat bij de minste beroering uiteenspat. Elke poging om uit het absolute ook maar iets af te leiden, is bijgevolg tot mislukken gedoemd. De inhoud van de eerste grondstelling Ich = Ich kan dan ook slechts zichzelf herhalen, waardoor ze niets meer bevat dan de lege tautologie: het Ich = Ich = Ich = Ich = et cetera. Meer valt er dan ook niet over te zeggen. Uit het absolute valt er niets af te leiden; bij de minste poging vervalt het in het absurde, het kan alleen op zichzelf staan.

Tot welke beslissende conclusie leidt de ineenstorting van de wetenschapsleer? De eerste redenering van de derde grondstelling kunnen we interpreteren als een robuuste kritiek op elke vorm van dogmatisch denken. De conclusie is dat elke poging om vanuit een absoluut monolithisch eenheidsbegrip, of het begrip voldoende grond, ook maar iets af te leiden, principieel gedoemd is om te mislukken. Met deze redenering breekt Fichte op zijn beurt in de cartesiaanse triade open. De wijze waarop de dogmatici de eenheid van zijn en denken proberen te denken, met name door middel van een absolute monolitische correspondentie of een voldoende grond, is hiermee fundamenteel ontkracht. Na Fichte is Descartes en het correspondentiewaarheidsbegrip niet meer te redden. Er is noch een God, noch een begrip te denken dat een voldoende grond kan zijn voor denken én zijn. Met de formule ($X = Z \& D$) is niets aan te vangen.

Met deze eerste redenering zien we dan ook Kants argumentatie uit zijn *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* terugkeren, en dit met de hele eraan verbonden problematiek met betrekking tot het begrip *eerste oorzaak*. Daarenboven bevinden we ons in het hart van Kants transcendentale dialectiek uit de *Kritik der reinen Vernunft*. In de dialectiek toont Kant aan dat we in ons denken met betrekking tot de drie transcendentale ideeën (de ziel, de wereld en God) steeds met onszelf in tegenspraak komen. Wanneer het denken grenzeloos opereert, raakt het verzeild in allerlei absurditeiten. Zo levert Kant in de paralogismen van de zuivere rede het bewijs voor zowel het bestaan als het niet-bestaan van de ziel.²⁴⁴ De antinomie van de zuivere rede geeft een bewijs voor de eeuwigheid en de eindigheid van het bestaan van de wereld.²⁴⁵ In het laatste hoofdstuk toont hij de mogelijkheid alsook de onmogelijkheid aan van het bestaan van God op basis van speculatieve gronden.²⁴⁶ In de wederzijdse betrekking van de eerste en de tweede grondstelling, toont Fichte de abstracte inhoud van deze kantiaanse dialectische contradicties. De minste poging om het absolute als een voldoende grond in te vullen, leidt ertoe dat het absolute met zichzelf in tegenspraak komt. Met andere woorden, in het absolute als dusdanig valt er met betrekking tot het zijn en het denken niets te zeggen. Wanneer we *oorspronkelijkheid* begrijpen als voldoende grond, dan leidt dit tot niets.²⁴⁷ Fichte toont de gemeenschappelijke problematiek van de drie transcendentale ideeën en op deze manier wijst hij op een achterliggende eenheid – een eenheid die Kant zoals hij zelf zegt *gewaar* werd, doch blijkbaar niet in staat was te kunnen benoemen. “Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transzendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe”.²⁴⁸ Ook op andere plaatsen wees Kant op de mogelijkheid van één principe als grondslag voor het systeem van de

²⁴⁴ Kant I., KrV B 399 e.v.

²⁴⁵ Kant I., KrV B 432 e.v.

²⁴⁶ Kant I., KrV B 595 e.v.

²⁴⁷ Zie hiervoor paragraaf 7 uit ons Kant-deel, waar we erop wezen dat de reductie van het denken tot haar moment van oorspronkelijkheid de dogmatiek herinvoert.

²⁴⁸ Kant I., KrV B 394.

transcendentiaal filosofie.²⁴⁹ In de B-redenering die vertrekt vanuit de conclusies van de A-redenering zal Fichte pogen om dit principe te formuleren.

De reden waarom de wederzijdse betrekking van de eerste en tweede grondstelling mislukt is dan ook duidelijk. Net zoals Kant argumenteert dat de rede vanuit het absolute het concrete niet kan bereiken, kan het absolute Ich – daar er geen betrekking grond is van waaruit het Ich het Nicht-Ich zou kunnen benaderen – het Nicht-Ich niet bereiken. Hierdoor is de wetenschapsleer nog voor ze van start is gegaan, ineengestort. Besluitend kunnen we stellen dat de wetenschapsleer op dit moment over twee onaangename mogelijkheden beschikt. Ofwel is de vooropstelling die verbonden was met de deductie van de tweede grondstelling, namelijk dat het absolute Ich zichzelf poneerde én opponeerde niet overeind te houden, ofwel kunnen we stellen dat de eerste vooropstelling, namelijk het Ich dat zichzelf poneert, wel overeind blijft, maar dan is het maar de vraag wat we daarmee kunnen aanvangen. Ofwel komen we net als Zeno's konijn geen meter vooruit en blijven we in de leegheid van het absolute hangen, ofwel storten we bij de minste beweging ineen. We zien hier Parmenides' argument dat de rede het niet-zijn niet kan denken, onverkort terugkeren. De oplossing van deze aporie, die natuurlijk ook de kern uitmaakt van Kants transcendentale vraag, wordt dan ook een beslissend moment voor Fichtes wetenschapsleer. Wil hij iets over de wereld te weten komen, dan *moet* Fichte het absolute Ich openbreken.

Boven gaven we aan dat de deductie van de derde grondstelling uit twee redeneringen bestaat. Hiermee is de eerste geleverd: om de wetenschapsleer te redden is er nood aan een derde grondstelling en deze nood bepaalt haar vorm. Deze is dat ze het Ich en Nicht-Ich uit elkaar moet houden, en de aporie die volgt op de betrekking van de eerste en de tweede grondstelling moet oplossen. Het uiteenhouden van het Ich en het Nicht-Ich is bijgevolg de vorm van de derde grondstelling. In de tweede redenering onderneemt Fichte een poging om haar inhoud te formuleren.

§ 28. De B-redenering in de deductie van de derde grondstelling

Wat is de inhoud van de derde grondstelling? In een negental stappen poogt Fichte deze te formuleren. We volgen opnieuw getrouw de tekst.

Argument 1. De opdracht die moet volbracht worden is het overwinnen van de absolute absurditeit uit de vorige A-redenering. Wanneer we aan ons uitgangspunt, met name de vooropstelling dat het absolute Ich voldoende grond is voor de ganse wetenschapsleer, blijven vasthouden, dan moet de tegenstelling uit de A-redenering in het bewustzijn van het Ich aanwezig zijn. Bijgevolg moet ook de oplossing X noodzakelijk in het bewustzijn gevonden worden.

Argument 2. In wat voorafging werd gesteld dat het Ich, alsook het Nicht-Ich producten zijn van het oorspronkelijk handelen van het Ich, en door het zelfponeren van het Ich geldt dit ook voor het bewustzijn. Ook het bewustzijn is een product van het oorspronkelijk handelen van het Ich.

Argument 3. De eerste redenering in de deductie van de derde grondstelling toonde aan dat de handeling van het tegenoverstellen, of het poneren van het Nicht-Ich, niet mogelijk is zonder

²⁴⁹ Kant I., KrV B 90 en 91. Zie hiervoor ook paragraaf 9.

de oplossing X. Bijgevolg moet de oplossing X ook een product zijn van het oorspronkelijke handelen van het Ich. “Es giebt demnach eine Handlung des menschlichen Geistes = Y. deren Produkt = X. ist”.²⁵⁰

Argument 4. De vorm van deze oorspronkelijke handeling is dan ook de volgende: “Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben”.²⁵¹ De tegenstelling moet in de identiteit van het bewustzijn gevonden worden. Hiermee herhaalt Fichte de eerste redenering van de deductie van de derde grondstelling: de vorm van de derde grondstelling is door de absolute absurditeit die uit de betrekking van de eerste en tweede grondstelling volgt, bepaald. Ze moet de divergerende spanning tussen het Ich en het Nicht-Ich opvangen, zonder dat ze absoluut identiek worden.

Argument 5. De inhoud van de oplossing X is onbepaald. Hoe X de spanning tussen het Ich en het Nicht-Ich, of A en -A, zijn en niet-zijn, realiteit of negatie moet samendenken zonder dat ze elkaar – zoals hierboven aangetoond – vernietigen, is niet bepaald. Uit de opgave van de opdracht is dit niet af te leiden. De inhoud van de derde grondstelling moet dan ook onvoorwaardelijk zijn. We zijn op het punt beland waarop Fichte zijn machtspreuk uitspreekt en in één pennentrek zijn wetenschapsleer redt.

Argument 6. Waaruit bestaat nu deze machtspreuk? Ze bestaat uit het extern, zonder enig argument en dus onvoorwaardelijk binnenbrengen van het begrip *grens* in de wetenschapsleer. Fichte stelt dat de aporie niet anders kan opgelost worden dan dat het Ich en het Nicht-Ich elkaar wederzijds inperken, “*einschränken*”,²⁵² met name dat beide elkaar begrenzen. “Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y. ein *Einschränken* beider *entgegengesetzter* durch einander; und X. bezeichnete die *Schranken*”.²⁵³ In het begrip *Schranken* ziet Fichte de mogelijkheid om het Ich en het Nicht-Ich te verenigen.

Let wel, Fichte stelt heel uitdrukkelijk dat het begrip *Schranken* hier in geen geval begrepen mag worden als een analytisch begrip dat afgeleid zou kunnen worden uit de betrekking van de eerste en de tweede grondstelling. De reden hiervoor hebben we reeds hierboven aangegeven. De eis om het Ich en het Nicht-Ich te verenigen was met de betrekking van de eerste twee grondstellingen duidelijk geworden; uit deze eis werd de vorm van de derde grondstelling afgeleid. Evenwel, de inhoud, de wijze waarop het Ich en het Nicht-Ich verenigd moeten worden, is niet deduceerbaar; in die zin is het begrip *grens* niet analytisch af te leiden uit het absolute. De A-redenering toonde gewoonweg aan dat er uit beide grondstellingen niets af te leiden valt. Het begrip *grens* wordt “durch ein *besondres* Gesez unsers Geistes bestimmt”.²⁵⁴

Let wel, uit het gegeven dat het grensbegrip geen analytisch begrip is, mag ook niet afgeleid worden dat het begrip *grens* een *synthetisch* begrip zou zijn. Wat verderop in de tekst zal Fichte stellen dat het begrip *grens* een *thetisch* begrip is.²⁵⁵ Het is de noodzakelijke mogelijkheidvoorwaarde voor elke synthese en analyse überhaupt. We moeten deze bijzondere wet op deze manier begrijpen.

Argument 7. Het begrip *Schranken* bevat nog meer dan de gezochte eenheid van realiteit en negatie. In de abstractie moet duidelijk worden wat dit *meer* precies is.

²⁵⁰ GAI/2: 269. FWI, pag. 107.

²⁵¹ GAI/2: 269. FWI, pag. 107.

²⁵² GAI/2: 270. FWI, pag. 108.

²⁵³ GAI/2: 270. FWI, pag. 108.

²⁵⁴ GAI/2: 270. FWI, pag. 108.

²⁵⁵ GAI/2: 276 – 277. FWI, pag. 116.

Argument 8. Iets “*einschränken*”²⁵⁶ betekent dat datgene dat beperkt wordt, niet volledig maar slechts ten dele beperkt wordt. Hieruit volgt dat in het begrip *Schranken*, of het begrip *grens* ook het begrip “*Theilbarkeit*”,²⁵⁷ *deelbaarheid* vervat ligt. Let wel, met deelbaarheid bedoelt Fichte op dit moment binnen de wetenschapsleer *Quantitätsfähigkeit*, geen bepaalde kwantiteit.

Door het begrip *einschränken* worden het Ich en het Nicht-Ich in hun algemeenheid als deelbaar geponeerd. De derde grondstelling is dan ook: “*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*”.²⁵⁸

Argument 9. Als laatste komt Fichte tot een opmerkelijke, doch logische correcte, maar onvolledige conclusie. We bespreken eerst het logische correcte deel, in tweede instantie wijzen we op de onvolledigheid van dit argument. (i) Fichte stelt dat het deelbaar poneren noch vóór, noch ná de handeling van het tegenoverstellen kan gebeuren. Zonder het deelbaar poneren is het opponeren niet mogelijk, en zonder het opponeren is het deelbaar poneren onmogelijk. Altijd zijn beide onmiddellijk en slechts in de reflectie te onderscheiden. “Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins und eben Daßelbe”.²⁵⁹ Hieruit volgt dan ook dat zowel het Ich dat geopponeerd wordt als het Nicht-Ich dat opponerend is, deelbaar geponeerd worden. Anders gesteld, de handeling van het opponeren en de handeling van het deelbaar poneren moeten *samen* gebeuren – het ene is niet denkbaar zonder het andere. We moeten er nog aan toevoegen dat dit ook betekent dat de tweede grondstelling, die in haar betrekking op de eerste grondstelling in het niets verzonk,²⁶⁰ volgens Fichte slechts overeind kan blijven samen met de derde grondstelling. Beide, de tweede en derde grondstelling, zijn elkaars voorwaarde. Op dit aspect van gelijktijdigheid zullen we, wanneer we het statuut van de *Machtspruch der Vernunft* uitvoerig zullen bespreken, moeten terug komen. (ii) Het is echter opmerkelijk dat Fichte de eerste grondstelling hier buiten beschouwing laat. In wat volgt zullen we ons de vraag moeten stellen in welke mate het deelbaar poneren en het ermee verbonden opponeren ook niet gewoonweg het poneren veronderstelt. In paragraaf 46, wanneer we de metafysische grondverhouding voor een topica zullen deduceren, zullen we hier uitvoerig op terugkeren.

Als de eerste grondstelling ons de logische *Satz der Identität* opleverde, en de tweede ons de *Satz des Widerspruchs*, dan brengt de derde grondstelling ons de *Satz des Grundes*. Niets kan zijn, zowel als feit of als begrip, zonder een reden daarvoor. “Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der *Theilbarkeit*. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt, und die *bloße Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit* übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des *Grundes* nannte: $A \text{ zum Theil} = -A \text{ und umgekehrt}$ ”.²⁶¹ We formaliseren deze stelling als volgt ($A = A/-A$) In wat volgt zullen we uitvoerig op deze stelling moeten terugkeren.

²⁵⁶ GAI/2: 270. FWI, pag. 108.

²⁵⁷ GAI/2: 270. FWI, pag. 108.

²⁵⁸ GAI/2: 272. FWI, pag. 110.

²⁵⁹ GAI/2: 270. FWI, pag. 109.

²⁶⁰ Zie hiervoor vorige paragraaf 26.

²⁶¹ GAI/2: 272. FWI, pag. 110 – 111. We vinden het opmerkelijk dat Baumanns met betrekking tot de derde grondstelling niet spreekt over een *Satz des Grundes* maar over een *Satz vom zureichenden Grunde*. Daar wij net het begrip voldoende grond willen loskoppelen van de *Satz des Grundes* menen we Baumanns formulering te moeten afwijzen. (zie hiervoor Baumanns P., 1972, pag. 53.)

§ 29. De toepassingsfunctie van het grensbegrip in de wetenschapsleer

Indien we willen aantonen dat Fichte de transcendentiaalfilosofie consequent heeft doorgetrokken, moeten we kunnen aantonen hoe het kantiaans grensbegrip in Fichtes grensbegrip van de derde grondstelling terug te vinden is. We behandelen eerst de toepassingsfunctie.

Na de deductie van de derde grondstelling concludeert Fichte dat het Ich dat niet in het Ich geponeerd is, noodzakelijk in het Nicht-Ich vervat is. Op het eerste zicht lijkt deze conclusie contradictorisch. Fichte wijst dit echter uitdrukkelijk af, en verduidelijkt waarom. De reden daarvoor is dat de term Ich in de conclusie verwijst naar twee verschillende begripsinhouden en twee verschillende momenten in de wetenschapsleer, met name de begripsinhoud van het Ich en het Nicht-Ich voor én na de deductie van de derde grondstelling.

Ten eerste hebben we de begrippen Ich en Nicht-Ich voor de deductie van de derde grondstelling. Het absolute Ich is hier niet deelbaar en daardoor niet iets. Wat is het dan? “Es ist schlechthin, was es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären”.²⁶² Het absolute Ich is absoluut en dus niet predicatief, het is absoluut abstract, niets concreets, waardoor er ook niets over te zeggen valt. Daarnaast is het Nicht-Ich op dit niveau ook “*schlechthin Nichts*”.²⁶³ Net hierdoor was het verschil tussen beide op dit absoluut niveau niet duidelijk. Vandaar ook de conclusie van de A-redenering: Ich = Nicht-Ich.

Ten tweede, pas door de betrekking van het begrip grens op de begrippen Ich en Nicht-Ich ontstaat tussen beide een verschil en krijgen beide een inhoud, “sie sind *etwas*”.²⁶⁴ Het Ich is datgene wat het Nicht-Ich niet is, en omgekeerd. Beide begrippen zijn dan ook predicatief, ze zijn iets. Door hun betrekking op het begrip grens zijn ze *eindig*. We willen hier nog even insisteren op het belang van de derde grondstelling. Pas na de betrekking op het concept *grens* krijgen de begrippen Ich en Nicht-Ich hun eerste, nog heel abstracte, maar toch minimaal concrete inhoud.

Wanneer we de deductie van de derde grondstelling toepassen op Kants transcendentiaalfilosofie, dan kunnen we stellen dat de wetenschapsleer hiermee de overgang maakt van de dialectiek naar de analytiek, en in deze overgang markeren we het beginpunt van de kantiaanse toepassing van het grensbegrip. In de dialectiek wordt de rede slechts op zichzelf betrokken en wordt ze in haar toepassing niet begrensd. Kant toont aan hoe in dit geval de rede met betrekking tot haar uitspraken over de werkelijkheid in allerhande tegenspraken verzeild raakt. Bij Fichte was dit eender zo.²⁶⁵ De op dit moment geponeerde logische grondstellingen en grondcategorieën, verloren elke betekenis.

Pas na het voltrekken van de *Machtspruch* die Fichte toelaat om op absoluut onvoorwaardelijke wijze in het absolute Ich een opdeling te maken, krijgen het Ich en het Nicht-Ich een bepaalde inhoud en worden ze vooreerst *iets*. Hier kunnen we het ontstaan van de ervaring in haar grootste algemeenheid situeren; het Ich ontdekt dat het van iets verschilt, met name een nog heel onbestemd en algemeen abstract Nicht-Ich, een Nicht-Ich dat alles is wat het zelf niet is. In dit begrippenpaar Ich – Nicht-Ich (dat Fichte een *Wechselbestimmung* zal noemen) kunnen we de door Kant gezochte kritische verhouding tussen *denken* en *zijn* in haar hoogste abstractie herkennen. Dit was ook het thema van Kants transcendentiaalfilosofie: aantonen waar het begrenzen van de rede toe leidde. Het begrip grens maakt een niet-dogmatische verhouding mogelijk tussen de a priori begrippen enerzijds en de a posteriori gewaarwording anderzijds. Hiermee wordt het concept *grens* de kandidaat om het vermeende dualisme binnen Kants transcendentiaalfilosofie te ontmaskeren als louter vermeend. Zoals

²⁶² GAI/2: 271. FWI, pag. 109.

²⁶³ GAI/2: 271. FWI, pag. 110.

²⁶⁴ GAI/2: 271. FWI, pag. 109.

²⁶⁵ Zie hiervoor de A-redenering in paragraaf 26.

Kant stelde dat kennis over de werkelijkheid slechts mogelijk is wanneer de transcendentale begrippen in hun toepassing begrensd worden en zodoende geconfronteerd worden met de zintuiglijk gewaarwording, zo stelt Fichte evenzeer dat slechts de deductie van het begrip *grens* kennis over en ervaring van iets mogelijk maakt. Slechts door het begrip *grens* worden het Ich en het Nicht-Ich iets. In de *Machtspruch* voltrekt zich de toepassing van het kantiaanse grensbegrip en dankzij de *Machtspruch* springt uit het absolute niets of het absolute alles, in zijn grootste algemeenheid, een wereld open – ‘ik ben er én er is iets’.

Toch is met het aanduiden van de toepassingsfunctie niet elk probleem van de baan. Het is snel in te zien dat het begrip *grens* de noodzakelijke voorwaarde is voor de toepassing van onze a priori begrippen op de a posteriori gewaarwording, maar daarmee is helemaal nog niet duidelijk hoe het concept *grens* het verband tussen beide, dat noodzakelijk is om te kunnen komen tot *synthetische* oordelen a priori, mogelijk maakt. Om dit te verduidelijken, moeten we het tweede kenmerk van het kantiaans grensbegrip behandelen, met name zijn oorsprong.

§ 30. De oorsprongsfunctie van het grensbegrip in de wetenschapsleer

In het voorgaande²⁶⁶ wezen we erop dat Kant in tegenstelling met de dogmatische metafysica de oorsprong van de a priori categorieën niet in een overstijgend metafysisch eenheidsprincipe plaatst, maar in het denken zelf. Dit zag hij als de enige oplossing om het sceptisch moeras waar het cartesiaans rationalisme ons noodzakelijk naartoe leidt te kunnen vermijden.

Zoals reeds aangegeven vinden we Kants idee van de oorspronkelijkheid van het denken terug in de eerste grondstelling. “*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn*”.²⁶⁷ Het absolute zichzelf ponerende subject heeft zijn oorzaak, en dus zijn oorsprong, als voldoende grond in zichzelf. Niets anders gaat eraan vooraf. Hiermee hebben we Fichtes oorsprongsbegrip als dusdanig aangetoond, maar zoals reeds duidelijk is, is de kous hiermee niet af. De transcendentale vraag is deze naar de verhouding tussen de oorsprongs- en de toepassingsfunctie binnen het grensbegrip. Zoals reeds aangetoond was voor Kant het begrip oorsprong geen voldoende grond voor kennis: de oorspronkelijke a priori begrippen moeten ergens op toegepast worden.²⁶⁸

In de deductie van de derde grondstelling maakt Fichte een parallele redenering. De A-redenering wees erop dat het begrip oorsprong (de eerste grondstelling) met betrekking tot kennis over de wereld geen voldoende grond kan zijn. (Met andere woorden, we mogen het denken niet tot zijn moment van oorspronkelijkheid reduceren.²⁶⁹) De B-redenering toonde aan dat het begrip oorsprong slechts een inhoud krijgt, en dus mogelijk wordt, indien het begrensd geponeerd wordt, met andere woorden wanneer het ergens op toegepast wordt. Op deze wijze wil Fichte de kantiaanse oorsprongs- en toepassingsfunctie in het begrip *grens* met elkaar verbinden.

Is hiermee dan wel bewezen dat beide functies in het grensbegrip (de derde grondstelling) samen komen? Opnieuw moeten we hier voorzichtig zijn. Fichte verbindt beide door middel van een *Machtspruch*. Anders gesteld, op zich is die samenhang niet bewezen. Ze wordt louter verondersteld. En toch, ondanks de afwezigheid van een absoluut argument, heeft Fichte zijn *Machtspruch* niet zomaar op goed geluk voltrokken. In elk geval heeft hij een indirect argument. Dit argument is uiteraard de A-redenering. Deze toonde de onmogelijkheid

²⁶⁶ Zie hiervoor paragraaf 6.

²⁶⁷ GAI/2: 261. FWI, pag. 98.

²⁶⁸ Zie hiervoor paragraaf 4.

²⁶⁹ Zie paragrafen 7 en 8 waar we dezelfde problematiek aantoonde bij Kant.

aan van elke betrekking met een absoluut oorspronkelijk en dus onbegrensd Ich. In die zin functioneert de A-redenering ook als een bewijs uit het ongerijmde, een *reductio ad absurdum*. Daar het de onmogelijkheid aantoont van welke betrekking dan ook met een absoluut onbegrensd Ich, wijst het in elk geval niet op de onmogelijkheid van het tegendeel ervan, met name de mogelijkheid van een betrekking met een begrensd en dus beperkt oorspronkelijk Ich. De *Machtspruch* wijst op de redelijke veronderstelling dat beide functies, met name de toepassing en de oorsprong van het Ich alleen door middel van het grensbegrip als geheel verondersteld moeten worden.

Het antwoord op de vraag naar het verband tussen de begrippen *grens* en *oorsprong* is verbonden met de bedoeling van de transcendentiaalfilosofie. In het gegeven dat de transcendentiaalfilosofie zich niet reduceert tot het moment waarop het Ich zichzelf absoluut oorspronkelijk poneert, toont zich het volledige begrip in het kantiaans transcendentiaal grensbegrip. Wanneer de transcendentiaalfilosofie zich zou reduceren tot haar moment van oorspronkelijkheid, dan zou het concept *grens* in functie van zijn toepassing betekenisloos worden. Indien het denken louter in zijn oorspronkelijkheid absoluut zou zijn en dus absoluut immanent zou zijn, dan zou dit denken (zowel buiten als binnen zichzelf) geen voorwerp hebben. De absolute oorspronkelijkheid van het Ich moet in die zin anders gedacht worden; de absoluutheid moet te vinden zijn in het samen denken van het concept *oorsprong* en *grens*.

We diepen dit nog wat verder uit. Eenmaal Fichte de absolute oorsprong van het Ich als een zichzelf poneren geponeerd heeft, poogt hij de hele wetenschapsleer vanuit deze absolute oorsprong af te leiden. Met Reinhold in zijn achterhoofd moet Fichte één absoluut punt als voldoende grond hebben van waaruit hij epistemologie en ontologie weer met elkaar kan verbinden om zodoende de synthetische oordelen a priori mogelijk te maken. Maar net dit blijkt onmogelijk te zijn. Precies om die reden moest Fichte Reinholds eis van één absolute grondstelling nuanceren. Elke deductie vanuit het absolute oorspronkelijke loopt, conform de kantiaanse dialectiek, op het absurde uit. In die zin is het transcendentiaal gezien logisch dat de eerste deductie uit de eerste grondstelling er onmiddellijk toe leidt dat het absolute met zichzelf in tegenspraak komt. De A-redenering toont dit overtuigend aan. Ze toont aan dat elk redeneren (elke betrekking) in het absolute noodzakelijk leidt tot absurditeiten. Zelfs de door iedereen als absoluut onbetwifelbaar aangenomen *Satz der Identität* raakte met zichzelf in tegenspraak: het Ich schoot er zijn eigen identiteit bij in en werd gewoonweg absurd. Welke oplossing heeft Fichte bijgevolg voorhanden? Indien een redeneren in het absolute als dusdanig tot absurditeiten leidt, dan moeten we ons de vraag stellen of het tegendeel van het absolute niet meer waarheid inhoudt, met name een redeneren vanuit een absoluutheid dat zich oorspronkelijk *als absoluut begrensd poneert*. Daar een absoluut onbegrensd poneren bij elke betrekking principieel in absurditeiten uitmondt, is het op zich interessant (en relevant) om eens te onderzoeken of *een absoluut poneren alleen onder de voorwaarde van een begrensd poneren mogelijk is*.

Die laatste zin is voor een goed begrip van onze these cruciaal. De vraag is of met de verschuiving van het oorsprongsbegrip van een absoluut poneren naar een absoluut begrensd poneren iets gewonnen is. De ganse vraag is nu waar het Ich zijn kruit vandaan haalt om zich als absoluut begrensd te poneren. Waar haalt het Ich de mogelijkheid vandaan om vanuit zichzelf zichzelf als begrensd te poneren. Of de vraag is: waar komt de grens vandaan? Op dit moment heeft Fichte in de *Grundlage* hier alvast geen antwoord op. Zijn enige antwoord is de *Machtspruch* die volgt uit het bewijs uit het ongerijmde. Scherper gesteld, op dit moment is er binnen de *Grundlage* dus geen absoluut of voldoende argument voorhanden. Fichte zegt hier niets meer dan dat we moeten uitgaan van de veronderstelling dat het Ich zich als absoluut begrensd poneert.

§ 31. Een status questionis met betrekking tot de onvoorwaardelijkheid van de drie grondstellingen

Wat leert ons de deductie van de derde grondstelling met betrekking tot de onvoorwaardelijkheid van onze drie grondstellingen. Voor een goed begrip willen we alles nog even scherp op een rij te plaatsen.

Ten eerste hebben we de absolute onvoorwaardelijkheid van de eerste grondstelling. Als eerste grondstelling was haar onvoorwaardelijkheid totaal, het betrof haar vorm en inhoud, waardoor ze zich opwerpt als het fundament van de gehele wetenschapsleer. Deze stelling levert ons de *Satz der Identität* en de categorie realiteit op. Alle andere stellingen zouden bijgevolg in haar rusten, of toch tenminste in haar moeten rusten.

Ten tweede hebben we de tweede grondstelling, waarvan de inhoud bepaald, maar de vorm onbepaald is, waardoor ze slechts voor een deel onvoorwaardelijk is. Deze stelling levert ons de *Satz des Widerspruchs* en de categorie van de negatie op.

De wederzijdse betrekking van deze beide grondstelling leidde ertoe dat het Ich absoluut gelijk werd aan zijn tegendeel: het Nicht-Ich. De conclusie uit de A-redenering was: “Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich gleich Ich”.²⁷⁰ De wetenschapsleer stortte ineen, en dit leverde ons drie belangrijke inzichten op.

(i) De ineenstorting toont aan dat de tweede grondstelling haar onvoorwaardelijkheid met betrekking tot de eerste niet kan volhouden en dat de tweede grondstelling op het moment dat de *Machtspruch* nog niet voltrokken is, noodzakelijk een illusie is. In die zin komt de vooropstelling dat het Ich zichzelf absoluut poneert én opponeert te vervallen.

(ii) De ineenstorting toont eveneens aan dat de eerste grondstelling met zichzelf in tegenspraak komt op het moment dat men poogt om iets er uit af te leiden. Het absolute blijkt een zeepbel te zijn die bij de minste beroering of dynamiek uiteenspat. Let wel, deze conclusie betekent niet dat de eerste grondstelling, net als de tweede, als dusdanig haar absoluutheid verliest en dus illusoir is. Deze conclusie is een brug te ver. Daar de eerste grondstelling op zich onvoorwaardelijk is, blijft ze *op zich* overeind. De A-redenering toont aan dat de eerste grondstelling slechts onhoudbaar wordt, wanneer we pogen om iets uit haar af te leiden. Zolang ze op zichzelf staat en dus louter voor zichzelf voldoende grond is, blijft ze overeind. Ze is met andere woorden absoluut betrekkingloos. Over de absolute onvoorwaardelijkheid van de eerste valt dan ook niets meer te zeggen dan dat ze absoluut onvoorwaardelijk is. In die zin blijft de vooropstelling dat het Ich zichzelf absoluut poneert overeind.

(iii) Ten derde hebben we de derde grondstelling, waarvan de vorm bepaald, maar de inhoud onbepaald is, waardoor ze slechts voor een deel absoluut onvoorwaardelijk is. Houdt deze onvoorwaardelijkheid stand? We moeten het antwoord op deze vraag nuanceren. Enerzijds kan men stellen dat de derde grondstelling standhoudt, en dit dankzij de *Machtspruch*. Anderzijds betekent dit, zoals hierboven uitvoerig aangegeven, dat Fichte géén voldoende argument heeft dat de onvoorwaardelijkheid van het concept grens overeind houdt, maar het verband tussen het begrip *oorsprong* (de eerste grondstelling) en het begrip *grens* (de derde grondstelling, met de daaraan verbonden tweede grondstelling²⁷¹) gewoonweg als vooropstelling poneert. Het enige argument dat we hebben, is een indirect bewijs.

§ 32. De kloof binnen het complex van drie grondstellingen

²⁷⁰ GAI/2: 269. FWI, pag. 107.

²⁷¹ Zie hiervoor argument 9 uit de B-redenering die argumenteerde dat het deelbaar poneren en opponeren elkaar wederzijds veronderstellen.

Het gegeven dat Fichte zijn grensbegrip slechts door middel van een *Machtspruch* kan poneren, wijst op de ultieme moeilijkheid binnen de *Grundlage*. Door de afwezigheid van een voldoende argument voor het verband tussen het begrip oorsprong en grens, moeten we eigenlijk erkennen dat er zich binnen de *Grundlage* een kloof dreigt af te tekenen. Waaruit bestaat deze kloof? Aan de ene kant hebben we de eerste grondstelling die stelt dat het Ich zichzelf absoluut oorspronkelijk poneert. Aan de andere kant hebben we de conclusie na de deductie van de derde grondstelling dat het absolute Ich zichzelf oorspronkelijk als begrensd poneert. Deze vaststelling noopt ons ertoe om te stellen dat de wetenschapsleer op dit moment uit twee momenten van onvoorwaardelijkheid of absoluteheid bestaat. We zetten ze nog eens naast elkaar:

1. het absoluut oorspronkelijk poneren
2. het absoluut oorspronkelijk begrensd poneren

Waarop we willen wijzen is dat het absoluut oorspronkelijk begrensd poneren een absoluut oorspronkelijk poneren veronderstelt. Hier is de vraag niet naar hoe het Ich zichzelf absoluut poneert, maar hoe het Ich zichzelf *absoluut begrensd* poneert. Dus, hoe het Ich vanuit zichzelf ertoe komt om zichzelf begrensd te poneren. Het is duidelijk dat ook dit tout court een moment van absoluut poneren is.

Het punt is nu dat we voor het absoluut oorspronkelijk poneren een voldoende grond hebben, namelijk: de voldoende grond is het absolute Ich dat zichzelf gewoonweg poneert. Maar, voor het oorspronkelijk begrensd poneren is er op dit moment geen voldoende grond voorhanden. We worden hier geconfronteerd met een kloof. Het enige dat we hebben, en dit is nu juist de betekenis van de *Machtspruch*, is dat we veronderstellen dat er ergens een argument is dat tussen het absoluut poneren en het begrensd poneren een verband mogelijk maakt. Met andere woorden, de grote transcendentale uitdaging waar Fichte mee geconfronteerd wordt, is het begrijpelijk maken van de noodzakelijke samenhang tussen de toepassing en de oorsprong van het kantiaans grensbegrip. Zodoende betreft het hier de vraag naar de voldoende grond voor de samenhang van de drie grondstellingen.

Maar op het moment dat Fichte poogt om deze vraag te beantwoorden, stoten we opnieuw op zijn onbeslistheid. Vanuit Kant is het evident dat Fichte zijn verband tussen de drie grondstellingen niet zomaar opnieuw met klassieke dogmatische argumenten kan optrekken. Indien hij kiest voor deze oplossing restaureert hij de cartesiaanse triade die Kant zo vernuftig had doen instorten. In die zin is het begrip voldoende grond niet opportuun. En toch kunnen we in tegenstelling hiermee Fichtes *Grundlage* ook begrijpen als een poging om de door Kant gestelde vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van de ervaring net op te vatten als een voldoende grond.²⁷² “Maar Fichtes poging imponeert daardoor dat ze helemaal op een vastbesloten onderscheiding en tegenoverstelling van ‘voldoende gronden’ en ‘noodzakelijke voorwaarden’ überhaupt berust, ofschoon dit hem zelf niet zo duidelijk was”.²⁷³ Deze onbeslistheid met betrekking tot het metafysisch statuut van het absolute Ich overspant de hele *Grundlage*. Enerzijds moet het absolute Ich (de eerste grondstelling) de voldoende grond voor de wetenschapsleer zijn, maar anderzijds is het absolute Ich als een voldoende grond onmogelijk – en deze spanning vinden we in de *Machtspruch* in zijn hoogste abstractie terug. De mogelijkheid dat het absolute Ich eenvoudigweg *een noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarde* voor de wetenschapsleer zou kunnen zijn, daar lijkt Fichte vanuit zijn loyaliteit aan Kants grensbegrip steeds op te stoten. Maar omdat een dergelijk begrip geen voldoende bewijs is voor de wetenschapsleer, wil hij steeds opnieuw het absolute Ich als voldoende grond als laatste sluitsteen voor zijn systeem naar voor schuiven.

²⁷² Zie hiervoor ook Onnasch E.-O., in: Cruysberghe P. (red.), 1997, pag. 70.

²⁷³ Boehm R., 2005, pag. 160. Boehm R., 1976, pag. 156/1.

Hiermee komt met betrekking tot de *Grundlage* de kat op de koord. Indien er voor het begrip grens een voldoende bewijs moet zijn, dus indien er voor de grens een voldoende grond moet zijn, dan kan dit toch – aldus voor Fichte – slechts het absolute Ich zijn, en in die zin moet het absolute Ich voor de wetenschapsleer voldoende grond zijn. Hieruit volgt dat we de rest van de *Grundlage* kunnen interpreteren als een consequent volgehouden poging om de veronderstelling dat het Ich zichzelf als absoluut begrensd poneert vanuit de eerste grondstelling als voldoende grond te willen bewijzen. Voor Fichte moet de transcendentiaalfilosofie absoluut bewezen worden, en uiteraard kan dit alleen maar door middel van een voldoende grond. Deze poging om de wetenschapsleer alsnog te bewijzen, staat echter in spanning met het zonet geleverde bewijs uit het ongerijmde voor de principiële onmogelijkheid ervan. We menen dan ook de *Grundlage* te moeten interpreteren als een poging om het onmogelijke mogelijk te maken. Fichte wil de *Machtspruch* overwinnen. Hij zal daartoe een theoretische alsook een praktische poging ondernemen.

§ 33. Als vooropstelling overwint de *Machtspruch* het dualisme

Nu we beschikken over de *Machtspruch* als de veronderstelde verhouding tussen de drie grondstellingen, zijn we op het punt aanbeland waarop we de dualistische kritiek op Kants transcendentiaalfilosofie kunnen pareren. We herinneren eraan dat dit de betrachtning was van Fichtes wetenschapsleer. Door middel van Reinholds eis van één grondstelling, die in de *Grundlage* uiteindelijk een complex van drie grondstellingen geworden is, wil Fichte Kants transcendentiaalfilosofie als één systematisch geheel funderen. Eenmaal dit systeem geleverd is, is alle dualistische kritiek van de baan.

In de veronderstelling dat we door middel van de *Machtspruch* het complex van de drie grondstellingen samen kunnen denken, stelt Fichte dat hij de beroemde kantiaanse vraag naar de mogelijkheid van synthetische oordelen a priori in zijn meest algemene vorm bevredigend heeft beantwoord. “Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? – ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet”.²⁷⁴ We willen erop wijzen dat de vraag naar deze samenhang uiteraard vasthangt met de complexe problematiek van begrippenparen zoals synthese – analyse; universeel – particulier; intellectueel – zintuiglijk; inhoud – vorm; oneindigheid – eindigheid; dwang – vrijheid, enzomeer. Sterker nog, deze problematiek hangt samen met de vier hierboven geformuleerde kritieken op Kants transcendentiaalfilosofie.²⁷⁵ Met het beantwoorden van de vraag betreffende de synthetische oordelen a priori zou dan ook alles beantwoord zijn. Hoe komt Fichte ertoe te stellen dat hij de synthese tussen de a priori categorieën van het verstand enerzijds en de a posteriori gewaarwordingen anderzijds geleverd heeft?

De eenheid of de synthese tussen het a priori en het a posteriori, in Fichtes termen tussen het Ich en Nicht-Ich, wordt mogelijk door het begrip *grens*.²⁷⁶ Fichtes punt is dat het begrip *grens* (*Satz des Grundes*) in zijn transcendentale betekenis zowel een analytische (*Satz des Widerspruchs*),²⁷⁷ als een synthetische functie heeft (*Satz der Identität*).²⁷⁸ Die analytische

²⁷⁴ GAI/2: 275. FWI, pag. 114.

²⁷⁵ Zie hiervoor paragraaf 10 tot en met 14.

²⁷⁶ GAI/2: 272. FWI, pag. 110. “Wir haben den entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der *Teilbarkeit*”.

²⁷⁷ De *Satz des Widerspruchs* maakt het mogelijk om het verschil tussen twee zaken op te merken, in die zin laat ze analyse toe.

functie houdt verband met de kantiaanse toepassing van het grensconcept, de synthetische met deze van de oorsprong van de grens. Daar het absolute Ich zich vanuit zichzelf begrensd poneert, is het verband tussen de twee van elkaar gescheiden delen in het Ich, als gevolg van het poneren van de grens, gegeven. In die zin, aldus Fichte, is elk dualisme slechts denkbaar indien het dualisme een gemeenschappelijke grond heeft die dit dualisme overschrijdt. Elke tegenstelling moet tenminste een grond hebben die deze tegenstelling overspant. Indien deze grond afwezig zou zijn, zou het verschil waar de tegenstelling op wijst, niet mogelijk zijn. Maar ook omgekeerd: dat wat identisch is, moet tenminste in één kenmerk verschillen om überhaupt als gelijk beschouwd te kunnen worden.²⁷⁹

Dat wat het verband mogelijk maakt tussen enerzijds de a priori categorieën en de a posteriori gewaarwordingen anderzijds, is met andere woorden het absolute Ich dat zich vanuit zichzelf als *absoluut begrensd* poneert. De gemeenschappelijke betrekking grond (of de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde) van de categorieën en de gewaarwordingen, of dat wat de synthetische oordelen a priori mogelijk maakt, is het zichzelf begrensd ponerende *Ich*. We wijzen hier nog even op de formule van de *Satz des Grundes*: A is voor een deel A en voor een deel -A ($A = A/-A$). Wanneer we stellen dat de a priori categorieën A zijn, en de a posteriori gewaarwordingen -A zijn, dan moeten beide in hun hoogste abstractie iets gemeen hebben, namelijk een A die voor een deel A en voor een deel -A is. Enkel onder die voorwaarde zijn de synthetische oordelen a priori mogelijk.

Deze dialectische oplossing lijkt misschien vreemd, maar in elk geval is ze in overeenstemming met een hele reeks kantiaanse begrippen. We geven een aantal voorbeelden. Vooreerst kunnen wij wijzen op het cruciale begrip van het transcendentale schema dat hij opvat als een derde instantie die zowel gelijksoortig is met de a priori categorie, als met de a posteriori verschijning.²⁸⁰ We kunnen hier ook verwijzen naar de functie van het oordeelsvermogen als een vermogen dat de a priori regels van het verstand zoekt toe te passen op de a posteriori verschijningen.²⁸¹ Een niet onbelangrijk verband met Fichtes *Machtspruch* is dat Kant opmerkt dat zowel het oordeelsvermogen, als het transcendentale schema iets mysterieus inhouden. Het oordeelsvermogen noemt Kant een bijzonder talent dat helemaal niet onderwezen, maar enkel geoefend kan worden.²⁸² Gelijklopend noemt Kant het transcendentale schema een verborgen kunst van de menselijke ziel die we nooit zullen kunnen bloot leggen. “Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinung und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden”.²⁸³ Dit mysterie was ook Fichte niet vreemd, juist daarom noemt hij het verband tussen het Ich en het Nicht-Ich een *Machtspruch*.

Wat betekent deze *Satz des Grundes* met betrekking tot het gemoed? Hier was het de vraag of het gemoed nu fenomenaal of noumenaal was.²⁸⁴ We kunnen deze vraag als volgt beantwoorden. In het gemoed komen het fenomenale (als Nicht-Ich) en het noumenale (als Ich) samen, doch dit zonder als dusdanig samen te vallen. Ze zijn samen denkbaar vanuit het

²⁷⁸ De *Satz der Identität* maakt het mogelijk om het gemeenschappelijke tussen twee zaken op te merken, in die zin laat ze de synthese toe.

²⁷⁹ GAI/2: 272. FWI, pag. 111. Aldus stelt Fichte: “Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = X heißt der Grund, im ersten Fall der *Beziehungs-* im zweiten der *Unterscheidungs-*Grund”.

²⁸⁰ Kant I., KrV B 177.

²⁸¹ Kant I., KrV B 171 – 174.

²⁸² Kant I., KrV B 172.

²⁸³ Kant I., KrV B 180 – 181.

²⁸⁴ Zie hiervoor paragraaf 15.

grensbegrip. De vraag of het gemoed nu het een of het ander is, is dan ook een irrelevante vraag. Het gemoed als A is A/-A.

We willen ook nog even terugkeren op het objectiviteitsvraagstuk met betrekking tot de synthetische oordelen a priori. De deductie van de derde grondstelling toont aan dat het absolute Ich ten gevolge van het kritisch grensbegrip onmogelijk een voldoende grond kan zijn voor de wetenschapsleer. Hiermee heeft Fichte in wezen het idee van een correspondentiewaarheid definitief doorbroken. Wat kan waarheid bijgevolg zijn? Alhoewel we deze vraag hier nog niet uitputtend kunnen beantwoorden (pas in ons derde deel *Topica* zal dit ten volle mogelijk zijn) kunnen we in elk geval de richting aangeven. Wat betekent objectiviteit na de transcendentale wending naar het subject toe?²⁸⁵ Indien de synthetische oordelen a priori objectiviteit uitdrukken, hoe moeten we deze objectiviteit begrijpen? Vanuit de *Satz des Grundes* kunnen we stellen dat Fichte slechts één vorm van objectiviteit negeert, met name de zuivere; en hierbij bedoelen we zuivere objectiviteit begrepen als het zuivere a priori begrip of als de zuivere a posteriori gewaarwording. De verrassende consequentie van het fichtiaanse funderingsproject van de transcendentiaalfilosofie is echter dat na de *Satz des Grundes* niets meer absoluut zuiver is, alles wat is of gedacht kan worden, is enkel mogelijk onder de voorwaarde dat het begrensd en dus onzuiver is. Het enige wat mogelijk is, is een samengaan van het noumenale en het fenomenale. Dit is dan ook wat de *Satz des Grundes* in zijn hoogste abstractie uitdrukt: A is voor een deel A en -A. Het noumenale is altijd voor een deel fenomenaal, en vice versa. Op deze wijze slaagt Fichte erin om de epistemologie (denken) en de ontologie (zijn) opnieuw met elkaar in verband te brengen; zijn en denken raken elkaar, maar – en dit is de grote cesuur die de transcendentiaalfilosofie voltrekt – dit verband is niet meer gevat in een overstijgend begrip dat de voldoende grond van beide uitmaakt.

Uiteindelijk betekent dit dat vanuit de vooropstelling van de *Satz des Grundes* het *Ding an sich* onmogelijk wordt. Binnen deze vooropstelling is het noch kenbaar, noch ontisch; over het *Ding an sich* valt niets te zeggen.²⁸⁶ Het ding dat we uiteindelijk ervaren is dit ding zoals het zich uiteindelijk in de ervaring voordoet (we zullen straks aantonen dat dit betekent dat het ding louter historisch is). Hieruit volgt dat het begrip objectiviteit dan ook slechts met betrekking tot de ervaring inhoud krijgt. Objectiviteit is slechts relevant binnen een bepaald, begrensd en dus historisch perspectief. In het derde deel, wanneer we onze topica uitwerken, zullen we hier uitvoerig op terugkeren.

De *Machtspruch* lijkt dus een goede kandidaat te zijn om de dualistische kritiek op Kant te pareren. Het heikel punt is echter, dat de *Machtspruch* uitgaat van de vooropstelling dat de oorsprongs- en toepassingsfunctie van Kants grensbegrip samen moeten gedacht worden; dat het Ich zichzelf absoluut als begrensd poneert. Wat aldus Fichte nog moet gebeuren, is het leveren van het absolute bewijs dat de synthetische oordelen a priori mogelijk zijn, namelijk op voldoende wijze aantonen dat het Ich daadwerkelijk absoluut zichzelf als begrensd poneert. De tweede mogelijke metafysische grond, namelijk de noodzakelijke voorwaarde lijkt hiermee niet onmiddellijk in beschouwing genomen te worden. In deel twee: de *Grundlage des theoretischen Wissens*;²⁸⁷ en deel drie: de *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*,²⁸⁸ van de *Grundlage* poogt Fichte zowel een theoretisch, als een praktisch voldoende antwoord te vinden op de *Machtspruch*.

²⁸⁵ Zie hiervoor ook paragraaf 14. Het *Ding an sich* en objectiviteit, waar we deze problematiek duiden.

²⁸⁶ Hiermee claimen we niet de absolute onmogelijkheid van het *Ding an sich*, hoe zouden we dit überhaupt kunnen weten. Daar we de eerste grondstelling op zich niet kunnen ontcrachten, blijft de mogelijkheid van een *Ding an sich* binnen deze vooropstelling mogelijk.

²⁸⁷ GAI/2: 283. FWI, pag. 123.

²⁸⁸ GAI/2: 385. FWI, pag. 246.

IV
De poging tot een theoretische fundering van de wetenschapsleer
Grundlage des theoretischen Wissens
(§4)

§ 34. De theoretische gordiaanse knoop

Door het gebruik van het woord *Machtspruch* toont Fichte aan dat de wetenschapsleer voorlopig een hypothetisch karakter kent. Om de wetenschapsleer daadwerkelijk te funderen, moet er ergens een punt zijn waar de absolute oorspronkelijkheid en de absolute begrensdheid van het Ich onbemiddeld zijn. De vraag die – aldus Fichte – bijgevolg moet opgelost worden is deze: waar komt de grens vandaan? Is hiervoor een voldoende grond aan te geven?

De spanning tussen deze twee concepten van absoluutheid voltrekt zich momenteel in de *Machtspruch* en door middel van nieuwe deducties hoopt Fichte een theoretisch of een praktisch argument te vinden waardoor deze spanning opgeheven kan worden. Hoe komt hij tot deze twee mogelijke antwoorden? Uit de grondsynthese van het Ich en Nicht-Ich, de derde grondstelling: “*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*”²⁸⁹ meent Fichte twee leerstellingen te kunnen afleiden, waarbij de ene fungeert als de eerste leerstelling voor het theoretische weten, de andere als de eerste leerstelling voor het praktische weten.

De eerste afgeleide praktische leerstelling luidt als volgt: “*Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich*”.²⁹⁰ Zonder die stelling hier verder uit te werken, kunnen we snel een idee geven hoe men ze algemeen kan begrijpen. *Het oorspronkelijke Ich poneert iets buiten zich*, het Ich brengt iets voort, met name een Nicht-Ich, en het poneert dit Nicht-Ich als van het Ich onderscheiden, begrensd of bepaald. Het heeft met andere woorden invloed op dat wat het buiten zichzelf legt, en deze activiteit is enkel mogelijk onder de vorm van een handelen. Het betreft hier de praktijk, de oorspronkelijke scheppingsactiviteit van het Ich begrepen als het vermogen om invloed te hebben op het Nicht-Ich als een realiteit die het Ich buiten zichzelf legt. Het onderscheid tussen het Ich en Nicht-Ich zal hier ontologisch gedacht²⁹¹ worden, en in de oorspronkelijke praktische act van het Ich zullen we Kants morele a priori wet herkennen. In het praktische hoofdstuk komen we hierop terug.²⁹²

De andere leerstelling is de eerste afgeleide theoretische stelling, die als volgt luidt: “*Das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich*”.²⁹³ Deze stelling kunnen we als volgt begrijpen: het Ich dat uiteraard zijn oorsprong in zichzelf heeft, poneert zichzelf op een bepaalde wijze, met andere woorden: *het oorspronkelijke Ich poneert iets binnen zichzelf*, het poneert binnen zichzelf een Nicht-Ich waardoor het zichzelf als begrensd of met andere woorden als bepaald door het Nicht-Ich stelt. Het onderscheid tussen het Ich en Nicht-Ich is hier begrippelijk van aard. We kunnen hier onmiddellijk het verband aangeven met de synthetische oordelen a priori. Het Ich als oorspronkelijke a priori denkende activiteit, poneert

²⁸⁹ GAI/2: 272. FWI, pag. 110.

²⁹⁰ GAI/2: 285. FWI, pag. 125.

²⁹¹ Onmiddellijk willen wij hier opmerken dat we het begrip ontologie hier niet begrijpen in zijn klassieke cartesiaanse betekenis waarbij het zijn absoluut onderscheiden is van het denken. Vanuit de *Satz des Grundes*, zoals tevens in vorige paragraaf werd opgemerkt, zijn het zijn en het denken (of het Ich en het Nicht-Ich) met elkaar verbonden. Uiteindelijk zal dit betekenen dat het zijn is steeds voor een deel denken, en het denken steeds voor een deel zijn is. We werken dit verder uit in deel III – Topica.

²⁹² Zie hiervoor paragraaf 38 e.v.

²⁹³ GAI/2: 285. FWI, pag. 126.

zichzelf als bepaald door het Nicht-Ich, de a posteriori gewaarwording. En het verband tussen beide is het Ich, omdat het Ich zichzelf als door het Nicht-Ich bepaald zet.

Wat is nu de opzet van dit theoretisch weten? Zonder hier de volledige ontwikkeling van het theoretische weten bij Fichte uit te werken, willen we er de algemene methodologie van weergeven. Het is duidelijk dat de spanning die de *Machtspruch*, tussen het concept *oorsprong* en het concept *grens*, (of voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde) probeert op te vangen, hier onverkort zal terugkeren. Indien de theoretische leerstelling stelt dat het Ich zichzelf als door het Nicht-Ich bepaald zet, is het de vraag hoe het Ich vanuit zijn absolute oorspronkelijkheid ertoe komt via een Nicht-Ich zichzelf te bepalen; met andere woorden hoe slaagt het Ich erin om binnenin zichzelf het verschil te maken? Onze vraag naar de oorsprong van de grens wordt hier dan ook als volgt onderzocht: waar komt de grens binnenin het Ich vandaan?

Om die vraag te beantwoorden ziet Fichte zich genoodzaakt om uit die eerste theoretische leerstelling een tweede af te leiden. De inhoud van die tweede leerstelling is dat het Ich en het Nicht-Ich elkaar wederzijds moeten bepalen, waaruit volgt dat beide met elkaar in een "*Wechselbestimmung*" staan.²⁹⁴ We kunnen hier Kants *Relationsbegriff* situeren.

We willen bij dit begrip even stilstaan. In de *Wechselbestimmung* wordt bepaald dat het Ich het Nicht-Ich bepaalt én dat het Nicht-Ich het Ich bepaalt. Hoe moeten we deze verhouding begrijpen? Omdat dit begrip gededuceerd werd vanuit de derde grondstelling, en dus enkel gedacht kan worden onder de voorwaarde van het grensbegrip, is het evident dat noch het Ich, noch het Nicht-Ich hier een voldoende grond kan zijn, want in dit geval zouden ze met elkaar samenvallen. De enige wijze waarop ze kunnen gedacht worden is dat ze afwisselend *elkaars noodzakelijke voorwaarde* zijn.²⁹⁵ We willen hier nog even onze definitie van noodzakelijke voorwaarde herhalen. We definiëren het begrip noodzakelijke voorwaarde als volgt: A is een noodzakelijke voorwaarde voor B, wat betekent dat B niet zonder A kan zijn, maar A is geen voldoende grond voor B, waardoor uit het zijn van A het zijn van B niet noodzakelijk volgt. Tussen A en B is er dus een zekere spanning of begrenzing aanwezig.

Wanneer we dit toepassen op het begrip *Wechselbestimmung* dan betekent dit het volgende. Het Ich is geen voldoende grond voor het Nicht-Ich, maar zonder het Ich is het Nicht-Ich niet mogelijk, het Ich is haar noodzakelijke voorwaarde. Omgekeerd geldt hetzelfde voor het Ich. Het Ich is slechts mogelijk door het Nicht-Ich, maar het Nicht-Ich is voor het Ich geen voldoende grond, maar ook een noodzakelijke voorwaarde. Enkel op deze manier is een wederzijdse bepaling denkbaar. Ze bepalen elkaar, maar ze bepalen elkaar relatief, of begrensd.

Maar met dit nieuwe begrip *Wechselbestimmung* is met betrekking tot het door Fichte gezochte absolute en dus voldoende bewijs van de wetenschapsleer niet veel gewonnen. Het probleem uit de eerste leerstelling komt op dezelfde wijze in het begrip *Wechselbestimmung* terug. Hoe komt het Nicht-Ich er immers toe het Ich te bepalen, daar enige oorspronkelijkheid aan de kant van het Nicht-Ich op basis van de eerste grondstelling niet mogelijk is, anders gesteld: waar haalt het Nicht-Ich in de *Wechselbestimmung* zijn onafhankelijke activiteit vandaan om het Ich te kunnen bepalen, of: hoe kan het Nicht-Ich überhaupt bepalend zijn?²⁹⁶ Is het nodig er nogmaals op te wijzen dat de transcendentale grondvraag naar het verband tussen de begrippen oorsprong en grens, of voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde hier nog maar eens terugkeert?

²⁹⁴ GAI/2: 290. FWI, pag. 131.

²⁹⁵ We willen hier onmiddellijk wijzen op een belangrijk verschil met Boehms stelling van het grondverschil. Voor Boehm is B een noodzakelijke voorwaarde voor A, indien A voor B een voldoende grond is. Met betrekking tot Fichtes *Wechselbestimmung* zijn ze elkaars noodzakelijke voorwaarde. In die zin kunnen we Fichtes wetenschapsleer interpreteren als een kritiek op Boehm. We komen hierop terug in paragraaf 53.

²⁹⁶ GAI/2: 291. FWI, pag. 132.

In een volgend begrip poogt Fichte deze spanning opnieuw op te vangen. Het Nicht-Ich is enkel en alleen actief, omdat het Ich zich vanuit zichzelf als lijdend, als ondergaand poneert. Door de negatieve of terugwijkende zelfbepaling van het Ich wordt het Nicht-Ich actief.²⁹⁷ Het Ich trekt zich als het ware in zichzelf terug, waardoor er in het Ich ruimte ontstaat voor iets anders. Daardoor is de activiteit van het Nicht-Ich geen oorspronkelijke activiteit, maar in wezen een activiteit die bepaald wordt door het Ich. Het synthese-begrip voor deze verhouding is het begrip “*Wirksamkeit* (Kausalität) [...] *Ursache* (Ur-Realität [...])”.²⁹⁸ De verdienste van dit begrip is dat de onverschilligheid in de activiteit tussen het Ich en Nicht-Ich met betrekking tot de *Wechselbestimmung* door middel van het begrip oorzaak of werkzaamheid bepaald wordt. Het oorspronkelijke initiatief, de uiteindelijke oorzaak en dus de voldoende grond van alle activiteit in de *Wechselbestimmung*, zelfs deze van het Nicht-Ich, is afkomstig van het Ich. In die zin is de activiteit van het Nicht-Ich in Fichtes wetenschapsléer niet door een *Ding an sich* bepaald. De uiteindelijke oorzaak van het Nicht-Ich als a posteriori gewaarwording ligt in het Ich zelf. Het Ich is voldoende grond voor alle mogelijke *Wirksamkeit* (en dus ook deze van het Nicht-Ich) in zichzelf. Op deze wijze is de spanning tussen de oorspronkelijkheid van het Ich en zijn begrensdheid (de toepassing tussen het a priori begrip en de a posteriori gewaarwording) door middel van het begrip oorzaak opnieuw opgevangen,... maar ook dit opnieuw slechts tijdelijk. De in het begrip *oorzaak* gevonden synthese voor de spanning in het begrip *Wechselbestimmung* zorgt er slechts voor dat de spanning in de *Machtspruch*, deze tussen het begrip *oorsprong* en *grens*, zich gewoon op een volgend niveau herhaalt. De vraag met betrekking tot de *Machtspruch* herhaalt zich nu onder de volgende vorm: hoe komt het Ich ertoe om zichzelf als lijdend te poneren,²⁹⁹ of anders gesteld: waar haalt het Ich in zichzelf de mogelijkheid vandaan om in zichzelf een verschil te maken? We kunnen nu de hele redenering herhalen. Het lijdend karakter van het Ich als voldoende grond is toch niet als dusdanig uit dit Ich af te leiden. In die zin moet *iets anders* dit lijdend karakter in het Ich op zijn minst mee bepalen. Maar dit mee bepalende kan enkel het Nicht-Ich zijn, waaruit opnieuw volgt dat het Ich dan toch geen voldoende grond is. (Waarmee de slinger van Fichte terug de andere kant uitgaat.) Bijgevolg heft Fichte deze spanning binnenin het absolute Ich door middel van een nieuw synthetisch begrip op. Op zijn beurt leidt deze spanning tot de begrippen substantie en accident,³⁰⁰ enzovoort. We kunnen ons de vraag stellen waar deze methodologie, een steeds heen en weer zwenken tussen de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde, uiteindelijk op uitloopt. In het theoretische deel poogt Fichte door middel van verschillende begrippen het punt waar het Ich voldoende grond is voor het poneren van de grens te pakken te krijgen. De vraag is bijgevolg: bezit het denken een dergelijk begrip, is het denken in staat om de *Machtspruch* te overwinnen? Is er een theoretisch voldoende argument voor de transcendentiaalfilosofie? In de zoektocht naar dit begrip, waarbij Fichte door deductie vanuit de eerste stelling een gans apparaat van categorieën afleidt, zien we hoe elk begrip op zijn beurt de gezochte monolithische eenheid niet vat, waardoor dit begrip opnieuw aanleiding geeft tot een volgend begrip. De spanning tussen het Ich en het Nicht-Ich die zich in eerste instantie ter hoogte van het begrip *grens* slechts door middel van een *Machtspruch* kon handhaven, doemt dan ook in elk volgend begrip terug op, waardoor deze deductie niet lijkt op te houden.³⁰¹ Fichte drukt

²⁹⁷ GAI/2: 294. FWI, pag. 135.

²⁹⁸ GAI/2: 294. FWI, pag. 136.

²⁹⁹ GAI/2: 295. FWI, pag. 137.

³⁰⁰ GAI/2: 299. FWI, pag. 142.

³⁰¹ We kunnen ons hier inbeelden dat men in deze passage de aankondiging van de hegeliaanse dialectiek herkent. Uiteindelijk zou men kunnen stellen dat deze dialectiek ophoudt in of begint vanuit een begrip als voldoende grond, een begrip als X dat staat voor Z en D ($X = Z \& D$). In paragraaf 48 waar we Hegel zullen behandelen, komen we hierop terug. Daar zullen we argumenteren dat de wijze waarop Hegel de dialectiek

het op de volgende wijze pregnant uit: “Die eigentliche, höchste, alle andere Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich; oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesetzt seyn sollen. Man schiebt zwischen beide hinein irgend ein X, auf welches beide wirken, wodurch sie denn auch zugleich mittelbar auf einander selbst wirken. Bald aber entdeckt man, daß in diesem X doch auch wieder irgend ein Punkt seyn müsse, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zusammentreffen. Um dieses zu verhindern, schiebt man zwi[/]schen und statt der scharfen Grenze ein neues Mittelglied = Y ein. Aber es zeigt sich bald, daß in diesem eben so wie in X ein Punkt seyn müsse, in welchem beiden entgegengesetzten sich unmittelbar berühren. Und so würde es in’s unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sonder den er nur aufzeigt – durch Den: es *soll*, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich seyn, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde”.³⁰²

Wat het theoretische deel betreft, kunnen we – en dit in tegenstelling met het straks te bespreken praktische deel – stellen dat Fichte consequent kritisch blijft. De zojuist geschetste methodologie, als ook vorig citaat, toont aan dat de *Machtspruch* theoretisch principieel niet overwonnen kan worden. Sterker nog, voor Fichte is ze zelfs de voorwaarde voor elke theoretische activiteit. De grond hiervoor is dat elk denken discursief is, en in die zin dat elk denken het concept *grens* of de *Satz des Grundes* veronderstelt. Hieruit volgt dat het moment waarop het Ich zichzelf oorspronkelijk begrensd poneert, gewoonweg niet kan gedacht worden. Het absolute als dusdanig is niet denkbaar, het ligt voorbij elke grens en dus ook voorbij elk begrip. Er is dus geen voldoende theoretisch argument voor de wetenschapsleer. Wie bijgevolg aan theorie wil doen, moet de moed hebben om de gordiaanse knoop door te hakken. Men moet de moed hebben om te erkennen dat men hier, waar men de knoop doorhakt, of waar men zijn *Machtspruch* voltrekt, slechts vanuit een relatief fundament of een vooropstelling aan het bedrijven van wetenschap kan beginnen. Uiteindelijk zal dit betekenen dat waarheid slechts zinvol zal zijn binnen een topisch kader, een bepaald perspectief of een vooropstelling.³⁰³ Kort gesteld, wie heeft de moed om zijn *thin red line* op te stellen? We kunnen hier afsluiten met de stelling dat het theoretische deel van de *Grundlage* (§ 4.) een steeds opnieuw herhalen is van de grondredenering uit het eerste metafysische deel (§ 1 -3.).

§ 35. De rede als het hoogste metafysische vermogen

In het verder zoeken naar een mogelijk laatste synthetisch theoretisch begrip, dat het oordeelsvermogen zal zijn, stoot Fichte op het verbeeldingsvermogen (*Einbildungskraft*).³⁰⁴ Het is opmerkelijk hoe in dit begrip het grondprobleem van de theoretische wetenschapsleer in al zijn eenvoud terugkeert: “Beides [de tegengestelden] soll Eins, und eben dasselbe seyn; das heißt kurz: keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung sind in Einem und eben demselben synthetischen Gliede vereinigt. [...] Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich, und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreit mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jezt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jezt,

aanvat een terugval is voorbij het transcendentale denken. Zie hiervoor ook Lauth R., Lauth R., *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, 1987.

³⁰² GAI/2: 300 – 301. FWI, pag. 143 – 144.

³⁰³ We werken deze stelling weder uit in paragraaf 50 en 51.

³⁰⁴ GAI/2: 359. FWI, pag. 215.

zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der Einbildungskraft”.³⁰⁵ Met dit citaat kunnen we vaststellen hoe de gezochte theoretische synthese van het Ich en het Nicht-Ich tot op dit moment op metafysisch vlak nog geen vooruitgang heeft gemaakt. Het verbeeldingsvermogen herhaalt de spanning die we reeds herkennen in de *Wechselbestimmung* en de eraan ten gronde liggende *Machtspruch*. Het gezochte bewijs blijft hier in elk geval hangen in een zweven tussen twee elkaar tegenstrijdige richtingen.³⁰⁶ Het verbeeldingsvermogen zweeft tussen A en –A.

En toch, het Ich en het Nicht-Ich moeten *iets* zijn. Uiteindelijk betekent dit dat het oneindig zweven toch ergens moet vastgezet worden. Om het überhaupt over iets te kunnen hebben, moet doorheen het zweven tussen A of -A bepaald worden waarover men het wil hebben. In zijn hoogste abstractie moeten we bepalen of we het willen hebben over A of -A.³⁰⁷ “Die Möglichkeit, die oben gegebne Aufgabe zu lösen, hängt demnach von der Möglichkeit ab, die Anschaaung selbst, und als solche, zu fixiren”.³⁰⁸ Het vermogen dat het mogelijk maakt om het zweven überhaupt te fixeren noemt Fichte “der Vernunft”,³⁰⁹ en dit fixeren betekent dat het verbeeldingsvermogen “eine Grenze gesetzt wird”,³¹⁰ en dat wat de rede in het verbeeldingsvermogen vastzet, met name het product van die bepalende handeling, voorwerp van het verstand wordt.³¹¹ “Der Verstand läßt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten versehne Vernunft beschreiben.”³¹²

In het fixeren van het verbeeldingsvermogen zien we hoe de rede de *Satz des Grundes* voltrekt. A, als de nog onbestemde inhoud van het verbeeldingsvermogen, is voor een deel A en -A. We kunnen evengoed zeggen dat -A voor een deel A en -A is; en het verbeeldingsvermogen moet tussen die A en -A vastgezet worden. Met andere woorden, er moet een grens getrokken worden. De rede geeft de mogelijkheidsvoorwaarde daartoe. Door middel van een *Machtspruch* trekt zij de absolute oorspronkelijke begrenzing, waardoor het zweven tussen A of -A gefixeerd kan worden. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid van een object voor het verstand, of anders gesteld: het denken maakt hiermee de overgang van de dialectiek naar de analytiek. In de dialectiek situeert zich het oneindige zweven, zowel A als -A waren daar bewijsbaar of zijn er één en hetzelfde. Pas in de analytiek is er een duidelijk voorwerp, met name een A of een -A.

Hiermee is de rede het hoogste metafysische vermogen, het is de rede die de *Machtspruch*, de *Satz des Grundes* of de mogelijkheidsvoorwaarde van het absoluut oorspronkelijk begrensd poneren, poneert. Let wel, we willen er hier voor waarschuwen om in dit absoluut oorspronkelijk poneren van de grens noch het absoluut poneren, noch het begrensd poneren voorop te plaatsen. Het ene of het andere voorop plaatsen betekent dat men de *Machtspruch* al voorbij is. De rede is dus niet zomaar het absoluut oorspronkelijke poneren of het absoluut begrensd poneren. Conform de *Satz des Grundes* is het steeds allebei.

§ 36. Het oordeelsvermogen als het topische vermogen

³⁰⁵ GAI/2: 358 – 359. FWI, pag. 214 – 215.

³⁰⁶ GAI/2: 373. FWI, pag. 232.

³⁰⁷ GAI/2: 380 – 381. FWI, pag. 242 – 243.

³⁰⁸ GAI/2: 373. FWI, pag. 232.

³⁰⁹ GAI/2: 373. FWI, pag. 233.

³¹⁰ GAI/2: 374. FWI, pag. 233.

³¹¹ GAI/2: 374. FWI, pag. 233.

³¹² GAI/2: 374. FWI, pag. 233.

De rede poneert de mogelijkheidsvoorwaarde voor het poneren van een grens door het verbeeldingsvermogen. Ze poneert geen grens als dusdanig. Dit is van belang: indien de rede de grens als dusdanig zou poneren, dan zou de ganse dynamiek, het zweven of de spanning tussen de oneindigheid (of oorspronkelijkheid) en eindigheid (of begrenzing) opgegeven zijn. Heel terecht stelt Fichte dat er in de aanschouwing steeds een spoor van het zwevende verbeeldingsvermogen aanwezig moet blijven. “Die Anschauung, als solche soll fixirt werden, um als Eins, und eben dasselbe aufgefaßt werden zu können. Aber das Anschauen als solches ist gar nichts fixirtes, sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Dasselbe soll fixirt werden, heißt: die Einbildungskraft soll nicht länger Schweben, wodurch die Anschauung völlig vernichtet, und aufgehoben würde. Das aber soll nicht geschehen: mithin muß wenigstens das produkt des Zustandes in der Anschauung, die Spur der entgegengesetzten Richtungen, welche keine von beiden, sondern etwas aus beiden zusammengesetztes ist, bleiben”.³¹³ Dat er een spoor van het zweven in de aanschouwing aanwezig blijft is transcendentiaal evident. In het vastzetten van het verbeeldingsvermogen gaat het hier helemaal niet over één of andere vastgeroeste grens of een absoluut object dat hiermee zou verschijnen. Hoe zou dit overigens überhaupt kunnen. Het gaat er hier over dat er ook op het niveau van het verstand een zekere oorspronkelijkheid én een zekere bepaaldheid (conform de *Satz des Grundes*) aanwezig moeten blijven. Wanneer er tussen het Ich en het Nicht-Ich maar één onbeweeglijke grens mogelijk zou zijn, dan zou er als het ware maar één synthetisch oordeel a priori mogelijk zijn, er zou in het verstand maar één object zijn. Tevens wijst de zwevende achtergrond in het verstand erop dat het object in het verstand slechts mogelijk is vanuit een bepaalde vooropstelling, een bepaald perspectief. Met betrekking tot het object van het verstand is er dus een zekere beweeglijkheid noodzakelijk en mogelijk. Die beweeglijkheid van het object wijst op een zekere interpretatieruimte. Een synthetisch oordeel a priori is mogelijk wanneer er een betrekking mogelijk is tussen het Ich en het Nicht-Ich, maar het moment of de plaats waar deze betrekking voltrokken wordt, is tot op zekere hoogte dynamisch en dus relatief onbepaald. Deze dynamiek is mogelijk dankzij het spoor van het zweven van het verbeeldingsvermogen dat in de aanschouwing van het verstand aanwezig blijft.

Toch moet op een bepaald moment duidelijk zijn waarover we het hebben. Het vermogen dat het zweven van het verbeeldingsvermogen in het verstand uiteindelijk (maar uiteraard in de abstractie) vastzet en dus de grens concreet (en dus historisch) poneert, is het oordeelsvermogen. Het oordeelsvermogen is dit vrije vermogen dat ons toelaat om tot op zekere hoogte over het object in het verstand te reflecteren en te abstraheren. Met andere woorden, het is dit vermogen dat zoekt naar een bepaalde verhouding tussen onze a priori categorieën en de a posteriori gewaarwording, en hierdoor ervaren we een object. “Urteilkraft ist das bis jetzt freie Vermögen über schon im Verstande gesezte Objekte zu reflektieren, oder von ihnen zu abstrahieren, und sie, nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraktion mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen”.³¹⁴

We herinneren hier aan Copernicus. Het oordeelsvermogen liet Copernicus toe om ondanks dezelfde a posteriori gewaarwording: ‘het opkomen van de zon in het Oosten’ de beweging van de zon anders te interpreteren. Door middel van het oordeelsvermogen en dus door een oorspronkelijk denken, had hij op zijn gewaarwording andere a priori categorieën toegepast. Hierdoor slaagde hij erin een synthetisch oordeel a priori te formuleren.

Wat betekent dit met betrekking tot onze topica? Alhoewel Fichte dit woord niet gebruikt, menen we te kunnen stellen dat het oordeelsvermogen dit vermogen is dat met betrekking tot onze gewaarwording zoekt naar de relevante a priori categorie. Verder keren we daarop terug.

³¹³ GAI/2: 373. FWI, pag. 232 – 233.

³¹⁴ GAI/2: 381. FWI, pag. 242.

Het oordeelsvermogen is het laatste en dus het hoogste theoretische vermogen (of het laatste synthetische begrip) dat Fichte in zijn deductie van het weten ontwikkelt.

We willen nog even stilstaan bij het verband tussen het verbeeldingsvermogen en de rede enerzijds en het verstand en het oordeelsvermogen anderzijds. Dit verband kunnen we begrijpen als een inbedding. In verband met onze topica is dit niet onbelangrijk. Het verbeeldingsvermogen en de rede staan voor het zweven tussen het Ich en het Nicht-Ich en het poneren van de grens als dusdanig. In die zin staan ze voor de metafysische verhouding tussen de drie grondstellingen. Het verstand en het oordeelsvermogen zijn hierin ingebed, maar door het voltrekken van de *Machtspruch* is deze verhouding binnen het verstand en het oordeelsvermogen eerder concreet; op dit niveau is er sprake van een zeker concreet bewustzijn en een zeker concreet 'ik' en 'niet-ik'.

Wat betekent dit met betrekking tot het oordeelsvermogen en het bewustzijn? In het oordeelsvermogen is het 'ik' zich bewust van zichzelf als een 'ik' en een 'niet-ik', waardoor het 'ik' bewust kan zoeken naar de relevante categorie of verhouding tussen beide. En omdat dit concreet 'ik' metafysisch, in de zwevende dynamiek van het Ich en Nicht-Ich, ingebed is, is het 'ik' oorspronkelijk en vrij, maar dit slechts tot op zekere hoogte. Het bewustzijn is niet totaal. Daar het oordeelsvermogen ingebed is in het verbeeldingsvermogen en de rede, gebeurt het oordelen tegenover een deels bewuste, deels onbewuste achtergrond. In het reflecteren en dus bewust zoeken naar de relevante categorie speelt ook het onbewuste een rol. Daarenboven is deze scheiding tussen het bewuste en onbewuste binnen het 'ik' niet scherp. Daar de rede de grens als dusdanig mogelijk maakt, is de door het oordeelsvermogen geponeerde grens geen absoluut stabiele grens. Door onszelf bewust te worden van onze beperkte en begrensde mogelijkheden om een grens te trekken, door in toenemende (maar nooit eindigende) mate bewust te worden van het onbewuste dat mee een rol speelt in de wijze waarop we een object interpreteren, kunnen we tot op zekere hoogte onze grenzen kennen en verleggen. Omdat het oordeelsvermogen in het verbeeldingsvermogen is ingebed kunnen we als het ware de grens die we poneren verschuiven, en door dit groeiend bewustzijn worden we beter in het reflecteren of zoeken naar de relevante categorie van datgene wat we gewaarworden. We worden ons meer bewust van datgene wat we als denkend wezen kunnen doen. We worden ons bewust van ons denken als denken. We kunnen ons oordeelsvermogen oefenen, of we worden ons bewust van ons 'ik', als een complexe verhouding tussen ons 'ik' en 'niet-ik'. Met andere woorden, we worden ons bewust van onze transcendentaleiteit, of van de *Wechselbestimmung* waarin we ons bevinden. We worden ons progressief bewust van datgene wat we zelf in onze ervaring leggen, en net daar was het Kant allemaal om te doen.

De steeds terugkerende vraag of Fichte met zijn Ich nu een absoluut bovenindividueel 'ik' of een individueel 'ik' bedoelt, kunnen we hiermee beantwoorden. Het punt is dat deze vraag als dusdanig niet te beantwoorden is. De reden hiertoe is dat ze uiteindelijk een topische vraag, en dus een perspectivistische vraag is. In de grond van de zaak is het Ich allebei! Het individueel 'ik' is in het absolute ingebed, en het absolute is op zijn beurt zonder het individuele niet denkbaar. Ook hier staan beide in een *Wechselbestimmung*.

Naargelang de vraagstelling of het thema waarover men het wil hebben, moet het oordeelsvermogen in het zweven tussen beide posities een relevante verhouding voltrekken. Vanuit een bepaalde wetenschappelijke vraag kan het relevant zijn om het individu op de voorgrond te plaatsen, maar dit onderzoek moet uiteraard een minimaal begrip van het bovenindividuele behouden – en omgekeerd.³¹⁵

³¹⁵ Voor onze individualistische interpretatie van het Ich, vinden we steun bij Philonenko. Met betrekking tot de *Machtspruch* meent Philonenko dat niet het absolute Ich, maar Fichte zelf, als filosoof de *Machtspruch* tijdens de deductie van de derde grondstelling voltrekt. "Da Fichte diesen Satz [de derde grondstelling] in Sperrdruck setzt, kann man sicher sein, daß er in der knappsten und genausten Form ausgedrückt ist. Wie sollte man diese

Van belang is om erop te wijzen dat Fichte het in de *Grundlage* in elk geval over het individu heeft. “Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles *Selbstbewusstseyns*. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [wenn auch nicht auf einmal, doch wenigstens so, daß ich von dem, was ich jetzt übrig lasse, hinterher abstrahire, und dann dasjenige übrig lasse, von dem ich jetzt abstrahire], ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich blos dadurch entgegen, daß ich es betrachte als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstseyn sich dem reinen; — von dem Kinde an, das zum ersten Male seine [/]Wiege verlässt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum popularen Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweist”.³¹⁶

§ 37. Drie epistemologische posities, die er in wezen maar twee zijn, maar waarvan er maar één mogelijk is

Welke wetenschapstheoretische gevolgen brengen bovenstaande conclusies met zich mee? Het betekent, aldus Fichte, dat er naargelang de verhouding die men tussen de drie grondstellingen veronderstelt drie mogelijke kentheoretische posities zijn.

Ten eerste, wanneer men stelt dat in de grondstellingentriade het Nicht-Ich de eenheid uitmaakt van het Ich en Nicht-Ich, dat er met andere woorden één absoluut Nicht-Ich is, dat oorzaak is van alle activiteit, dan is het denken in het Ich niet oorspronkelijk, maar slechts een afgeleide. In dit geval is het denken in het Ich louter product van het Nicht-Ich. Dergelijke kentheoretische positie noemt Fichte een dogmatisch realisme. Het is een realisme daar het Nicht-Ich dat buiten het Ich ligt, vertrekpunt is van alle weten. Met andere woorden: het veronderstelt een *Ding an sich* als oorzaak van ons denken; én het is dogmatisch omdat het de oorzakelijkheid van het Nicht-Ich dat voorbij elk denken en dus binnen deze kentheoretische positie ligt niet kan verklaren. Het Ich kan in zijn denken het *Ding an sich* nooit achterhalen: het Ich is hier immers louter gevolg, accident. Daar het dit moment van onverklaarbaarheid negeert, is het volgens Fichte niet-kritisch. Als voorbeeld van een dergelijke positie verwijst Fichte naar Spinoza.³¹⁷

Ten tweede: wanneer men meent dat in de grondstellingentriade het Ich de eenheid uitmaakt van het Ich en het Nicht-Ich, dat er met andere woorden één absoluut Ich is dat oorzaak is van alle activiteit, dan is het zijn van het Nicht-Ich niet oorspronkelijk en slechts een afgeleide. In dit geval is het Nicht-Ich louter product van het Ich. Dergelijke kentheoretische positie noemt Fichte een dogmatisch idealisme. Het is idealistisch daar het Ich alles vanuit zijn eigen

Formel dann anders erklären, als indem man liest: “Ich als Philosoph sage: Ich setze im absoluten Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen?” Ich jedenfalls kann diese Formel nicht anders verstehen. So sehe ich nicht ein, wie man sinnvoll und mit Vorteil lesen könnte: “Ich, *als absolutes Ich*, setze im absoluten Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen”. Wenn dies wirklich der Gedanke Fichtes gewesen wäre, so hätte er geschrieben: “Das Ich setzt *in sich* das theilbare Ich und das theilbare Nicht-Ich”. Tatsache bleibt, daß er dies nicht schrieb. Hier stoßen wir auf den schwachen Punkt der meisten Kommentatoren: sie vernachlässigen die Philosophische Reihe. Dabei belastet man sich nicht nur mit unlösbaren Schwierigkeiten, sondern, und das ist meine zweite Bemerkung, man verpaßt die Große Originalität Fichtes in bezug auf Kant”. Zie hiervoor Philonenko A., 1981, pag. 98.

We kunnen eraan toevoegen, dat elk die tot de kern van de transcendentiaalfilosofie wil doordringen, eveneens zijn *Machtspruch* moet voltrekken.

³¹⁶ GAI/2: 383. FWI, pag. 244 – 245.

³¹⁷ GAI/2: 263 – 264. FWI, pag. 100 – 101.

immanentie wil verklaren. In dit model is elk ding dan ook een *Ding für mich*, de dingen hebben geen eigen realiteit. Het is op zijn beurt dogmatisch daar het niet kan verklaren hoe het Ich ertoe komt om in zichzelf een Nicht-Ich te zetten, het negeert het concept *grens*. Het is dan ook niet-kritisch, het negeert de spanning binnen de *Machtspruch*.

Ten derde is er de kentheoretische positie van het kritisch-idealisme. Theoretisch blijft het kritisch-idealisme staan bij de *Wechselbestimmung* tussen het Ich en het Nicht-Ich. Bijgevolg zijn voor het kritisch-idealisme de *Ideal-Grund* en de *Real-Grund* één en hetzelfde. “*Ideal-und Real-Grund sind [...] Eins und Ebendasselbe*”.³¹⁸ Anders gesteld, het *Ding an sich* en het *Ding für mich* zijn hetzelfde. Let wel, we moeten hier onmiddellijk waarschuwen voor een mogelijk misverstand. *Ideal-Grund* en *Real-Grund* zijn uiteraard één en hetzelfde onder de voorwaarde van de *Satz des Grundes*. Hun eenheid is geenszins monolithisch, maar ze zijn één in de dynamiek van de *Wechselbestimmung*; ze zijn hetzelfde in de zin dat ze elkaars noodzakelijke voorwaarde zijn. Ze zijn één in het concept *grens*.

Net om die reden wordt het kritisch-idealisme kritisch genoemd, het erkent de *Machtspruch*. Het is kritisch omdat het begrijpt dat een voldoende argument voor de verhouding tussen Ich en Nicht-Ich absoluut onmogelijk is. Hierdoor weet het dat elke kennis met betrekking tot de wereld hypothetisch is. Dit is dan ook het onderscheidende kenmerk tussen het kritische denken en de beide vormen van dogmatisch denken. De dogmatiek meent haar waarheid te kunnen funderen in een concept van absolute oneindigheid als dusdanig, waarin het net als Parmenides een totale identiteit tussen zijn en denken situeert. De empiristen menen bijgevolg dat dit absolute het object is, de materie, de dingen, waarbij ze menen dat hun denken een tabula rasa is, die na het opvullen ervan met hun ervaringen van de dingen uiteraard met deze dingen zoals ze op zich zijn adequaat correspondeert. De rationalist meent daarentegen dat dit absolute het absolute subject is, waardoor denken op zich voldoende zou zijn voor waarheid.

In tegenstelling hiermee vertrekt het kritisch denken vanuit de *Machtspruch*, als de niet te funderen *Wechselbestimmung* tussen oneindigheid en eindigheid of zijn en denken, waarbij beide elkaars noodzakelijke voorwaarde zijn en waardoor ze als dusdanig op zich niet kunnen zijn. Hierdoor weet het kritisch-idealisme dat het de grondstellingentriade nooit logisch-deductief, dus enkel op basis van de begrippen identiteit en oppositie kan samen houden. Uit het absolute op zich is *nooit* het concrete af te leiden. Dit kan enkel op basis van de *Satz des Grundes* “Dieser Satz, der den kritischen Idealismus begründet, und durch ihn Idealismus und Realismus vereinigt, will den Menschen nicht eingehen; und daß er ihnen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abstraction”.³¹⁹ Om iets over de werkelijkheid te kunnen zeggen, om de synthetische oordelen a priori mogelijk te maken, moeten we een verband veronderstellen tussen epistemologie en ontologie, of het *Ding für mich* en het *Ding an sich*, maar dit verband kan niet gedacht worden als een oneindige monolithische eenheid. “Aber es ist sogleich klar, daß in der theoretischen Wissenschaftslehre ein solcher Grund unbegreiflich ist, weil er unter dem Grundsatz derselben: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich mit begriffen ist, sondern vielmehr durch denselben vorausgesetzt wird. Mithin müste ein solcher Grund, wenn er sich dennoch sollte aufzeigen lassen ausserhalb der Grenze der theoretischen Wissenschaftslehre liegen”.³²⁰

Uiteindelijk zijn er, aldus Fichte, slechts twee epistemologische posities mogelijk: de dogmatische en de kritische. Het dogmatische realisme en het dogmatische idealisme zijn metafysisch hetzelfde. Omdat in het absolute niets gezegd of bepaald kan worden, is het

³¹⁸ GAI/2: 326. FWI, pag. 175. Op een andere plaats drukt Fichte dezelfde gedachte als volgt uit: “Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und is ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte”. GAI/2: 412. FWI, pag. 281.

³¹⁹ GAI/2: 326. FWI, pag. 175.

³²⁰ GAI/2: 328. FWI, pag. 177.

onderscheid tussen het dogmatische idealisme met het Ich als fundament en het dogmatisch materialisme met het Nicht-Ich als fundament niet houdbaar.

We zijn op het punt aangekomen waarop we de volle betekenis van de *Machtspruch* kunnen weergeven. Bij Fichte staat een kritisch-transcendentale epistemologie gelijk aan het erkennen van de *Machtspruch*. We moeten erkennen dat we, indien we iets over de wereld willen te weten komen, indien we überhaupt synthetische oordelen a priori willen formuleren, dit enkel kan vanuit de vooropstelling die met de *Machtspruch* verbonden is. Namelijk dat het Ich zichzelf als absoluut oorspronkelijk begrensd poneert. De *Machtspruch* leert ons dat begrenzing (en dus de *Wechselbestimmung*) de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde is om überhaupt iets over de werkelijkheid te kunnen denken. In die zin vinden we in de *Machtspruch* Kants subjectieve aanzet terug, het ik dat zichzelf denkt is noodzakelijke voorwaarde tot kennis. Kennis met betrekking tot de wereld is enkel mogelijk wanneer we veronderstellen dat de drie grondstellingen op een dynamische manier rond elkaar bewegen, en wie deze dynamiek weigert te aanvaarden, doet niets anders dan zijn begrippen onkritisch het monolithische eenheidsbegrip binnenleiden. Dit betekent dan ook dat men op dit moment zijn begrippen op het noumenale toepast, waarna alle demonen die al eeuwen lang het westers denken beheersen weer de vrije loop krijgen.

V
De poging tot een praktische fundering van de wetenschapsleer
Grundlage der Wissenschaften des Praktischen
(§5)

§ 38. Het transcendentale grensbegrip als grondslag voor de praktische rede bij Kant

Naast een theoretische mogelijkheid, hield Fichte ook het praktische open als mogelijkheid om de wetenschapsleer op een voldoende wijze te funderen. Is de wetenschapsleer praktisch voldoende fundeerbaar?

Vooraleer we dit probleem bij Fichte behandelen, moeten we we voor een goed begrip eerst aantonen hoe het grensbegrip in Kants praktische theorie functioneert. Alhoewel Kant het transcendentale grensbegrip niet als dusdanig in de *Kritik der praktischen Vernunft* thematiseert, als term is het minder uitdrukkelijk op de voorgrond aanwezig dan in de *Kritik der reinen Vernunft*, is het onze these dat het hier op gelijkaardige wijze opereert als in het theoretische domein. We herinneren eraan dat het transcendentale grensbegrip de mogelijkheidsvoorwaarde was voor het formuleren van synthetische oordelen a priori. Het had er een oorsprongs- en een toepassingsfunctie. Met betrekking tot Kants moraalfilosofie kunnen we ons de volgende vraag stellen: opereert het transcendentale grensbegrip met betrekking tot de praktische rede op een gelijkaardige manier?

We zijn er ons bewust van dat de vraag naar het grensbegrip met betrekking tot de praktijk bevreemdend kan zijn, en dit in de eerste plaats omdat Kant er net alles aan doet om aan te tonen dat de mens in moreel opzicht a priori moet handelen, dat hij *oorspronkelijk* moet handelen en dat elke empirische invloed de oorspronkelijkheid van het morele a priori oordeel perverteert. Elk moreel handelen moet vertrekken vanuit de transcendentale zuivere wil, en elk afwijzen van deze transcendentale zuivere wil als morele grondcategorie zou de mens net overleveren aan de transcendentie van een empirische moraal. Als voorbeelden van perverterende empirische bepalingsgronden vermeldt Kant de opvoeding (Montaigne), de burgerlijke constitutie (Mandeville), het fysiek gevoel (Epicurus) en het morele gevoel (Hutcheson).³²¹ In die zin heeft de traditionele Kantinterpretatie met recht en reden gewezen op het belang van de oorspronkelijkheid van het morele subject.

Toch is het echter de vraag of met het aantonen van én het stilstaan bij de oorspronkelijkheid van de zuivere wil alles over de transcendentale moraal gezegd is.³²² Met betrekking tot het theoretische domein was het duidelijk dat het denken niet tot het moment van zijn oorspronkelijkheid beperkt mocht worden, het niet begrenzen van de rede betekende immers een terugval in de demonische dogmatiek. Wat de praktische rede betreft, maakt Kant een gelijkaardige redenering. Kant ziet niet alleen de mogelijkheid van een empirische pervertering van de wil, tevens wijst hij ook op het gevaar van een *mysticisme*.³²³ Net zoals dogmatici menen de werkelijkheid enkel op basis van een zuivere analyse van begrippen te kunnen achterhalen, zo menen mystici de toepassing van hun morele begrippen louter op

³²¹ Kant I., KpV AA V: 40.

³²² Hiermee sluiten we aan op het onderzoek van Perreijn W., die net dit aspect van Kants moraal uitwerkte. Perreijn W., *Kants ethiek tussen ervaring en a priori*, 1993. Perreijn ziet drie momenten waarop Kant de link maakt met het empirische: de zelfervaring, de invloed van Baumgartens empirische psychologie op Kants vrijheids- en wilbegrip en de rol van het oordeelsvermogen.

³²³ Kant I., KpV AA V: 70 en 120.

basis van niet-zintuiglijke aanschouwingen, zoals een onzichtbaar rijk Gods³²⁴ of Mohammeds paradijs,³²⁵ te kunnen funderen. Als voorbeeld van een dergelijke moraal wijst Kant op Crusius die in de goddelijke wil de morele grondslag herkent, en Wolff die samen met de Stoa dit in de voorstelling van de volkomenheid plaatst.³²⁶ Het begrip mysticisme wijst er in elk geval op dat we de transcendentale moraal niet als een zuivere a priori moraal kunnen begrijpen. In zekere zin wijst het op een begripsverschil tussen de oorspronkelijkheid van het a priori handelende subject en het a priori karakter van de mystieke moraal. Echter, waar precies situeert zich dit verschil?

We menen dat het transcendentale grensbegrip dat Kant met betrekking tot de praktische rede niet als dusdanig uitdrukt, dit onderscheid kan verduidelijken. We menen zelfs de werking van het transcendentale grensbegrip in het summum van de transcendentale moraal, met name het begrip van het hoogste goed, als de eenheid van deugd en gelukzaligheid,³²⁷ te kunnen aantonen.³²⁸ Hoe begrijpt Kant het hoogste goed als de eenheid van deugd en gelukzaligheid? Deze vraag is het thema van het tweede boek van de *Kritik der praktischen Vernunft*, de dialectiek van de praktische rede.³²⁹ Kant ziet twee mogelijkheden om de verhouding tussen deugd en gelukzaligheid te denken: ofwel is ze logisch en dus analytisch, ofwel is ze ontologisch en dus synthetisch.³³⁰ In het eerste geval is de logische grondstelling van de identiteit van toepassing, in het tweede geval de causaliteitswet, waardoor hun verhouding gedacht wordt als een oorzaak-gevolg relatie.

Kant wijst in de *analytica*, het eerste boek uit de *Kritik der praktischen Vernunft*, de identische verhouding tussen deugd en gelukzaligheid af. Een analytische verbinding is onmogelijk, gezien het zou betekenen dat men vanuit zijn deugd logischerwijze zijn gelukzaligheid zou kunnen deduceren, of omgekeerd vanuit zijn gelukzaligheid zijn deugd. Dit was net wat Kant de mystici verwijt; ze blijven in het domein van het zuivere a priori hangen. Maar ook de synthetische verhouding lijkt onmogelijk te zijn. Hier is het argument dat de praktische verbinding van oorzaken en gevolgen in de wereld door de natuurwet bepaald wordt en geenszins door de morele gezindheid van de wil.³³¹ De onmogelijkheid om de eenheid van deugd en gelukzaligheid zowel analytisch als synthetisch te denken, noemt Kant dan ook de antinomie van de praktische rede. Uit de antinomie van de praktische rede volgt dat de eenheid tussen deugd en gelukzaligheid niet te denken is, het wijst erop dat de rede hier tekort schiet. Betekent dit echter de onmogelijkheid van het hoogste goed als eenheid van deugd en gelukzaligheid, betekent dit dat het summum van de moraal een lege doos is?³³²

Zo'n vaart hoeft het – aldus Kant – niet te lopen. Hij meent de antinomie van de praktische rede *kritisch* te kunnen opheffen,³³³ en in onze interpretatie staat het kritisch opheffen gelijk met het poneren van het transcendentale grensbegrip. Poneert Kant hier zijn transcendentaal

³²⁴ Kant I., KpV AA V: 71.

³²⁵ Kant I., KpV AA V: 120.

³²⁶ Kant I., KpV AA V: 40. In dit verband vinden we het vreemd dat Perreijn in zijn onderzoek in tegenstelling met onze lezing Crusius' en Wolffs morele grondslag als empirisch aanduidt. We menen dit te moeten verwerpen.

³²⁷ In de Nederlandse vertaling van de *Kritik der reinen Vernunft* wordt Kants term *Glückseligkeit* vertaald als *geluk*. Wij kiezen voor de vertaling *gelukzaligheid*.

³²⁸ Kant definieert het hoogste goed ook als volgt: “Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durch moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die v ö l l i g e A n g e m e s s e n h e i t der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts”. Zie hiervoor Kant I., KpV AA V: 122.

³²⁹ Kant I., KpV AA V: 107 e.v.

³³⁰ Kant I., KpV AA V: 110 – 111.

³³¹ Kant I., KpV AA V: 113 en 114.

³³² Kant I., KpV AA V: 113 – 114.

³³³ Kant I., KpV AA V: 114 – 120. (Het kapittel II: Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft).

grensbegrip? We moeten toegeven dat Kant het grensbegrip niet uitdrukkelijk vermeldt, doch menen we dat het op de achtergrond opereert. In de eerste plaats is het bevestigend voor onze these dat Kant in verband met de antinomie van de praktische rede uitdrukkelijk vermeldt dat de zuivere speculatieve rede met een vergelijkbaar conflict geconfronteerd wordt, en dat de oplossing voor deze aporie in wezen dezelfde is. In het theoretische domein was de kritische oplossing dat het subject zowel als *verschijning* (als onderhevig aan de causaliteitswet) alsook als *noumenon* (als zuivere a priori intelligentie) moest beschouwd worden. Dit leidde tot de typische kantiaanse tweestammigheid van de kennis. (We herinneren hier Fichtes *Wechselbestimmung*.) Die verhouding werd door de toepassings- en oorsprongsfunctie van het transcendentale grensbegrip mogelijk gemaakt.

Hoe lost Kant de antinomie van de praktische rede op? Zonder het grensbegrip te vermelden, stelt Kant hier een gelijkaardige oplossing voor. Hij meent dat de antinomie van de praktische rede de synthetische verhouding tussen deugd en gelukzaligheid niet absoluut onmogelijk maakt; wel dat deze verhouding voorwaardelijk mogelijk is. Kant ziet de mogelijkheid van *een middellijke en noodzakelijke samenhang*,³³⁴ en in deze middellijke en noodzakelijke samenhang ziet hij de mogelijkheid om een synthetische verbinding te maken tussen de noumenale zedelijke gezindheid van het subject enerzijds, en de fenomenale gelukzaligheid anderzijds. Eerlijkheidshalve moeten we hier vermelden dat Kant hier voorzichtig en tussen haakjes suggereert dat de voorwaarde voor deze middellijke en noodzakelijke samenhang wel eens een intelligibele schepper zou kunnen zijn. Die insteek werkt hij verder helemaal niet uit. Wij menen dat de als mogelijkheidsvoorwaarde gesuggereerde intelligibele schepper enkel en alleen het transcendentale grensbegrip of de *Wechselbestimmung* kan zijn. Met betrekking tot de speculatieve rede was het grensbegrip de mogelijkheidsvoorwaarde voor zowel de *oorspronkelijkheid* van het denkende subject, alsook voor de *toepassing* van de a priori begrippen op de a posteriori gewaarwording. Met de praktische rede is het net zo. Door het transcendentale grensbegrip kan de samenhang tussen de oorspronkelijke wil en de gelukzaligheid begrepen worden als *een middellijke en noodzakelijke samenhang*. De samenhang is *middellijk* door de synthetische toepassingsfunctie van het transcendentale grensbegrip, ze is *noodzakelijk* door haar analytische oorsprongsfunctie. Ook de morele praktijk lijkt slechts mogelijk te zijn onder de voorwaarde van het transcendentale grensbegrip.

We willen ons punt ook aantonen binnen het door velen als enigmatisch beschouwde derde hoofdstuk uit de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. We menen zelfs dat het transcendentaal grensbegrip het enigma van het derde hoofdstuk opheft. De kritische oplossing voor de antinomie van de praktische rede uit de *Kritik der praktischen Vernunft*, is ook in het beroemde derde hoofdstuk van de *Grundlegung* aan de orde. In dit hoofdstuk begint Kant met erop te wijzen dat het met de zuivere wil verbonden maxime synthetisch is.³³⁵ De reden voor dit synthetisch verband (zoals eveneens hierboven vermeld) is dat het maxime niet op grond van een zuivere analyse uit de zuivere wil kan gededuceerd worden. Maar gezien de antinomie van de praktische rede kan dit maxime ook niet als dusdanig synthetisch zijn. Het maxime is slechts mogelijk onder de voorwaarde van *een derde* die de verbinding in het synthetisch principe mogelijk maakt.³³⁶ Wat dit derde is, laat Kant nog eventjes in het midden.³³⁷ De opdracht waar dit derde voor staat is echter duidelijk: het moet de mens als een fenomenaal wezen, onderhevig aan natuurwetten, en als een noumenaal vrij wezen, samen denken. Kant geeft eerlijk toe dat de verhouding tussen die twee

³³⁴ Kant I., KpV AA V: 114 en 115.

³³⁵ Kant I., GMS AA IV: 447.

³³⁶ Kant I., GMS AA IV: 447.

³³⁷ Kant I., GMS AA IV: 447.

beschouwingswijzen blijkbaar gedacht moet worden als een *soort cirkel*,³³⁸ waar we niet onderuit kunnen. Net om die reden stelt Kant dat beide begrippen *Wechselbegriffe* zijn,³³⁹ wat ons natuurlijk sterk doet denken aan Fichtes *Wechselbestimmung*. Beide beschouwingswijzen zouden elkaar wederzijds bepalen, en net door die wederzijdse bepaling wordt het categorische mogelijk als een “synthetischen Satz a priori”.³⁴⁰ Hoe wordt die wederzijdse bepaling denkbaar? Zonder het transcendentale grensbegrip als mogelijkheidsvoorwaarde te vermelden, menen we dat in verband met de wil de volgende passage uit het derde hoofdstuk voor zich spreekt. “Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, daß ich es begrenze, und zeige, daß es nicht alles in allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter”.³⁴¹ Wat verder rondt Kant zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als volgt af. “Hier ist nun die Oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen aber empirischen Interesse herumsuche, anderer Seits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transzendentaler Begriffe, unter dem Namen der intelligibelen Welt, kraftlos ihre Flügel schwingt, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliert”.³⁴² De treffende gelijkenis met de metafoor van de duif, die wijst op het belang van begrenzing, uit de inleiding van de *Kritik der reinen Vernunft*, is niet toevallig. De kritische moraal heeft geen betrekking op een zuiver empirisch a posteriori oordeel, noch op een zuiver intelligibel a priori oordeel; het heeft betrekking op een kritisch wederzijds begrip van beide, en de mogelijkheidsvoorwaarde van dit verband is het begrip grens. Fichte kunnen we interpreteren als Kants opvolger die in zijn poging om dit transcendentale grensbegrip te radicaliseren, het niet alleen anatomisch haarscherp als de nekpees van elk denken aantoonde, maar evenzeer van elk handelen überhaupt. In wat volgt behandelen we de vijfde paragraaf van de *Grundlage*, de *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*.

§ 39. De fundamentele tegenstelling binnen het praktische weten

Uit het complex van de drie grondstellingen had Fichte twee leerstellingen afgeleid, een eerste theoretische leerstelling, die we hierboven besproken hebben, en een tweede, die het praktische weten fundeert. Deze tweede stelling was: “*Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich*”,³⁴³ of anders geformuleerd: “*das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*”.³⁴⁴ In paragraaf vijf van de *Grundlage* waarin Fichte deze praktische leerstelling analyseert, herneemt hij vanuit deze praktische leerstelling de verhouding tussen de drie grondstellingen. Voor onze interpretatie is het uiteraard van belang de rol van het

³³⁸ Kant I., GMS AA IV: 450. “Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist”.

³³⁹ Wat verder spreekt Kant in plaats van *Wechselbegriffe* over twee standpunten. Maar opnieuw bevestigt hij hiermee de tweeledigheid waarmee de mens geconfronteerd wordt, de mens als behorend tot de zintuigelijke wereld en tot de intelligibele wereld. Zie hiervoor: Kant I., GMS AA IV: 450.

³⁴⁰ Kant I., GMS AA IV: 454.

³⁴¹ Kant I., GMS AA IV: 462.

³⁴² Kant I., GMS AA IV: 462.

³⁴³ GAI/2: 285. FWI, pag. 125.

³⁴⁴ GAI/2: 386. FWI, pag. 248.

transcendentale grensbegrip of de verhouding tussen de begrippen oorsprong en grens met betrekking tot het praktische domein in het vizier te houden.

Voorafgaand moeten we onmiddellijk opmerken dat Fichte – net als Kant trouwens – stelt dat de praktische leerstelling op gelijke wijze behandeld wordt als de theoretische. “In Erörterung des aufgestellten Satzes : das Ich setzt sich, als bestimmend das Nicht-Ich, könnten wir gerade so verfahren, wie wir in Erörterung des obigen Satzes : das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, verfahren”,³⁴⁵ en net als de theoretische stelling, bevat de praktische ook een op te heffen fundamentele tegenstelling, een “Haupt-Antithese”.³⁴⁶ Waaruit bestaat deze? Door middel van een hernemen van de verhouding tussen de drie grondstellingen en door deze praktisch toe te passen, legt Fichte de fundamentele tegenstelling met betrekking tot het praktische weten bloot.

In de eerste plaats, poneert Fichte zijn absolute eerste, alles funderende grondstelling, en hij herhaalt haar bepaling: “Das Ich überhaupt ist Ich; es ist schlechterdings Ein, und eben dasselbe Ich, kraft seines Gesetzseyns durch sich selbst”.³⁴⁷ Eenmaal deze absoluut eerste grondstelling als een nog te bewijzen grondstelling geponeerd wordt, merken we op hoe de eindeloze carrousel van het absoluut poneren en het absoluut begrensd poneren die het theoretische denken karakteriseerde, ook hier onmiddellijk terug op gang komt; en dit kan uiteraard – aldus Fichte – enkel als volgt: wanneer het absolute Ich, volgens de eerste praktische leerstelling, een Nicht-Ich bepaalt, dan kan het Ich dit enkel en alleen onder de voorwaarde dat het zichzelf voor een deel niet poneert of begrenst. “Die Ausdrücke: *ein Nicht-Ich setzen*, und: *das Ich einschränken*, sind völlig gleichgeltend, wie in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan worden”.³⁴⁸ Net hier situeert zich die *Haupt-Antithese*. Dit begrensd poneren staat immers in tegenspraak met de eerste grondstelling. Het absolute Ich moet voldoende grond zijn voor de moraal en de wetenschapsleer. De *Haupt-Antithese* is dan ook de volgende (en eigenlijk dezelfde uit het theoretische weten): wat is de verhouding of de spanning tussen een Ich dat zichzelf absoluut en dus als voldoende grond poneert, en een Ich dat zichzelf absoluut begrensd poneert? De vraag is hier echter: hoe laat deze verhouding zich praktisch denken? De spanning tussen de toepassings- en de oorsprongsfunctie van Kants grensbegrip staat hiermee onverkort op de praktische agenda. In het theoretische deel werd duidelijk dat deze verhouding in haar absolute abstractie niet te denken was, en net daardoor bleef de theorie in de vooropstelling van de *Machtspruch* hangen. Er is echter nog een andere piste mogelijk om het filosofisch bewijs te leveren, met name de praktische. We zullen dan ook de volgende vraag moeten behandelen: heeft het praktisch domein meer uitzicht op het filosofisch funderen van de toepassings- en oorsprongsfunctie van het transcendentale grensbegrip? Is er een voldoende praktisch bewijs dat het hypothetisch karakter van de wetenschapsleer opheft?

§ 40. Het uiteenvallen van de praktische wetenschapsleer

Fichte wil de wetenschapsleer praktisch bewijzen, en logischerwijze kan hij dit enkel door het metafysische materiaal, de drie grondstellingen, praktisch op elkaar te betrekken. Wat houdt deze praktische betrekking in? Terecht stelt Fichte dat de *Haupt-Antithese* die in de eerste praktische stelling ligt, met betrekking tot de praktische wetenschap de tweede grondstelling veronderstelt. De spanning die deze these kenmerkt, is immers enkel denkbaar door middel

³⁴⁵ GAI/2: 385. FWI, pag. 247.

³⁴⁶ GAI/2: 386. FWI, pag. 247.

³⁴⁷ GAI/2: 386. FWI, pag. 248.

³⁴⁸ GAI/2: 389. FWI, pag. 252.

van het begrip opponeren. Bijgevolg ziet Fichte zich genoodzaakt om de praktische betrekking tussen de eerste en de tweede grondstelling te analyseren. We herinneren eraan dat deze betrekking tijdens de deductie van de derde grondstelling ertoe leidde dat de vooropstelling dat het absolute Ich voldoende grond voor de wetenschapsleer is, niet houdbaar was.³⁴⁹

Toch wil Fichte hier enigszins anders te werk gaan. Zoals gezegd wil hij deze betrekking praktisch funderen, maar het zal duidelijk worden dat ook deze methodologie de vooropstelling van de absolute eerste grondstelling niet zal kunnen redden. Wat is deze praktische werkwijze? Fichte zal de tweede stelling, wat haar vorm betreft, op gelijke wijze als in het theoretische denken articuleren; de vorm ervan zal in de eerste grondstelling gefundeerd worden, maar inhoudelijk zal hij haar praktisch en dus op een andere wijze toepassen. We verduidelijken. We herinneren ons dat de tweede grondstelling inhoudelijk door de eerste grondstelling werd bepaald en dat haar vorm onbepaald was. Het argument hiervoor ging als volgt: daar er vanuit het absolute Ich geen enkele reden denkbaar is voor het opponeren van het Ich met een Nicht-Ich, moet het opponeren als vorm onvoorwaardelijk en absoluut zijn; echter, daar krachtens de eerste grondstelling het Ich geponeerd is, moet datgene waarmee het Ich in oppositie staat dan ook noodzakelijk en dus voorwaardelijk een *Nicht-Ich* zijn; in die zin is de inhoud van de tweede grondstelling bepaald.³⁵⁰

Hoe wil Fichte deze tweede grondstelling praktisch funderen? (i) We bekijken eerst haar vorm. Met betrekking tot de praktijk wordt de vorm van de tweede grondstelling net als in het theoretische weten hypothetisch geponeerd. We citeren Fichte: “Ausser dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist a priori eine bloße Hypothese”.³⁵¹ De conclusie is dus gelijklopend met het theoretische weten: indien er naast het poneren van het Ich nog een ander poneren moet zijn, dan moet dit een opponeren zijn. Van belang is dat op dit moment vanuit de eerste grondstelling elk argument ontbreekt om dit te kunnen stellen. Indien er echter geen argument is, hoe komen we er dan toe te stellen dat er een opponeren zou moeten zijn? De veronderstelling dat er een opponeren moet zijn, volgt uiteraard vanuit de nog te bewijzen praktische leerstelling. Wanneer we aannemen dat onze praktische leerstelling: ‘*Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich*’ waar is, dan volgt daaruit dat we een opponeren moeten aannemen. Let wel, deze praktische leerstelling veronderstelt ook het onvoorwaardelijk poneren van de eerste grondstelling. Hieruit volgt dat de praktische leerstelling, indien ze waar is, de onvoorwaardelijkheid van de eerste grondstelling en de onvoorwaardelijkheid van de vorm van de tweede grondstelling veronderstelt. We willen deze conclusie nog eens als volgt formuleren: *analytisch* is het praktische bestaan van het Nicht-Ich niet uit het Ich af te leiden, maar vanuit de *Haupt-Antithese* uit de eerste praktische leerstelling moeten we een Nicht-Ich veronderstellen.

(ii) Wat met de inhoud van de tweede grondstelling? Theoretisch was de inhoud van het Nicht-Ich bepaald. In het theoretische weten dat louter begrippelijk was, kon afgeleid worden dat datgene wat het Ich opponeert noodzakelijk *als begrip* een Nicht-Ich moet zijn; en de hiermee verbonden theoretische vraag die de motor werd van de ganse theoretische wetenschap was deze hoe het Ich er überhaupt toe kwam om in zichzelf een begrippelijk Nicht-Ich te poneren. Uiteindelijk werd dit slechts mogelijk onder de voorwaarde van een *Machtspruch*. Met betrekking tot het praktische weten doet zich echter iets anders voor. Daar het praktische weten probeert uit te maken hoe het Ich daadwerkelijk in de werkelijkheid kan ingrijpen – volgens de praktische leerstelling wil het Ich het Nicht-Ich bepalen – moet het Nicht-Ich niet begrippelijk binnenin het Ich, maar *ontologisch buiten het Ich geponeerd*

³⁴⁹ In paragraaf 26, waar we de A-redenering in de deductie van de derde grondstelling behandelden, hebben we de theoretische betrekking van de eerste en de tweede grondstelling gepresenteerd.

³⁵⁰ Zie voor de volledige argumentatie paragraaf 23 en 24.

³⁵¹ GAI/2: 390. FWI, pag. 252.

worden.³⁵² Het gegeven dat Fichte het Nicht-Ich hier (ontologisch) buiten het Ich poneert, is echter niet zonder gevolgen. Hieruit volgt dat we vanuit praktisch oogpunt, en dit in tegenstelling met de theorie, de inhoud van het Nicht-Ich niet begrippelijk of a priori kunnen achterhalen. Het Nicht-Ich is hier immers niet ideëel maar ontologisch, of materieel. Hoe kunnen we dan weten dat er een Nicht-Ich is? De enige weg om dit te weten, zo stelt Fichte, is de ervaring. Enkel in de ervaring kunnen we bewust worden dat er daadwerkelijk buiten ons een Nicht-Ich is, en niet toevallig spreekt Fichte hier parallel met Kants “Faktum des Bewußtseyns”.³⁵³ Slechts in de feitelijkheid van ons bewustzijn, met name dat we ons in het bewustzijn van iets buiten ons bewust worden, ligt de inhoud van het praktische weten. Dit *Faktum*, het gegeven dat we ons enkel in de ervaring van het Nicht-Ich bewust kunnen worden, heeft echter verregaande consequenties! Op zijn beurt dreigt het eveneens de ganse wetenschapsleer onderuit te halen. Daar we met betrekking tot het praktische het Nicht-Ich enkel in de ervaring kunnen kennen, ontbreekt ons elk argument, en dus elk verband, om te bepalen wat het Ich opponeert. In die zin stelt Fichte dat er geen “Vernunftgründe”³⁵⁴ zijn die het bestaan van een Nicht-Ich buiten ons kunnen bewijzen. De enige grond om te weten dat er iets buiten het Ich is, is de ervaring zelf. “Daher gilt die Argumentation der Wissenschaftslehre a prio[er]i, sie stellt lediglich Sätze auf, die a priori gewiß sind: Realität aber erhält sie erst in der Erfahrung”.³⁵⁵ De praktische leerstelling toont a priori aan dat er een Nicht-Ich in spanning met het Ich moet zijn. Dat het echter daadwerkelijk zo is, daarvoor ontbreekt ons het argument. “Daß das Geschehe [dat er daadwerkelijk een Nicht-Ich is], läßt sich a priori gar nicht erweisen, sondern jeder kann es nur in seiner eignen Erfahrung darthun. Ferner können wir bis jetzt von diesem fremdartigen weiter gar nichts sagen, als daß es *nicht* aus dem innern Wesen des Ich abzuleiten ist, denn in diesem Falle wäre es überhaupt nichts zu unterscheidendes”.³⁵⁶ De spanning tussen het Ich en het Nicht-Ich, anders gesteld de *Wechselbestimmung*, kan louter a priori geduid worden. Dat de werkelijkheid zich daadwerkelijk op deze wijze verhoudt, is alleen in het feit, *das Faktum*, van de ervaring inzichtelijk te maken.

Maar waarom dreigt dit hier opnieuw de wetenschapsleer onderuit te halen? Alhoewel Fichte dit hier niet zo pregnant uitwerkt – eigenlijk loopt hij er een beetje over – botsen we op hetzelfde bewijs uit het ongerijmde als tijdens de eerste redenering in de deductie van de derde grondstelling. Ook hier botst Fichte op het antinomische van de rede. We verduidelijken. Fichte werkt met drie grondstellingen waarvan de eerste gewoonweg absoluut is, en de andere twee voor een deel onvoorwaardelijk en voor een deel door de eerste bepaald zijn. Net deze (hier nog altijd veronderstelde) partiële bepaling moest ervoor zorgen dat de drie grondstellingen een verband met elkaar hebben en niet absoluut verbrokkeld naast elkaar komen te staan. We herinneren eraan dat Fichte in *Ueber den begriff der Wissenschaftslehre* deze mogelijkheid van een verbrokkelde wetenschapsleer als een eeuwige strijd tussen verschillende waarheden afwees.³⁵⁷ Maar net deze mogelijkheid doet zich hier voor, en net daardoor dreigt de wetenschapsleer opnieuw onderuit te gaan. Het punt is dat de tweede grondstelling hier immers absoluut gescheiden is van de eerste. Hierboven toonden we aan dat de tweede grondstelling wat haar vorm betreft onvoorwaardelijk is; en op zich was dit al een probleem. Daar er echter vanuit het absolute Ich òòk geen a priori argument te geven is om de inhoud van het Nicht-Ich te bepalen (met name dat er daar daadwerkelijk een Nicht-Ich is), het Nicht-Ich is immers louter in de ervaring te kennen, is ook de inhoud van de tweede

³⁵² Zie hiervoor paragraaf 34, waar we het onderscheid tussen het theoretische en praktische weten bepaalden.

³⁵³ GAI/2: 390. FWI, pag. 252.

³⁵⁴ GAI/2: 390. FWI, pag. 252.

³⁵⁵ GAI/2: 390. FWI, pag. 253.

³⁵⁶ GAI/2: 400. FWI, pag. 265.

³⁵⁷ GAI/2: 124. Voor dit argument zie paragraaf 19.

grondstelling onbepaald en dus onvoorwaardelijk. Hierdoor dreigt de tweede grondstelling zowel wat haar vorm als wat haar inhoud betreft onvoorwaardelijk te worden. Ze dreigt dus net als de eerste als dusdanig absoluut onvoorwaardelijk te worden! Indien dit echter zo is, dan volgt daaruit dat beide grondstellingen hun veronderstelde partieel verband verliezen, waardoor we met betrekking tot de praktijk, niet met één, maar met twee absoluut onvoorwaardelijke grondstellingen geconfronteerd worden. Bijgevolg dreigt de praktische wetenschap, net als de theoretische, niet van de grond te komen. Indien ze al niet ineens stort, dan valt ze in elk geval in twee absoluut onderscheiden grondstellingen uiteen. Met andere woorden, het Nicht-Ich is niet alleen niet analytisch, maar eveneens ook niet *synthetisch* met het Ich verbonden.

We herkennen hier Kants conclusies uit de *Kritik der praktischen Vernunft*. De antinomie van de praktische rede toonde aan dat het verband tussen de deugd als zuiver a priori, en de gelukzaligheid als a posteriori noch analytisch, noch synthetisch kon gedacht worden. (In een moraal die zich enkel richt op de absolute van het Ich, of het zuivere a priori van de absolute eerste grondstelling, kunnen we het door Kant verworpen mysticisme herkennen. In een moraal die enkel appelleert aan het Nicht-Ich, of een zuiver a posteriori van de tweede grondstelling, situeert zich eveneens de te verwerpen empirische moraal.)

We willen nog even wijzen op het verband tussen de theoretische en de praktische rede. In het theoretische weten slaagde het Ich er niet in om binnenin zichzelf een begrippelijk onderscheid te maken. De oplossing hiervoor was dat het Ich zich door middel van een *Machtspruch* oorspronkelijk begrensd poneert en zo binnenin zichzelf een begrippelijk onderscheid mogelijk maakt. Praktisch lijkt dit dus anders te zijn. Door middel van een praktische analyse wil Fichte aantonen hoe het Ich ontologisch verschilt van een Nicht-Ich, hoe het Nicht-Ich dus buiten het Ich ligt. Het is echter opvallend hoe deze praktische poging om de wetenschapsleer te funderen een enorme gelijkvormigheid vertoont met de theoretische poging. De vraag is uiteraard waar deze gelijkvormigheid vandaan komt. De reden hiervoor is eenvoudig. Net als de theorie wordt de praktijk geconfronteerd met hetzelfde metafysische grondprobleem, met name de steeds weerkerende spanning tussen het absolute en het eindige Ich. De gemeenschappelijke betrekking grond van beide antitheses is de absolute van het Ich, waardoor in feite het onderscheid tussen het *binnen* en het *buiten* vanuit het absolute Ich niet gedacht kan worden. Het kunnen bepalen van het binnen of het buiten, veronderstelt juist dat er in het absolute al een onderscheid gemaakt is, of met andere woorden dat we al in het bezit zijn van de *Satz des Grundes*. Wanneer het absolute Ich voor zichzelf voldoende grond is, dan is het begrippelijk onderscheid tussen binnen en buiten niet te denken, en net daardoor lopen de theoretische en de praktische fundering van de wetenschapsleer op hetzelfde probleem uit. Het wordt dan ook de vraag of de dubbelzinnigheid met betrekking tot het eenheidsbegrip uit het theoretische weten, in het praktische weten op te lossen zal zijn.

Misschien zijn we hiermee op het punt beland waarmee we kunnen aangeven wat we nu juist vanuit onze Fichte-interpretatie met de begrippen epistemologie en ontologie bedoelen. Alhoewel we tot hiertoe van deze begrippen gebruik maakten, is duidelijk geworden dat deze begrippen na de transcendentale wending niet meer duidelijk te onderscheiden zijn. Zoals hierboven net werd gesteld, vanuit het absolute Ich is het *binnen* en het *buiten* niet meer te onderscheiden. Pas nadat we de *Machtspruch* voltrokken hebben en dus in het bezit zijn van de *Satz des Grundes* is iets over epistemologie en ontologie te zeggen, maar uiteraard is ook dit weer voorwaardelijk. De *Satz des Grundes* maakt duidelijk dat elk zijn ook altijd voor een deel een niet-zijn en dus iets begrippelijk is, en dat elk begrip ook altijd voor een deel niet-begrippelijk en dus een zijn is. Of, elk binnen is voor een deel buiten en omgekeerd. Ontologie en epistemologie, of zijn en denken staan in een *Wechselbestimmung*. Het denken

bepaalt voor een deel het zijn en het zijn bepaalt voor een deel het denken. In die zin begrijpen we dan ook het volgende citaat. “Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und is ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, onder einen Ideal-Realismus nennen könnte”.³⁵⁸

§ 41. De derde grondstelling in de praktische wetenschapsleer

Het ligt voor de hand dat Fichte poogt om de praktische antinomie transcendentiaal op te lossen: met name door de introductie van het transcendentale grensbegrip uit de derde grondstelling. Om te kunnen spreken van een praktische wetenschap moet er tussen het Ich en het Nicht-Ich een zeker verband zijn. Onze praktische leerstelling luidt immers: “*das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*”.³⁵⁹ We herinneren eraan dat Kant als mogelijksvoorwaarde voor een verband tussen deugd en gelukzaligheid stelt dat we hypothetisch hun verband als bemiddeld en noodzakelijk moesten opvatten. In deze passage suggereerde Kant heel kort een schepper als mogelijke betrekkinggrond. Hoe vult Fichte deze betrekkinggrond op?

Omdat Fichte de wetenschapsleer absoluut wil funderen, kan dit uiteraard slechts door middel van het absolute Ich als voldoende grond (de eerste grondstelling) gebeuren. In zekere zin kunnen we hier de door Kant gesuggereerde schepper in herkennen. Maar wat indien het Ich en het Nicht-Ich, zoals nu het geval is, allebei absoluut zijn, wanneer ze dus absoluut uiteenvallen? Uiteindelijk dreigen we hier met twee goden geconfronteerd te worden. Waar Fichte in het theoretische weten de gordiaanse knoop door middel van het begrip grens doorhakke (en zo de begrippenanalyse in het absolute Ich mogelijk maakte), zal hij nu door middel van hetzelfde grensbegrip beide absoluut onderscheiden touweindjes aan elkaar proberen te knopen. Fichte staat voor de opdracht om het absoluut onderscheid tussen het Ich en het Nicht-Ich praktisch te overbruggen – hij moet met ander woorden de synthese tussen twee onderscheiden zaken, met name zijn én denken, realiseren. Hij doet dit door het absolute Ich door middel van de derde grondstelling op twee verschillende wijzen in te vullen, en hiermee keert Kants transcendentiaal grensbegrip terug.³⁶⁰ De oplossing is dat het Ich in één moment zowel oneindig (en dus absoluut oorspronkelijk) alsook eindig (en dus toegepast) moet geponeerd worden. Op deze wijze keert Kants oplossing terug: we moeten veronderstellen dat het Ich zich noodzakelijk als bemiddelend tussen het eindige en het oneindige poneert. Oneindig als de totale ontologisch synthese van alles wat is (zijn en denken zijn absoluut identiek), en eindig als ontologisch verschillend van het Nicht-Ich. “Diese zwei sehr verschiednen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: Das Ich setzt schlechthin sich als *unendlich*, und *unbeschränkt*. Der zweite: Das Ich setzt schlechthin sich als *endlich* und *beschränkt*”.³⁶¹ Deze twee handelingen ziet Fichte als verschillende perspectieven (modificaties) van hetzelfde Ich: “In einem andern Sinne müßte das Ich gesetzt seyn als *unendlich*, in einem andern als *endlich*”.³⁶² Aan die beide modi koppelt Fichte een verschillende soort activiteit van het Ich. De activiteit van het oneindig zichzelf ponerende Ich is uiteraard ook oneindig en dus “*reine Thätigkeit*”.³⁶³ De activiteit van het

³⁵⁸ GAI/2: 412. FWI, pag. 281.

³⁵⁹ GAI/2: 386. FWI, pag. 248.

³⁶⁰ GAI/2: 392. FWI, pag. 255.

³⁶¹ GAI/2: 392. FWI, pag. 255.

³⁶² GAI/2: 392. FWI, pag. 255.

³⁶³ GAI/2: 393. FWI, pag. 256.

begrensde Ich is “*objektive Tätigkeit*”,³⁶⁴ het is een handelen dat betrokken is op een object waarmee het Ich in verschil staat.³⁶⁵ Dus moet het absolute Ich zichzelf absoluut oorspronkelijk als begrensd poneren.

Let wel, is het lang gezochte filosofische bewijs voor de wetenschapsleer hiermee geleverd? In geen geval, haar hypothetisch karakter is geenszins opgeheven. Het enige wat we hebben is dat onze praktische leerstelling enkel overeind blijft wanneer we veronderstellen dat het Ich zichzelf zowel oneindig, alsook eindig poneert. In het poneren van de oneindigheid situeert zich de vrijheid van het Ich om oorspronkelijk te kunnen bepalen wat het moreel moet doen. We herkennen hier Kants categorische imperatief. Maar het moreel handelen kan niet gebeuren in het luchtledige van het mysticisme. Het moet toegepast worden, en net daarom moet het Ich eveneens begrensd geponeerd worden. Buiten het Ich moet er überhaupt een bepaalbaar Nicht-Ich zijn. Anders uitgedrukt, en zoals ook overigens Kant in het derde hoofdstuk van de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* argumenteerde, zouden we kunnen stellen dat als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor een praktisch handelen het Ich en het Nicht-Ich met elkaar in *Wechselbestimmung* moeten staan. Kant sprak over *Wechselbegriffe*. Vanuit de derde grondstelling, als complex verbonden met de andere twee, is het verband tussen het Ich en het Nicht-Ich, tussen a priori en a posteriori, zowel synthetisch als analytisch te denken. Ze staan met elkaar in een relatieve, bemiddelde en noodzakelijke verhouding. Het a priori karakter van de categorische imperatief, of de oorspronkelijke moraliteit van de mens, is in die zin enkel denkbaar en mogelijk in een bemiddelende en dus relatief noodzakelijke verhouding tot de ervaring.

§ 42. *Streben* als uiteindelijk bewijs voor de *Grundlage*?

Waaruit bestaat het praktisch filosofisch bewijs waarmee Fichte de wetenschapsleer wil funderen? Tussen het Ich en het Nicht-Ich gaapt een duizelingwekkende kloof die alles met zich mee dreigt te sleuren. Indien wij nu het filosofisch bewijs voor de wetenschapsleer willen leveren, dan moet Fichte erin slagen om het moreel oorspronkelijk en dus absoluut handelende Ich en het ontologisch van het Ich verschillende Nicht-Ich daadwerkelijk met elkaar in verband te brengen. Er moet een synthese zijn; de kloof moet gedicht worden! Precies hier komt nu de knoop uit Fichtes praktische wetenschapsleer naar boven: indien we de waarheid van de vooropstelling van de absoluut eerste grondstelling overeind willen houden, dan *moeten* het Ich en het Nicht-Ich niet gewoonweg met elkaar in verband gebracht worden, maar ze moeten *identiek worden*. “Da sie [het Ich en het Nicht-Ich] aber, so gewiß ein Objekt gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie *sollen* schlechthin gleich seyn”.³⁶⁶ Deze eis sluit aan op de

³⁶⁴ GAI/2: 393. FWI, pag. 256. “Insofern das Ich schranken, und nach dem obigen sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Tätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegensetzendes Nicht-Ich (§ 2.3.). Sie ist demnach nicht mehr reine sondern *objektive Tätigkeit* (die sich einen *Gegenstand* setzt. Das Wort *Gegenstand* bezeichnet vortrefflich, was es bezeichnen soll. Jeder *Gegenstand* einer Tätigkeit, insofern er das ist, ist nothwendig etwas der Tätigkeit entgegengesetztes, ihr *wider-* oder *gegenstehen*[/]des. Ist kein Widerstand da, so ist auch überhaupt kein Objekt der Tätigkeit, und gar keine Objektive Tätigkeit da, sondern wenn es ja Tätigkeit seyn soll, ist es reine in sich selbst zurückgehende. Im bloßen Begriffe der objektiven Tätigkeit liegt es schon, daß ihr widerstanden wird, und daß sie mithin beschränkt ist.) Also, endlich ist das Ich, insofern seine Tätigkeit *objektiv* ist.”

³⁶⁵ We willen hier op iets heel opmerkelijks wijzen. In het theoretische deel toonden we aan hoe voor Fichte objectieve kennis niet samenviel met het zuivere a priori begrip of het *Ding an sich*. Opmerkelijk dat ook hier in het praktische domein objectiviteit (hier begrepen als een handelen dat invloed heeft op een ontologisch verscheiden Nicht-Ich) en het zuivere niet samenvalt.

³⁶⁶ GAI/2: 396. FWI, pag. 260.

vooropstelling van de eerste grondstelling. Enkel het absolute Ich kan, mag en moet als de enige rechtmatige voldoende grond alles bevatten.³⁶⁷ “Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird den Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. [...])”³⁶⁸ Om de wetenschapsleer daadwerkelijk voldoende te kunnen funderen, moeten het Ich en het Nicht-Ich vanuit de eerste grondstelling één zijn. Hieruit volgt dat deze eenheid door een moreel, *praktisch moeten* gerealiseerd moet worden. “Also, es wird die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyns Willen, ist es, welches sie fordert”.³⁶⁹ We geven in dit verband nog een citaat waar Fichte heel uitdrukkelijk het begrip *identiteit* gebruikt. “Ist das Ich sich selbst gleich, und strebt es nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muß es dieses, *nicht* durch sich selbst [maar dus door de onafhankelijke van het Nicht-Ich dat we in het *Faktum* ervaren], unterbrochne Streben straks wiederherstellen”.³⁷⁰ We willen nog even bij dit citaat stilstaan. Om de kloof te overbruggen moet het Ich streven om deze te dichten. Het Ich moet door middel van een streven zichzelf absoluut met het Nicht-Ich verenigen, het moet dus voor het Nicht-Ich voldoende grond worden. Door middel van een streven moet de vooropstelling van de eerste grondstelling *praktisch waar gemaakt worden*.³⁷¹ Het Ich moet zichzelf als voldoende grond in de praktijk waar maken.

Maar wat kunnen we van dit streven verwachten? Kan dit streven het uiteindelijke al zolang gezochte bewijs voor de vooropstelling van de eerste grondstelling leveren? In het perspectief van de hierboven vooropgestelde doelstelling is het opmerkelijk dat, met betrekking tot dit bewijs, Fichtes antwoord in zekere zin negatief is. En toch is dit negatief antwoord transcendentaal gezien het enige correcte antwoord. Gezien de eis dat het streven het Ich en het Nicht-Ich absoluut moet verenigen, daar het antinomische van de rede op zich onhaalbaar is, kan dit streven uiteraard nooit zijn doel bereiken. In die zin is dit streven noodzakelijk een oneindig streven. “Das Resultat unser bisherigen Untersuchungen ist demnach folgendes: die reine in sich selbst zurückge[/]hende Thätigkeit des Ich ist *in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben*; und zwar, laut obigem Beweise, *ein unendliches Streben*”.³⁷² Daar het streven echter onmogelijk zijn doel kan bereiken, moeten we hier de vraag stellen naar de aard van het praktisch bewijs dat Fichte met zijn “*unendliches Streben*”³⁷³ wenst te

³⁶⁷ Ook Baumanns argumenteert dat deze betrachtung de uiteindelijke doelstelling is van Fichtes wetenschapsleer. Zie hiervoor Baumanns P., 1974, pag. 106 e.v.

³⁶⁸ GAI/2: 409. FWI, pag. 277.

³⁶⁹ GAI/2: 396. FWI, pag. 260.

³⁷⁰ GAI/2: 400. FWI, pag. 265. We geven nog een aantal andere citaten van Fichte uit *Über die Bestimmung des Gelehrten* wijzen op de noodzaak van het absolute Ich als voldoende voorwaarde. “D e r M e n s c h s o l l s e y n , w a s e r i s t , s c h l e c h t h i n d a r u m , w e i l e r i s t , d . h . a l l e s w a s e r i s t , s o l l a u f s e i n r e i n e s I c h , a u f s e i n e b l o ß e i c h h e i t b e z o g e n w e r d e n [...]”. GAI/3: 29. “Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Übereinstimmung mit sich selbst”. GAI/3: 30. “Die vollkommene Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst Übereinstimmen könne – die Übereinstimmung aller Dinge außer ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn s o l l e n , ist das letzte höhste Ziel des Menschen”. GAI/3: 31.

³⁷¹ In de laatste paragrafen van de *Grundlage* (§6 t.e.m. §11) bespreekt Fichte de morele begrippen *Trieb, Zwang, Gefühl, Sehnen, Misbehagen, Zufriedenheit*, et cetera. Voor elk van deze begrippen zouden we kunnen aantonen hoe ook zij voor Fichte enkel denkbaar zijn met betrekking tot de *Wechselbestimmung*. Omdat dit onze these met betrekking tot de *Wechselbestimmung* onnodig zou herhalen, wensen wij de mogelijkheid van dit verband hier gewoon te vermelden.

³⁷² GAI/2: 397. FWI, pag. 261.

³⁷³ GAI/2: 397. FWI, pag. 261.

leveren. Hoe moeten we dit streven interpreteren? We menen dat ook hier opnieuw een dogmatische en topische interpretatie mogelijk is.

Een eerste interpretatie zou kunnen zijn dat ondanks de onmogelijkheid om het doel van dit streven te realiseren, dit streven alsnog (oneindig) moet voltrokken worden. Ondanks de onmogelijkheid om de eenheid van het Ich en het Nicht-Ich te realiseren, zou deze eenheid het doel moeten zijn van elk moreel streven. Men kan deze interpretatie staven. “Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle”.³⁷⁴ Ondanks de onmogelijkheid om de eenheid van het Ich en het Nicht-Ich op gelijk welke manier dan ook te realiseren, is het duidelijk dat Fichte het verlangen naar een dergelijke eenheid naar voor schuift. Maar een willen realiseren van een dergelijke eenheid betekent dan ook dat men elk verschil wil opheffen. Vanuit ons topisch perspectief vinden we deze interpretatie met betrekking tot het praktische streven opmerkelijk. Dat wat alles zou opheffen, met name de absolute identiteit, zou het doel moeten zijn van elk moreel streven. Het realiseren van het absolute Ich als voldoende grond zou nastrevenswaardig zijn. Wat we zouden moeten realiseren is het op zich onmogelijke fundament van de wetenschapsleer als zijnde een voldoende grond. We stellen ons de vraag in welke mate Fichte met betrekking tot zijn begrip streven zijn kritisch standpunt niet verliest. We menen met dit begrip het conceptuele eindpunt van Fichtes *Grundlage* te bereiken. Doorheen het ganse werk bleef Fichte het onderscheid tussen een voldoende grond en een noodzakelijke voorwaarde vasthouden. Omdat noch voor het ene, noch voor het andere metafysische groundbegrip een voldoende theoretisch of praktisch argument kon geleverd worden, bleef Fichte met betrekking tot de laatste grond van zijn wetenschapsleer onbeslist. We hebben deze onbeslistheid als positief en scherp kritisch opgevat. Met betrekking tot Fichtes streven stellen we ons de vraag naar het argument dat ons toelaat om het moreel streven in te vullen als een streven om het absolute Ich als een voldoende grond te realiseren. Waarom zou het streven überhaupt deze invulling moeten krijgen; waarom zou de fundamentele onbeslistheid met betrekking tot de beide metafysische groundbegrippen in het begrip streven moeten worden opgeheven of beslist? Is Fichte dan toch op het laatste voor de verlokking van een rustgevende dogmatiek gevallen?³⁷⁵ Let wel, dit betekent uiteraard niet dat we het begrip streven als dusdanig willen opgeven. Een alternatieve (en dus kritische) interpretatie zou kunnen vertrekken vanuit het idee dat de onmogelijkheid om door middel van een streven het Ich als voldoende grond te realiseren, net ook een bewijs uit het ongerijmde is voor een topische interpretatie van Fichtes strevenbegrip. In die zin menen we dat er vanuit de onbeslisbare spanning tussen de begrippen voldoende grond en de noodzakelijke voorwaarde als metafysische groundcategorie een alternatief begrip van een streven kan geformuleerd worden.³⁷⁶ Evenzeer zou men het streven kunnen opvatten als een streven om het belang of de relevantie van de *Wechselbestimmung* zowel te begrijpen

³⁷⁴ GAI/2: 409. FWI, pag. 277.

³⁷⁵ Hoewel we dit onderzoek hier niet kunnen leveren, zou het interessant zijn om eens uit te zoeken in welke mate Fichtes begrip *Streben* geen invloed heeft gehad op zijn latere Berlijnteksten? Misschien ligt hier een filosofische verklaring voor het gegeven dat Fichte in zijn latere teksten zijn begrip *Ich* vervangt door het begrip *God*. We kunnen hiervoor verwijzen naar de tekst uit 1810: *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss* van 1810. “Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todtte Begriff, den wir ~~soeben~~ aus[/]sprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu seinem andern Seyn machen; denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben, und es kann weder in ihm, noch außer ihm ein neues Seyn entstehen”. GAI/10: 336. Zie hiervoor ook De Vos L., 1991, pag. 340 – 341. Ook Baumanns maakt een duidelijk onderscheid tussen de Fichtes Jena en Berlijn-periode. (zie hiervoor Baumanns P., 1972, pag. 16 – 17.) Heel uitdrukkelijk stelt Baumanns dat Fichte al in de tekst *Bestimmung des Menschen*, uit het jaar 1800, al breekt met de kritische filosofie uit zijn Jena-periode. “Hier bricht Fichtes Philosophie, die sonst auf den Menschen bezogen war, mit sich selbst und stellt sich in den Standpunkt der absoluten Vernunft. Sie sucht jetzt absolute Identität jenseits des Wissens, das sich wieder Magd des Glaubens verdingt”. Zie hiervoor Baumanns P. 1972, pag. 66.

³⁷⁶ Zie hiervoor paragraaf 43.

alsook te realiseren. Overigens, biedt de praktijk ons ook geen extra argument voor dit alternatief strevensbegrip? We kunnen ons afvragen of de voorbije bloedige 20^{ste} eeuw, waarin ideologieën zoals fascisme en marxisme elk op hun manier poogden om elke vorm van differentie op te heffen, nu niet de irrelevantie van een dogmatische interpretatie van Fichtes streven op een pijnlijke manier aantoonde. In ons topicadeel zullen we hierop terugkeren.

Hoe dan ook is de conclusie met betrekking tot Fichte opmerkelijk. Het streven zou tot doel hebben om de absolute monolithische eenheid van het absolute Ich te realiseren, en de realisatie van deze doelstelling zou absoluut onmogelijk zijn. In elk geval is hiermee, los van onze kritiek op de doelstelling van Fichtes streven, toch één zaak duidelijk geworden: ook in het streven kan het verhoopte voldoende bewijs voor de monolithische eenheid van het Ich en het Nicht-Ich alvast niet geleverd worden. Naast de onmogelijkheid van een voldoende theoretisch bewijs, is hiermee in elk geval ook geen voldoende praktisch bewijs geleverd.

§ 43. De irrelevante doelstelling in Fichtes begrip van streven

De onbeslistheid tussen de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde die we herkenden in de deductie van de drie grondstellingen keert in de bepaling van het praktische streven terug. Voorheen wezen we erop dat met betrekking tot de wetenschapsleer een adequate interpretatie onmogelijk is. Er zijn argumenten te vinden voor zowel een dogmatische als een kritische interpretatie. Ook in het praktische weten is deze spanning aanwezig. Hier worden we geconfronteerd met de volgende vraag: wat is de doelstelling van de praktische wetenschapsleer? Wat is uiteindelijk met dit *Streben* bedoeld? Wil Fichte daadwerkelijk de eenheid tussen het eindige en het oneindige ondanks haar onmogelijkheid zo goed als mogelijk *against all odds* nastreven, wat betekent dat hij verwacht dat we steeds opnieuw zo hard als mogelijk tegen de muur (of de grens) aanlopen; of moeten we het niet eerder opvatten als een streven om die spanning (of de *Wechselbestimmung*) zo goed mogelijk te vatten.

Fichte gaf aan dat in het *Faktum* de ervaring van een Nicht-Ich lag. Een uiteindelijk bewijs voor het bestaan van het Nicht-Ich is niet voorhanden, maar dit bewijs dat op zich onmogelijk is, moet door een eindeloos *Streben* gerealiseerd worden.

Met betrekking tot de precieze inhoud van dit *Faktum*, is de *Grundlage* echter dubbelzinnig. Dit staat in verband met de vooropstelling dat de wetenschapsleer gefundeerd moet worden in een begrip als voldoende grond. *Waarvoor staat dit Faktum?* Staat de inhoud ervan gelijk met het zich bewust worden van de *Wechselbestimmung* als mogelijkheidsvoorwaarde voor elk moreel (en ook theoretisch) handelen, of begrijpt men dit moment als een zich bewust worden van de eenheid van het Ich en het Nicht-Ich in het absolute monolithische Ich van de eerste grondstelling? Dit zijn twee verschillende zaken. Wat is de mogelijkheidsvoorwaarde van de wetenschapsleer: het complex van de drie grondstellingen of enkel en alleen de eerste? De eerste noemen we kritisch, de tweede dogmatisch. Welke inhoud geeft Fichte aan het *Faktum*? Wanneer onze these over Fichtes onbeslistheid met betrekking tot de grondslag van de wetenschapsleer, opgaat, dan moeten we deze ook kunnen aantonen met betrekking tot het *Faktum*. Volgend citaat geeft deze onbeslistheid mooi aan. “So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluß von aussen [dus het *Faktum*] in dasselbe möglich. [/] Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Wesen des Ich gefunden. – Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesezten,

unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. [...]) “.³⁷⁷

Wanneer we dit citaat analyseren, kunnen we het volgende opmerken. De eerste zin lijkt te stellen dat het zelfbewustzijn als een zuiver oorspronkelijk idealistisch principe, met name je in je bewustzijn van jezelf bewust zijn, voldoende grond is opdat we ons bewust kunnen worden van het Nicht-Ich. Eerst is er het zelfbewustzijn van het Ich, *én* dit is voldoende voor het bewustzijn van het Nicht-Ich. Hiermee lijkt Fichte te pleiten voor een zuiver idealistisch moment als voldoende grond voor de wetenschapsleer. Uiteraard kan men hier opwerpen dat Fichte het hier evenwel niet over een absolute identiteit met betrekking tot het bewustzijn van het Ich heeft. Hij stelt immers heel duidelijk dat het Ich met zichzelf in *Wechselwirkung* staat. We moeten dit uiteraard toegeven. Maar indien men de eerste zin vanuit het begrip *Wechselwirkung* en dus het complex van de drie grondstellingen zou interpreteren, dan volgt daaruit dat de twee daaropvolgende zinnen, die stellen dat deze eerste zin de ware aard van de eerste grondstelling weergeeft, gewoonweg onbegrijpbaar worden. Want dit zou betekenen dat de oorspronkelijke *Wechselwirkung* van het Ich precies zou uitdrukken wat de eerste grondstelling betekent. “Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. [...] “.³⁷⁸ Maar hoe kan dit nu? Net in de eerste grondstelling was het begrip *Wechselwirkung* helemaal niet denkbaar. Indien de *Wechselwirkung* centraal staat in onze interpretatie van de eerste zin, dan kan die toch alleen maar gedacht worden vanuit het complex van de drie grondstellingen! Misschien is dit waar het volgende citaat op wijst: “Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich, und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt seyn muß”.³⁷⁹ Dit citaat lijkt aan te geven dat de *Wechselbestimmung* tussen het Ich en het Nicht-Ich de voorwaarde is voor de wetenschapsleer, en deze *Wechselwirkung* kan alleen begrepen worden vanuit het complex van de drie grondstellingen. De vraag is uiteraard, wat bedoelt Fichte nu juist met dit *Faktum*?

We willen nog even terugkeren naar het idee dat de bewustwording van de eenheid van het eindig en oneindig Ich, of het door middel van een streven praktisch realiseren van deze eenheid, het voldoende bewijs voor de wetenschapsleer zou zijn. Ons lijkt deze stelling vreemd en onkritisch. Net het streven dat het opheffen van de mogelijkheidsvoorwaarde (met name de *Wechselbestimmung*) opdat er überhaupt iets kan zijn tot doel heeft, zou het bewijs zijn dat er iets is. In het verlengde hiervan betwijfelen we dan ook ten zeerste dat we ons van onszelf bewust kunnen zijn, zonder op zijn minst à la limite onszelf met *iets* anders dan onszelf in spanning te zien. Ik ben slechts mezelf bewust omdat ik in dit bewustzijn mezelf steeds in spanning zie met wat ik niet ben. Hoe dan ook, voor ons is het onduidelijk waarom het willen opheffen van de mogelijkheidsvoorwaarde van de wetenschapsleer zo relevant is. Het is de vraag in welke mate dit streven niet zelfvernietigend en nihilistisch is.³⁸⁰

³⁷⁷ GAI/2: 409. FWI, pag. 276-277.

³⁷⁸ GAI/2: 409. FWI, pag. 409.

³⁷⁹ GAI/2: 411. FWI, pag. 279.

³⁸⁰ Ook Baumanns merkt dit op. “Es ‘strebt’ nach der Vernichtung des Nicht-Ich als solchen – und darf doch nicht die Vernichtung anstreben, weil es damit die Bedingung seines Handelns zerstörte”. Baumanns P., 1972, pag. 21. Ook Hegel merkt in zijn *Differenzschrift* op dat Fichtes systeem op een “sich selbst zerstörende(n) Forderung” uitloopt. We kunnen dus stellen dat we Hegels kritiek op Fichtes streven volgen, alleen trekken we uit deze kritiek een andere conclusie. In paragraaf 48 zullen we aantonen dat voor Hegel het metafysisch grondstelling opnieuw de voldoende grond wordt, en op zich is dit een logisch en adequaat standpunt. Maar de vraag lijkt ons eerder deze te zijn naar de relevantie van een dergelijk standpunt. Uit Fichtes “sich selbst zerstörende(n) Forderung” zullen we besluiten dat de enige relevante grondstelling de *Wechselbestimmung* of het begrip noodzakelijke voorwaarde is.

De vraag is echter waarom Fichte zijn streven een dergelijke doelstelling geeft. Het is onze these dat deze ingegeven is door de absoluteheid waarmee hij de *Satz der Identität* poneert. Door haar radicale absoluteheid, zit er niets anders meer op dan het streven te definiëren als een streven om alle grenzen op te heffen, en net dit is onmogelijk – wat Fichte ook steeds opnieuw herhaalt – omdat op deze manier het cruciale transcendentale grensbegrip verloren gaat. Vandaar ook de typische fichtiaanse (of dialectische) ommezwaai die de *Grundlage* zo sterk kenmerkt. Het punt is dat, op het moment waarop het strevende Ich erin zou slagen om zijn absolute doel te bereiken, dat de noodzakelijke *Wechselbestimmung* tussen epistemologie en ontologie ongedaan wordt gemaakt, dat op dit moment de wetenschapsleer dogmatisch wordt. Uiteraard is Fichte zich hier van bewust, maar de vraag is waarom hij dit dogmatisch doel als een na te streven doel vooropstelt? In zekere zin levert hij zelf het argument dat zijn praktisch streven ontkracht. Binnen de geschiedenis van de metafysica, lijkt Fichte de auteur te zijn die door het aanwijzen van het belang van het transcendentale grensbegrip op een scherpe manier de onmogelijkheid van een monistische metafysica aantoonde, maar op hetzelfde moment steeds opnieuw lijkt te wijzen op de noodzaak ervan. Dit is dan ook onze kritiek met betrekking tot het doel van Fichtes streven. Het lijkt ons dogmatisch te zijn om het streven in te vullen als een streven dat noodzakelijk de absolute identiteit moet realiseren, en steeds opnieuw erop wijzen dat dit doel uiteraard op zich onmogelijk is, redt deze positie onvoldoende. In die zin menen wij dat hij hier niet consequent kritisch is, en misschien verklaart dit de eeuwige twist met betrekking tot zijn denken. De vraag of hij nu al dan niet dogmatisch of kritisch is, is als dusdanig niet adequaat te beantwoorden.

We willen hier nog het volgende aan toevoegen. Het is maar de vraag hoe Fichte kan weten dat dit doel op zich nastrevenswaard, dus de moeite waard en relevant is. Uiteindelijk kan Fichte dit als dusdanig niet weten. Enkel de praktijk, met name de werkelijke praktische activiteit die dit doel nastreeft, zou hierin ten hoogste enige duidelijkheid – in termen van waarschijnlijkheid – kunnen scheppen. Let wel, we stellen hier heel duidelijk *waarschijnlijk!* Het is duidelijk dat de praktijk dit bewijs als dusdanig niet kan leveren wat Fichte uiteraard en terecht steeds opnieuw stelt. Dit is nu net ons punt. Indien de absolute monolithische eenheid noch theoretisch, en dus ook praktisch niet kan gerealiseerd worden, hoe kan Fichte dan überhaupt weten dat dit doel de moeite waard en dus relevant is?

Indien de praktijk ons iets met betrekking tot dit doel kan leren, dan zal de kennis over dit doel enkel in termen van toenemende waarschijnlijkheid uitgedrukt kunnen worden. Uiteindelijk, wat leert ons de praktijk, de geschiedenis of het *Faktum*? Kunnen we de moderne praktijk niet begrijpen als één grote poging om alle grenzen praktisch op te heffen en alles wat Nicht-Ich is met het Ich identiek te maken? Is de moderne praktijk niet één grote poging om het andere, het vreemde, het differente op te heffen om zodoende het dogmatische idee van een totale oneindigheid daadwerkelijk te realiseren? In elk geval begrijpen we de Holocaust als de moderne *Endlösung* voor het sociaal-politieke probleem van het differente. Daarenboven, is de moderne economie (in zijn liberale en marxistische vorm) niet te begrijpen als een oneindig streven om met zo weinig mogelijk weerstand de oneindige accumulatie van geld, als een ding op zich, mogelijk te maken?³⁸¹ De ecologische, sociale en politieke gevolgen van dit moderne streven zijn legio. Alhoewel! Uiteraard kunnen de dogmatici menen dat de huidige mondiale stand van zaken net een gevolg is van een nog onvoltooid streven naar de absolute identiteit van alles met alles. In dit geval kan men menen

³⁸¹ Heel concreet kunnen we hierbij verwijzen naar het begrip BNP, Bruto Nationaal Product. Een dergelijk meetinstrument meet enkel de accumulatie van geld binnen een bepaalde samenleving, zonder rekening te houden met de ecologische of sociale kost van deze geldaccumulatie. In contrast daarmee bestaat er ook een economisch meetinstrument zoals de ISEW dat staat voor *Index Sustainable Economic Welfare*, een index voor duurzaam economisch welzijn. Deze index poogt rekening te houden met de sociale en ecologische impact van economische beslissingen.

dat wanneer alles eenmaal hetzelfde is, dat dan ook alle miserie van de baan zal zijn. En het geheel dialectisch op de keeper beschouwd, hebben ze nog gelijk ook. Dit leert ons de *Grundlage*. In de absolute identiteit van het absolute Ich is er immers geen tekort of geen grens. Alles is er met alles gelijk; het Ich is er zelfs gelijk aan het Nicht-Ich. En toch, is de uiteindelijke vraag niet de volgende, en daar is het ons allemaal om te doen: welke interpretatie van de huidige stand van zaken of onze geschiedenis is *relevant*? Waar hebben we het meeste belang bij of, welke interpretatie is relevant? Ook voor het beantwoorden van deze vraag, biedt de *Grundlage* ons inzicht.

In die zin, zonder dit hier verder te willen uitwerken (in ons topicadeel komen we daar op terug), menen we dat we het transcendentale begrip streven niet zomaar moeten opgeven. We willen een alternatief begrip voorstellen, waarvoor ook binnen Fichtes *Grundlage* argumenten te vinden zijn. Zou het transcendentaal inconsequent zijn indien we het streven zouden begrijpen als een streven om de metafysische betekenis van het begrip *Wechselbestimmung* als dusdanig te begrijpen en te realiseren? Staat niet elk individu voor de morele opdracht om de relevantie van de grens (of de *Wechselbestimmung*) te begrijpen en er ook naar te handelen? In elk geval is ook dit streven oneindig; het is oneindig omdat we ons op elk moment de vraag naar de betekenis van de grens opnieuw moeten stellen. In die zin houdt de geschiedenis nooit op. De geschiedenis kunnen we begrijpen als een oneindige opeenvolging van eindige – en dus onvoldoende, maar noodzakelijke en oorspronkelijke – antwoorden op de verhouding tussen denken én zijn, cultuur én natuur. Een verlangen naar één of andere voldoende of transcendente grond betekent daarentegen een verlangen naar het einde van de geschiedenis.³⁸² Zou een dergelijke topische interpretatie van het streven zover afstaan van wat de Fichte uit Jena voor ogen had?³⁸³

³⁸² In die zin is het misschien niet toevallig dat zowel Marx, maar ook een aantal liberalen zoals onder andere Francis Fukuyama als erfgenamen van Hegel het einde van de geschiedenis voorspelden.

³⁸³ (Fichte in briefwisseling met Jacobi) Wanneer Fichte meent dat hij heel dicht staat bij Jacobi, dan is het interessant eens te bekijken hoe Jacobi de metafysische verhouding tussen oneindigheid en eindigheid opvat. We gebruiken hiervoor Jacobi's Spinozabrieven uit 1785 (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*) waar Jacobi in gesprek met Lessing zijn metafysische positie verduidelijkt. In de eerste plaats is het opmerkelijk dat ook Jacobi een *Machtspruch*-begrip hanteert, met name zijn beruchte *Salto Mortale*. (zie hiervoor: Jacobi H.J., *Werke*, Bd. 1,1, pag. 20.) Ook de verhouding oneindigheid – eindigheid begrijpt hij als een onoverwinbare wisselwerking. (zie hiervoor: Jacobi H.J., *Werke*, Bd. 1,1, pag. 31 en 37.) In reactie op Lessings vragen stelt Jacobi over het begrip grens het volgende: "Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte Menschliche Wahrheit in sich aus gewinnt. [...] Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen. [...] Nach meinen Urteil ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren". (zie hiervoor: Jacobi J.H., *Werke*, Bd. 1,1, pag. 29.) Wanneer de grondslag voor elk bestaan of *Dasein* de fichtiaanse *Wechselbestimmung* is, dan lijkt het onthullen van het *Dasein* begrepen te kunnen worden als een streven om de *Wechselbestimmung* als grondslag voor alle zijn en denken te begrijpen.

VI

De deductie van de metafysische grondverhouding van een topica

§ 44. Een hypothese: een onvoldoende geradicaliseerd grensbegrip in de *Grundlage*

De conclusie die we konden maken na onze analyse van de *Grundlage* liet ons toe om te wijzen op een spanning met betrekking tot het fundament van de wetenschapsleer. We toonden aan hoe deze spanning met betrekking tot het begrip streven tot moeilijkheden leidde. Eerlijkheidshalve moeten we opmerken dat Fichte zijn *Grundlage* van 1794 niet bedoeld had voor een lezend publiek. Zoals het titelblad vermeldt, was het bedoeld als een handschrift voor zijn toehoorders tijdens zijn colleges. Toen Fichte in 1794 te Jena aan kwam om Reinhold op te volgen, had hij eigenlijk nog geen uitgeschreven filosofisch werk. Fichte schreef de *Grundlage* van 1794 als voorbereiding op zijn colleges, waarbij hij de gedrukte stukken die klaar waren aan de studenten uitdeelde. Net om die reden weigerde Fichte om het werk openbaar te verkopen. Zo had hij in de overeenkomst met de drukker Gabler laten opnemen dat Gabler de publicatie slechts na Fichtes expliciete toelating aan geïnteresseerde personen mocht verkopen. In het jaar 1795 is hij onder sociale druk dan toch overgegaan tot de openbare verkoop van de *Grundlage*. Hoe dan ook, blijkbaar moet Fichte toch gemeend hebben dat de grondstellingenproblematiek een aantal moeilijkheden met zich meebracht, want na de uitgave van de *Grundlage* van 1794 is hij in zijn volgende pogingen om de wetenschapsleer te ontwikkelen nooit meer op deze wijze te werk gegaan. Zo is het opmerkelijk dat Fichte in zijn *Wissenschaftslehre nova methodo* slechts werkt met één grondstelling.³⁸⁴

Het gegeven dat Fichte na de *Grundlage* zijn funderingsproject van de wetenschapsleer anders aanpakte, geeft impliciet aan dat hij zijn *Grundlage*-fundament op één of andere wijze als ontoereikend inschatte. Voor onze these is dit een belangrijke aanwijzing. Waarom heeft hij zijn drie grondstellingen-methodologie verlaten?

Op het eind van het eerste deel, waar Fichte zijn deductie van de drie grondstellingen afrondt, stelt hij dat de eerste grondstelling opereert als een vooropstelling; hij noemt ze een regulatief idee.³⁸⁵ Met wat we in de vorige paragrafen besproken hebben, kunnen we uiteraard de vraag stellen of de identificering van het regulatief idee van de wetenschapsleer met de eerste grondstelling wel opgaat. We herinneren eraan dat voor Fichte het probleem van de synthetische oordelen a priori in zijn grootste algemeenheid pas na de ponering van het grensbegrip opgelost was. De vraag is of *enkel* de eerste grondstelling de synthetische oordelen a priori op dezelfde wijze mogelijk maakt. Op basis van argumenten die Fichte zelf aanbracht (we denken hierbij aan de A- en de B-redenering) is het duidelijk dat de eerste grondstelling, daar ze louter de absolute oorspronkelijke identiteit poneert, het concept van noodzakelijke begrenzing mist om het verband tussen het a priori en het a posteriori mogelijk en inzichtelijk te maken. Evenzeer kunnen we vanuit de *Grundlage* argumenteren dat niet de eerste grondstelling maar de *Machtspruch* en de eruit volgende *Satz des Grundes* de kandidaat is om het regulatief idee in te vullen. Het gegeven dat Fichte op het eind van het metafysische deel³⁸⁶ van de *Grundlage* de eerste grondstelling met het regulatief idee identificeert, toont aan dat hij allicht tijdens zijn overhaaste redactie van de *Grundlage* zijn transcendentale

³⁸⁴ GAIV/3: 346.

³⁸⁵ GAI/2: 282. FWI, pag. 122.

³⁸⁶ We bedoelen hier paragraaf 1 tot en met paragraaf 3 in de *Grundlage*.

grensbegrip nog onvoldoende had geradicaliseerd. We geven hier nog een aantal extra argumenten die onze these hard maken.

In de *Grundlage* werkt Fichte met drie grondstellingen. We wezen erop dat hij voor deze methodologie, zowel in zijn *Programmschrift* als in de *Grundlage*, géén argument had. Uiteraard is het de vraag waarom dit argument ontbreekt. Op deze vraag zijn uiteindelijk slechts twee antwoorden mogelijk. Ten eerste, er is wel degelijk een argument, maar om een of andere reden laat Fichte na om het te formuleren. Ten tweede is er ook de mogelijkheid dat er gewoonweg geen argument is, waardoor het ook gewoonweg niet kàn gegeven worden. Indien er echter gewoonweg geen argument zou zijn, dan zou daaruit volgen dat Fichte met een niet te beargumenteren methodologie te werk gaat, dat hij zijn idee met betrekking tot het fundament van zijn *Grundlage* onvoldoende geradicaliseerd heeft.³⁸⁷ Wanneer we zouden kunnen aantonen dat deze hypothese opgaat, dan zou duidelijk worden waarom Fichte in zijn latere pogingen om zijn wetenschapsleer weer te geven, het complex van drie grondstellingen verlaten heeft. Het bevestigen van deze hypothese zou ons de mogelijkheid geven om aan te tonen waar de methode van de drie grondstellingen transcendentiaal niet consequent is.

Indien er echter geen argument is voor deze methodologie, dan moet er toch tenminste een historische aanleiding daarvoor zijn. Zijn methodologie kan toch niet zomaar vanuit het absolute niets tevoorschijn gekomen zijn. Welke historische aanleidingen zijn er? Zonder hier exhaustief te kunnen zijn (en binnen een historische argumentatie kan men dit uiteraard onmogelijk zijn), kunnen we er verschillende aangeven. Ten eerste is het zo dat Kant zowel in zijn *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*,³⁸⁸ alsook in de *Kritik der reinen Vernunft*, aantoont dat de dogmaticus met de identiteits- en contradictieregel geen stap vooruit komt. Het gebruik van het complex van drie grondstellingen laat Fichte in elk geval toe om deze kantiaanse redenering in zijn grootste algemeenheid te presenteren.³⁸⁹ Deze argumentatie herkenden we in de fameuze A-redenering. Ten tweede, wanneer we het hadden over de receptie van Kants transcendentiaalfilosofie, wezen we erop dat het dualisme dat vele interpreten in Kant lazen, enerzijds het gevolg was van hun eigen dogmatisme (ze merkten de synthetische functie van Kants grensbegrip niet op) maar dat het anderzijds ook bepaald werd door het feit dat Kant zijn transcendentiaal denken moest formuleren in een filosofische taal die nog sterk door de dogmatische traditie beïnvloed was. De hele *Kritik der reinen Vernunft* is één betoog om het dogmatisch cartesiaans dualisme te overwinnen, maar Kant slaagt er niet in om het transcendentiaal metafysisch principe als dusdanig te formuleren. Het is onze mening dat dit wel Fichtes verdienste is, doch ook hij slaagt hier niet onmiddellijk in; ook in de *Grundlage* bleef een restgedeelte van het dogmatisch dualisme hangen. In zekere zin kunnen we Fichtes streven interpreteren als de laatste zwanenzang van het dogmatisch dualisme, waarin we de geboorte van het metafysisch grondprincipe van de kritische transcendentiaalfilosofie zich zien voltrekken. Allicht is ook Fichte na de overhaaste redactie van zijn *Grundlage* tot dit inzicht gekomen. In deze zwanenzang menen we dan ook het ontluiken van een topica te herkennen.

§ 45. Kent de *Grundlage* geen twee *Machtsprüche*?

³⁸⁷ Ook Baumanns argumenteert dat Fichte bij de aanvang van de redactie van de *Grundlage* nog geen volledige duidelijkheid had over de grondslag van zijn wetenschapsleer. “Dabei schließen wir die Möglichkeit keineswegs aus, daß Fichte selbst bei der Niederschrift dieses Lehrstückes [Baumanns bedoelt hier de eerste paragraaf van de wetenschapsleer] noch nicht zu der relativen Klarheit über den eigenen Standpunkt gelangt war [...]”. Baumanns P., 1974, pag. 139.

³⁸⁸ Zie hiervoor paragraaf 4.

³⁸⁹ In die zin zou men kunnen stellen dat de opbouw van de *Grundlage* een belangrijke didactische functie heeft.

Het probleem met betrekking tot de bepaling van het fundament willen we nog even verder op de spits drijven. Ten eerste hebben we de *Machtspruch* met betrekking tot de derde grondstelling. Omdat de derde, maar ook de tweede grondstelling haar moment van absolute met betrekking tot de eerste niet kon volhouden, kon Fichte ze enkel door middel van een krachttoer te voorschijn brengen.³⁹⁰ Opmerkelijk is dat de wijze waarop de tweede en de derde grondstelling in verhouding met de eerste geponeerd worden, in wezen gelijk loopt met de wijze waarop de eerste grondstelling op zich geponeerd wordt. Ook deze wordt absoluut onvoorwaardelijk geponeerd: voor het poneren ervan was er immers ook geen argument voorhanden. Mogen we hieruit besluiten dat het poneren van de eerste grondstelling dan ook een soort *Machtspruch* is? Gezien de gelijkvormigheid van het poneren – voor beide vormen van poneren was er geen voldoende argument – menen we dit te kunnen stellen. Deze conclusie sluit aan op de kloof waarop we gewezen hebben binnen Fichtes grondstellingencomplex; het betekent dat de *Grundlage* twee momenten van absolute onvoorwaardelijke ponering kent, een moment dat de eerste grondstelling poneert én een tweede moment dat de andere twee grondstellingen door middel van een machtswoord in verband met de eerste poneert. Twee *Machtsprüche*!

We willen erop wijzen dat deze conclusie helemaal geen loopje neemt met de *Grundlage*. De hier geformuleerde conclusie dat de *Grundlage* twee *Machtsprüche* kent, is in overeenstemming met de conclusie uit paragraaf 31 en 32, die stelde dat er zich twee kandidaten als fundament voor de wetenschapsleer aanbieden. Hiermee staan die twee kandidaten scherp tegenover elkaar.

Wat moeten we hier nu mee? Laten we deze vraag eens bekijken vanuit Fichtes modus operandis. Als er twee *Machtsprüche* zijn, dan moeten beide op basis van de *Satz des Grundes* (A is voor deel A en -A) zowel een synthetisch alsook een analytisch verband hebben. “Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt”.³⁹¹

(i) Laten we eerst opzoeken wat het analytische of het onderscheidende kenmerk tussen beide is. Het onderscheid is dat de eerste *Machtspruch* het begrip identiteit, en de tweede het begrip grens en oppositie in verhouding met het begrip identiteit poneert.

(ii) Wat is het gemeenschappelijke of synthetische kenmerk tussen die twee momenten van absolute ponering? Wat is hun gemeenschappelijke betrekkinggrond? Het antwoord hierop kan uiteraard alleen het volgende zijn: met name hun karakter van absolute ponering. Wanneer we nu die twee momenten van absolute ponering beschouwen vanuit hun gemeenschappelijke betrekkinggrond, volgt daaruit dat zij vanuit deze beschouwing in wezen slechts één en dezelfde zijn, dat er dus in wezen maar één *Machtspruch* is, namelijk deze die de drie grondstellingen in één moment onvoorwaardelijk absoluut poneert, waardoor er met deze redenering gewezen wordt op de mogelijkheid van slechts één grondstelling als regulatief idee die staat voor een intrinsiek verband tussen de begrippen *identiteit*, *oppositie* en *grens*. Wat de consequenties van die ene grondstelling zou kunnen zijn, laten we nu nog even in het midden. (In deel drie komen we hierop terug.) In elk geval verklaart deze redenering waarom Fichte ons het argument voor zijn complexe drieledige grondstellingenmethodologie moest verschuldigd blijven. Hij geeft er geen, omdat er gewoonweg géén is. De onbeslistheid met betrekking tot zijn grondslag toont dit aan. Dit alles

³⁹⁰ We herinneren er hier aan dat de tweede en de derde grondstelling elkaars voorwaarde waren. Zie hiervoor argument 9 uit de B-redenering tijdens de deductie van de derde grondstelling. Ofwel zijn ze allebei, ofwel is er geen één. Hieruit volgt dat de tweede en de derde grondstelling in feite samen absoluut onvoorwaardelijk geponeerd worden, en hun poneren was absoluut onvoorwaardelijk omdat er voor hun poneren vanuit de eerste grondstelling geen argument voorhanden was. Net daarom noemde Fichte het poneren van de derde, en de eraan verbonden tweede grondstelling, een *Machtspruch*.

³⁹¹ GAI/2: 272. FWI, pag. 111.

betekent dat de wijze waarop hij zijn drie grondstellingen in de *Grundlage* ontwikkelt, berust op een dogmatische vooronderstelling die ongemerkt zijn *Grundlage* is binnengeslopen. Deze bestaat eruit dat hij opereert met twee verschillende identiteitsbegrippen, enerzijds een dogmatisch monolithisch identiteitsbegrip als voldoende grond dat hij situeert in de eerste grondstelling, anderzijds een relatief identiteitsbegrip als noodzakelijke voorwaarde dat intrinsiek verbonden is met de begrippen grens (derde grondstelling) en oppositie (tweede grondstelling).

§ 46. De noodzakelijke intrinsieke verhouding tussen de begrippen *identiteit*, *oppositie* en *grens*, of de deductie van de *Wechselbestimmung* als de grondslag van een topica.

We kunnen het probleem met betrekking tot het fundament nog op een andere wijze aantonen. Wanneer Fichte de deductie van de absoluut eerste grondstelling aanvatte, werd hij geconfronteerd met de noodzaak te vertrekken vanuit een willekeurige stelling.³⁹² Door middel van abstractie hoopte hij vanuit deze stelling het fundament van de transcendentiaal filosofie te vinden. Om in zijn zoektocht echter overbodige omwegen te vermijden stelt hij vrij gratuit voor om te vertrekken vanuit de stelling ‘A ist A’.³⁹³ Hij stelt deze stelling als vertrekpunt voor, omdat ieder deze stelling zonder enig probleem als een zekere stelling accepteert. Bijgevolg leidt dit tot de deductie van de eerste grondstelling, met als logische grondstelling de *Satz der Identität*.

We hebben ons hierbij al de volgende vraag gesteld: welk argument rechtvaardigt de keuze om van start te gaan met de stelling ‘A ist A’? Waarom start hij niet met de stelling ‘-A nicht = A’? Ook de stelling ‘-A nicht = A’ is, aldus Fichte, een stelling uit ons empirisch bewustzijn, maar om een of andere onduidelijke reden gebruikt hij deze stelling om de tweede en niet de eerste grondstelling te deduceren. Als ook deze tweede stelling willekeurig is, waarom nam hij deze dan niet als de eerste? Het opmerkelijke is echter dat de stelling ‘A ist A’ uitzicht biedt op de boven alles te bewijzen grondstelling die totaal absoluut moet zijn, en de stelling ‘-A nicht = A’ slechts uitzicht biedt op een grondstelling die slechts voor een deel absoluut is. Vanwaar dit verschil? Is er dan toch een verschil tussen beide stellingen? Is de zogenaamde vrije keuze voor de stelling ‘A ist A’ bij het opzoeken van de absoluut eerste grondstelling dan toch eenvoudigweg geen keuze? Schuilt achter deze keuze geen onuitgesproken niet-kritische vooropstelling met betrekking tot het identiteitsbegrip – dat bijgevolg in zijn streven als uiteindelijk doel opnieuw de kop opsteekt?³⁹⁴

We wezen erop dat Fichte geen argument had voor zijn methodologie van de drie grondstellingen, nu blijkt tevens geen argument te hebben voor de volgorde waarin hij deze ontwikkelt. Uiteindelijk is dit evident. Indien zijn methodologie ongegrond is, dan is het ook evident dat er geen argument te geven is voor de wijze waarop hij deze ontwikkelt. En toch construeert Fichte ondanks de afwezigheid van een argument voor de volgorde van de drie grondstellingen in de *Grundlage* een wezenlijk verschil tussen zijn grondstellingen. De absoluut eerste zou totaal absoluut zijn, en ze zou het transcendentale fundament zijn, en de tweede – en natuurlijk ook de derde – grondstelling zou slechts gedeeltelijk absoluut zijn.

³⁹² Zie hiervoor paragraaf 22.

³⁹³ GAI/2: 256. FWI, pag. 92.

³⁹⁴ Ook Baumanns betwijfelt de willekeurigheid van de eerste stelling ‘A = A’. Hij verdenkt Fichte ervan deze stelling als “*höchste Tatsache* des empirischen Bewußtseins” te nemen. Zie hiervoor Baumanns P., 1974, pag. 148. In die zin bevestigt Baumanns interpretatie ons vermoeden dat Fichte uiteindelijk, zoals ook in de praktische wetenschapsleer duidelijk zal worden, de hele wetenschapsleer op het begrip voldoende grond wenst te funderen.

Waarom? Is dit zo? De ganse vraag is waarom het begrip identiteit metafysisch beschouwd een hoger begrip zou zijn dan de begrippen grens en oppositie.

Laten we even bekijken hoe Fichte zelf de verbanden tussen de begrippen *eenheid*, *oppositie* en *grens* aangeeft. Opvallend, maar parallel met onze hypothese is dat Fichte in het behandelen van deze drie begrippen, de betrekking tussen het begrip *identiteit* en *grens* een ander statuut geeft dan de betrekking tussen de begrippen *identiteit* - *oppositie* en *grens* - *oppositie*. Zo behandelt hij in het eerste deel van de *Grundlage* het verband tussen de begrippen *identiteit* en *oppositie* (de A-redenering) en *grens* en *oppositie* (de conclusies volgend op de B-redenering), maar met betrekking tot de cruciale vraag naar het verband tussen de begrippen *grens* en *identiteit* heeft hij enkel zijn *Machtspruch* voorhanden (de B-redenering), waarbij de hele *Grundlage* een poging wordt om zowel theoretisch als praktisch de spanning tussen *grens* en *identiteit* te overbruggen. De integrale *Grundlage* kunnen we lezen als een zoekend antwoord op deze verhouding. De reden waarom die verhouding een apart statuut krijgt is niet toevallig, ze volgt uit het gegeven dat hij de onbeslistheid tussen de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde uiteindelijk niet volhoudt. Enerzijds wordt dit nu duidelijk met betrekking tot het begin van de *Grundlage*. Bij het poneren van de eerste grondstelling plaatst Fichte het begrip voldoende grond voorop. Anderzijds wordt dit ook duidelijk op het eind ervan, meer bepaald in de doelstelling van het oneindige streven.

We zetten de drie verhoudingen tussen onze drie metafysische begrippen nog even naast elkaar, waarna we het grondprincipe van onze topica kunnen afleiden.

(i) Wat weten we met betrekking tot de relatie tussen de begrippen *identiteit* en *oppositie*? Voor de betekenis hiervan kunnen we bij Fichte zelf terecht, hij ontwikkelt deze tijdens de wederzijdse betrekking van de eerste en tweede grondstelling, met name de A-redenering voor het opzoeken van de derde grondstelling.³⁹⁵ De conclusie van deze betrekking is ondertussen bekend. Ze betekende de ineenstorting van de vooropstelling van de eerste en de tweede grondstelling. Het Ich is absoluut identiek met het Nicht-Ich.³⁹⁶ Wat restte was geen kennis meer, maar een pure absurditeit waarin noch het begrip *oppositie*, noch het begrip *identiteit* enige betekenis hadden.

(ii) Ten tweede is er de relatie tussen de begrippen *identiteit* en *grens*, de wederzijdse betrekking tussen de eerste en de derde grondstelling. Laten we even de volgende oefening doen. Stel dat we onmiddellijk na de deductie van het begrip *identiteit* het begrip *grens* zouden deduceren. Wat zou er gebeuren indien we de begrippen *identiteit* en *grens* op elkaar zouden betrekken, zonder in bezit te zijn van het begrip *oppositie*? (Daar er geen argument is voor de volgorde waarin de drie begrippen behandeld mogen worden, zijn we dan ook vrij om dit te doen.) Wat levert dit op? Uit het poneren van de eerste en de derde (echter hier nu als tweede) grondstelling zouden we in het bezit zijn van een absoluut onbegrensd Ich en van het begrip *grens*. Zouden die beide begrippen in een wederzijdse betrekking overeind blijven? We menen van niet. We hebben hiervoor het volgende argument: indien het begrip *Nicht-Ich* of *oppositie* niet zou zijn, dan is het toch logisch dat noch het begrip *grens* noch het begrip *identiteit* overeind zouden blijven. Want door de afwezigheid van het begrip *oppositie* zouden we aan beide zijden van de *grens* één en hetzelfde Ich terugvinden, waardoor het begrip *grens*, maar natuurlijk ook het begrip *identiteit*, elke relevantie zou verliezen. Vanuit het absolute Ich zou er noch een *grens*, noch een *identiteit* op te merken zijn. Daar er tussen datgene wat door

³⁹⁵ Zie hiervoor paragraaf 26 en 27.

³⁹⁶ GAI/2: 269. FWI, pag. 107.

de grens gescheiden wordt, geen oppositie zou op te merken zijn, zou er ook geen grens te bespeuren zijn. Om onze betrekking alsnog mogelijk te maken, zouden we nood hebben aan het begrip Nicht-Ich of oppositie dat ons door een volgende grondstelling door middel van een *Machtspruch* zou moeten geleverd worden. Dus, wanneer we het begrip identiteit op het begrip grens zouden betrekken, zonder in het bezit te zijn van het begrip oppositie, dan zou onze wetenschapsleer eveneens ineenstorten.

(iii) Er is nog een derde verband: deze tussen de begrippen *oppositie* en *grens*. Wat dit verband betreft, reikt Fichte ons ook materiaal aan. Na de deductie van de derde grondstelling stelde Fichte dat het concept *grens* noch vóór, noch ná het concept *oppositie* kan geponeerd worden. Beide concepten zijn elkaars noodzakelijke voorwaarde.³⁹⁷ Gaat dit verband op? Zijn de begrippen *oppositie* en *grens* denkbaar in afwezigheid van het begrip *identiteit*? Het antwoord op deze vraag houdt natuurlijk verband met de wijze waarop we hier het begrip *grens* invullen: in zijn analytische of in zijn synthetische functie. Hoe vat Fichte dit grensconcept op? Het vreemde is dat Fichte in zijn conclusies na de deductie van de derde grondstelling het volgende stelt: “Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich *vereinigt* [onze cursivering] durch den Begriff der *Teilbarkeit*”.³⁹⁸ Deze stelling maakt duidelijk dat Fichte hier in elk geval de synthetische functie van het grensbegrip op het oog heeft. Volgend op deze stelling meent Fichte dat de derde grondstelling, die noodzakelijk met de tweede verbonden is, hem de *Satz des Grundes* oplevert. Bijgevolg laat de *Satz des Grundes* hem toe om tussen twee tegengestelden het gelijke of de gemeenschappelijke betrekking grond aan te duiden, en om tussen twee gelijken het verschil of de onderscheidingsgrond aan te duiden. Onze kritische vraag is hier echter de volgende: wanneer Fichte meent dat de begrippen *oppositie* en *grens* elkaar veronderstellen en hij nog niet in het bezit is van het begrip *identiteit*, hoe komt hij er dan toe om überhaupt tussen twee dingen het gemeenschappelijke en het verschil op te merken. Het identische is op dit moment nog niet op het begrippenpaar grens - oppositie betrokken. Hierboven hebben we aangegeven dat deze betrekking doorheen het ganse boek wel uitgewerkt wordt, maar op het moment waarop Fichte zijn *Satz des Grundes* formuleert, is dit verband er nog niet. De *Satz des Grundes* veronderstelt toch ook de notie *identiteit*, met name een notie van *relatieve (en dus begrensde) identiteit*. Het is duidelijk dat een wederzijdse betrekking van het begrip grens en oppositie, zonder in het bezit te zijn van het begrip identiteit ook op niets zou uitlopen.

Op die ganse aporie is er uiteindelijk slechts één antwoord, die gelijkloopt met onze conclusie dat er geen twee maar slechts één *Machtspruch* is, namelijk: onze drie begrippen, alsook onze drie grondstellingen, zijn alleen denkbaar als ze alle drie op hetzelfde moment geponeerd worden. Enkel op deze wijze is de *Wechselbestimmung* tussen het Ich en Nicht-Ich denkbaar, en enkel op deze wijze is de vraag naar de mogelijkheid van de synthetische oordelen a priori beantwoord. Het metafysisch principe van de transcendentiaal filosofie is het complex van de begrippen *identiteit*, *oppositie* en *grens*, met name de *Wechselbestimmung* – en deze metafysische conclusie heeft majeure consequenties: ze is de grondslag van de epistemologie, ontologie en de ethiek, en ze is de grondslag van onze topica. Ze maakt de vraag naar de vraag mogelijk. Kortom, deze drie cruciale begrippen zijn elkaars noodzakelijke voorwaarde, en hun dynamisch verband wordt nog het best uitgedrukt door het begrip *Wechselbestimmung*.

Epistemologisch maakt dit dat het onderscheid dat we voorheen tussen een dogmatische en kritische epistemologie niet konden aanduiden, nu wel inzichtelijk wordt. Een dogmatische

³⁹⁷ Zie hiervoor argument 9 uit paragraaf 28.

³⁹⁸ GAI/2: 272. FWI, pag. 110.

epistemologie vertrekt vanuit de absolute onvoorwaardelijke ponering van een parmenidiaans monolithisch identiteitsbegrip: wanneer het dit begrip situeert in een denkende substantie wordt het een idealisme, wanneer het dit begrip situeert in een materiële substantie wordt het een materialisme. Daarenboven, daar beide hetzelfde monolithische identiteitsbegrip als uitgangspunt hebben, is in wezen het verschil tussen beide metafysisch niet vol te houden. Het probleem is echter dat ze door hun metafysische veronderstelling van het monolithisch identiteitsbegrip niet kunnen verklaren hoe relativiteit, eindigheid, beweging of geschiedenis in het denken en het zijn ontstaat. Het logische gevolg is dat ze consequent elk moment van beweging, of verandering beschouwen als *accidentia*. Het vervelende voor hen is uiteraard dat ze niet kunnen verklaren hoe ze het überhaupt over *accidentia* kunnen hebben; eigenlijk kunnen ze het alleen maar over hun voldoende grond, of dus eigenlijk niets hebben. Overigens, indien men meent dat de waarheid één is en alleen de waarheid kan bestaan, waar komen dan de illusies vandaan die ze hoognodig willen ontmaskeren? Hoe komt het dan dat ze überhaupt naar de waarheid menen te moeten zoeken? Waar komen dan de illusies vandaan? (In religieuze termen kunnen we dit het probleem van de theodicee noemen.) Hoe danook, indien ze daadwerkelijk gelijk hebben, dan staan ze immers toch al altijd in de waarheid. Daarenboven, hieruit moet toch ook volgen dat voor hen de synthetische oordelen a priori onmogelijk zijn. Omdat ze in hun systeem geen ruimte hebben voor datgene wat zowel gesynthetiseerd als geanalyseerd moet worden, is er toch überhaupt niets waarover geoordeeld moet worden. Het dialectische gevolg van hun uitgangspunt dat stelt dat de waarheid absoluut één is, is dat ze er nooit toe komen om ook maar enige waarheid te formuleren. Erger nog, indien ze hun eigen vooropstelling trouw zouden blijven, dan zouden ze moeten weten dat ze er zelfs niet in kunnen slagen om ook maar één onwaarheid te formuleren. In hun systeem is het begrip tegenspraak immers niet denkbaar. Het enige wat ze kunnen uitdrukken is de absolute tautologie van hun uitgangspunt, met name Ich = Ich = Ich, et cetera. Daarenboven, wanneer ze zich van dit uitgangspunt niet bewust zijn, en dus daadwerkelijk iets anders of verschillends willen zeggen dan hun monotone tautologische gebedsmolen, en op deze wijze eigenlijk onopgemerkt het begrip grens toelaten, dan is wat ze uitdrukken van de orde van een totale absurditeit; en deze conclusie is logisch: de A-redenering toonde immers aan dat op het moment dat men iets anders dan het Ich wil uitdrukken, zonder het begrip grens te willen aanvaarden, men dan in de absolute absurditeit terecht komt. Op dit moment is hun grondslag dan ook: Ich = Nicht-Ich, of A = -A. Wat ze willen denken is voorbij elk mogelijk denken. Wat ze willen dat er is, is voorbij elk mogelijk zijn.

Een transcendente ontologie, epistemologie en ethiek gaan daarentegen uit van het noodzakelijke verband tussen de begrippen *identiteit*, *oppositie* en *grens*. In aanvang zijn ze alle drie als een noodzakelijk complex geponeerd. En met het poneren van deze vooropstelling wordt alles mogelijk: een wereld, een denken en een handelen.

Bovenstaande redenering en interpretatie van Fichtes *Grundlage* wijst erop dat enkel het begrip *Wechselbestimmung* de metafysische grondcategorie van de transcendentiaal filosofie of een topica kan zijn.

Wanneer we deze *Wechselbestimmung* tussen het Ich en het Nicht-Ich toepassen op de verhouding Ich en Nicht-Ich, dan volgt daaruit dat het Ich en het Nicht-Ich voor elkaar noodzakelijke voorwaarde zijn. Het Ich is niet mogelijk zonder het Nicht-Ich en vice versa, en in die verhouding zijn beide voor elkaar noodzakelijk, maar niet voldoende. In onze definitie van een noodzakelijke voorwaarde hebben we erop gewezen hoe dit begrip het begrip grens veronderstelde. Tussen de noodzakelijke voorwaarde A en datgene waarvoor het noodzakelijk is, met name B, blijft er een spanning, een grens. Tevens, daar in de verhouding tussen het Ich en het Nicht-Ich, hier als A en B, de noodzakelijkheid in beide richtingen werkzaam is, blijft

de begrenzing tussen beide als dusdanig overeind. Tussen beide blijft een moment van onbepaaldheid, onherleidbaarheid of differentie bestaan.

In die zin blijft ook de vraag naar de dominante term in die verhouding onbeslist. Geen van beide kan voor deze verhouding voldoende grond zijn. Wanneer dus de vraag gesteld wordt naar de dominante term in deze verhouding, dan kan dit noch het Ich noch het Nicht-Ich zijn. Met andere woorden, de dominante term in de verhouding tussen A en -A is onbeslist en dit is dan ook de inhoud van de *Satz des Grundes*: A is voor een deel A en -A, of -A is voor een deel A en -A, waardoor de *Wechselbestimmung* tot in het oneindige voortgaat. We zouden deze verhouding formeel dan ook als volgt kunnen aanduiden: 'A = A/-A' of ook '-A = -A/A'. We begrijpen beide bepalingen als synoniem. Bijgevolg is in deze verhouding het enige vaste punt deze van de steeds voortdurende dynamiek tussen het Ich en het Nicht-Ich. Buiten de dynamiek op zich is er geen vast punt. In deel drie willen we de verklarende kracht van een dergelijke metafysische positie aantonen.

§ 47. De *Wechselbestimmung* in Fichtes andere Jenateksten

De drie grondstellingen-methodologie heeft Fichte na zijn *Grundlage* niet meer gebruikt. In elk van zijn teksten – *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), *Das System der Sittenlehre* (1798), *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99), die hij schreef tijdens zijn Jenaperiode, is ze afwezig. Zowel in de *Grundlage des Naturrechts*, als in *Das System der Sittenlehre*, waarbij beide teksten concrete toepassingen zijn van de wetenschapsleer in een ethisch en een juridisch domein, wordt de drie grondstellingen-methodologie niet expliciet gebruikt. Daarenboven, in het *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* en de *Wissenschaftslehre nova methodo*, die uitdrukkelijk de fundering van de wetenschapsleer willen hernemen, is eveneens deze problematische methodologie afwezig. Daarentegen is de *Wechselbestimmung* wel heel uitdrukkelijk in deze teksten aanwezig.

In de tweede inleiding van het *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* gebruikt Fichte de term "*i n t e l l e c t u e l l e A n s c h a u u n g*"³⁹⁹ om de eerste grondstelling uit de *Grundlage* weer te geven. "Die WissenschaftsLehre geht, wie wir so eben gesehen haben, aus, von einer intellectuellen Anschauung, der der absoluten Selbstthätigkeit des Ich".⁴⁰⁰ De intellectuele aanschouwing is dus terug te vinden in het feit dat we ons van onszelf bewust zijn. "Sonach findet der Philosoph diese intellectuelle Anschauung als Factum des Bewusstseyns".⁴⁰¹ Terzijde moeten we erop wijzen dat Fichte deze term evenwel niet gebruikt in *Über den begriff der Wissenschaftslehre* en de *Grundlage*. Enkel in de *Rezension des Aenisidemus*, waarin Fichte voor de eerste keer heel summier zijn transcendente positie weergeeft, wordt deze term tweemaal gebruikt.⁴⁰²

Wat bedoelt Fichte hier met deze intellectuele aanschouwing? In elk geval moet het sporadische en vroegtijdige gebruik van deze term met betrekking tot een begrip van de

³⁹⁹ GAI/4: 216 – 217. FWI, pag. 463.

⁴⁰⁰ GAI/4: 224. FWI, pag. 471.

⁴⁰¹ GAI/4: 218 – 219. FWI, pag. 465.

⁴⁰² "Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte". Zie hiervoor GAI/2: pag. 48. FWI, pag. 10. "In so fern das Gemüth der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon; in so fern diese als unbedingt nothwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transzendente Idee; die aber von allen dadurch sich unterscheidet, daß wir sie durch intellectuelle Anschauung, durch das *Ich bin*, und zwar: *ich bin schlechthin, weil ich bin*, realisiren". Zie hiervoor GAI/2: 57. FWI, pag. 16.

wetenschapsleer voor de nodige verwarring gezorgd hebben. In de tweede inleiding maakt Fichte zich wat boos op zijn interpretatoren omdat ze deze term klassiek rationalistisch interpreteren.⁴⁰³ Fichte geeft toe dat de intellectuele aanschouwing in de kantiaanse zin een onding is, en in deze zin is ze ook voor hem een onding.⁴⁰⁴ Heel uitdrukkelijk stelt hij dat hij met deze term iets anders bedoelt, en meent dat zijn interpretatoren toch tenminste de moeite moeten doen om de wijze waarop hij deze term invult te onderzoeken.⁴⁰⁵ Zoals reeds aangegeven begrijpt Fichte onder de intellectuele aanschouwing het zelfbewustzijn. Maar wat is nu juist zo verschillend aan de fichtiaanse bepaling van de intellectuele aanschouwing? Voor onze these is dit wezenlijk. Fichte wijst er immers op dat deze intellectuele aanschouwing niet zomaar op zich kan bestaan, maar dat ze er enkel kan zijn in verhouding met de zintuigelijke aanschouwing. Beide moeten namelijk samen gedacht worden in een *Wechselbestimmung*. “Nun aber kommt diese Anschauung [hier is de intellectuele aanschouwing bedoeld] nie allein, als ein vollständiger Act des Bewusstseyns, vor; wie denn auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt, [/] noch das bewusstseyn vollendet, sondern beide müssen b e g r i f f e n werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer s i n l i c h e n verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Object zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches gleichfalls begriffen wird”.⁴⁰⁶ We menen hieruit te kunnen afleiden dat het intellectuele, (het a priori) en het zintuigelijke (het a posteriori) hier met elkaar in een *Wechselbestimmung* moeten staan, en dat dit begrip dan ook in het *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* de grondslag van de wetenschapsleer uitmaakt. In elk geval is in deze tekst niets met betrekking tot een drie grondstellingen-methodologie terug te vinden. De tekst lijkt uit te gaan van de *Wechselbestimmung*.

Ook in de *Wissenschaftslehre nova methodo* vinden we de drie grondstellingen niet terug. In de drie opeenvolgende wintersemesters 1796/97, 1797/98 en 1798/99,⁴⁰⁷ dus twee jaar na het begin van de redactie en slechts één jaar na de eindredactie van de *Grundlage*, presenteerde Fichte zijn gewijzigde wetenschapsleer, de zogenaamde *Wissenschaftslehre nova methodo*. Opmerkelijk is echter dat hij deze nieuwe wetenschapsleer slechts mondeling presenteerde. De reden hiervoor is dat Fichte na zijn ervaringen met de *Grundlage* meende dat zijn wetenschapsleer slechts in een rechtstreeks gesprek (we zouden kunnen zeggen in *Wechselbestimmung*) met zijn luisteraars goed overgebracht kon worden. Van deze lessenreeks bezitten we echter drie studentencursussen, deze zijn het ‘Eschen-Nachschrift’, het ‘Hallesche-Nachschrift’⁴⁰⁸ en het ‘Krause-Nachschrift’.

⁴⁰³ GAI/4: 224 – 225. FWI, pag. 471 – 472.

⁴⁰⁴ In het ‘Hallesche-Nachschrift’ van de *Wissenschaftslehre nova methodo* stelt Fichte dat hij Kant met betrekking tot de intellectuele aanschouwing niet tegenspreekt. Waar het Kant om te doen was, was om aan te tonen dat de “s i n l i c h e intellectuelle Anschauung” (zie hiervoor GAI/2: 31.) onmogelijk is, en niet zomaar de intellectuele aanschouwing. Van belang hierbij is dat de ‘Hallesche-Nachschrift’ uit dezelfde periode als de tweede inleiding stamt. Ook in het ‘Krause-Nachschrift’ van de *Wissenschaftslehre nova methodo* herhaalt Fichte deze argumentatie. Zie hiervoor GAI/3: 347.

⁴⁰⁵ “Ehe man auf dieses Argument bauete, hätte man untersuchen sollen, ob nicht etwa in beiden Systemen mit demselben Wort ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden möchten”. Zie hiervoor GAI/4: 224. FWI, pag. 471.

⁴⁰⁶ GAI/4: 217. FWI, pag. 463 – 464.

⁴⁰⁷ GAI/3: 145.

⁴⁰⁸ Het ‘Hallesche Nach-schrift’ werd begin vorige eeuw ontdekt in het archief van de bibliotheek van Halle. Omdat men echter de auteur van dit manuscript niet heeft kunnen achterhalen werd het dan maar genaamd naar de vindplaats. Ook blijkt moeilijk te achterhalen op welk wintersemester dit manuscript betrekking heeft.

Onderzoek wees uit dat het ‘Eschen-Nachschrift’ hoogstwaarschijnlijk betrekking heeft op het wintersemester 1796/97.⁴⁰⁹ Daar dit naschrift echter onvolledig is (in het bijzonder ontbreken de voor ons zo belangrijke eerste paragrafen) moeten we deze tekst buiten beschouwing laten. Het ‘Hallesche-Nachschrift’, dat volledig blijkt te zijn, vertrekt vanuit een postulaat, met name de “*ursprüngliche Anschauung des Ich*”,⁴¹⁰ en wordt in dit manuscript onmiddellijk geflankeerd met een verwijzing naar de absolute grondstelling uit de *Grundlage*. Die verwijzing is met betrekking tot onze these om verschillende redenen interessant. Voor alle duidelijkheid citeren we deze passage. Na het postulaat geeft de tekst het volgende weer:

“Vergleichungen mit des DOC. Schrift: GRUNDLAGE DES GESAMTEN
WISSENSCHAFTSLEHRE 1794.

§. 1. Der ABSOLUTE GRUNDSAZ kan nur *aufgesucht* werden: *beweisen* oder *bestimmen* läßt er sich nicht”.⁴¹¹

Voorafgaand moeten we hier opmerken dat onze conclusies een zekere graad van speculatie hebben. Het enige wat hier voorligt is een studentencursus. We moeten voor ogen houden dat Fichte ons hier toespreekt langs een getuige om. De mogelijkheid dat zaken ontbreken of verkeerd voorgesteld worden, is niet denkbeeldig. Wat kunnen we hoe dan ook uit dit citaat opmaken. Ten eerste spreekt Fichte hier blijkbaar van de absolute grondstelling, en dit zonder een volgorde te vermelden. Alhoewel hij hier duidelijk stelt dat deze grondstelling niet bewezen kan worden et cetera – wat net datgene is wat hij koppelde aan de absoluut eerste grondstelling uit de *Grundlage* – blijkt hier toch geen sprake te zijn van zomaar een ‘eerste’ absolute grondstelling. Hij heeft het over ‘de’ absolute grondstelling. Opmerkelijk is echter dat de heruitgevers⁴¹² van de *J.G. Fichte – Gesamtausgabe* in een voetnoot aangeven dat de hier geponeerde grondstelling verwijst naar de absoluut eerste uit de *Grundlage*. In voetnoot vermelden de heruitgevers: “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S.3: §.1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz”.⁴¹³ Uiteraard stellen we ons de vraag of dit evident is. Bedoelt Fichte hier de absoluut eerste grondstelling? In elk geval zijn er redenen om dit te betwijfelen. We hebben hiervoor volgende argumenten. Ten eerste is er in de rest van de tekst geen sprake van nog een andere grondstelling dan deze ene. De tekst beperkt zich tot die ene absolute grondstelling. Ten tweede is het opvallend hoe in de explicitering van die absolute grondstelling de *Wechselbestimmung* onmiddellijk op de voorgrond komt. Onmiddellijk geeft Fichte binnen deze absolute grondstelling de spanning tussen *setzen* en *Ruhe*,⁴¹⁴ tussen *Beschränkten* en *Unbeschränkten* aan.⁴¹⁵ Het lijkt erop dat Fichte op zoek is om de spanning tussen de begrippen identiteit, oppositie en grens onmiddellijk in slechts één absolute grondstelling te denken.

Tot op zekere hoogte kunnen we deze opmerkingen met betrekking tot het ‘Krause-Nachschrift’⁴¹⁶ doortrekken. Dit geschrift zou een neerslag zijn van het laatste wintersemester

⁴⁰⁹ GAIV/3: 145.

⁴¹⁰ GAIV/2: 32.

⁴¹¹ GAIV/2: 32.

⁴¹² Als heruitgevers van dit boekdeel GAIV/2 staan Reinhardt Lauth en Hans Gliwitsky vermeld. Medewerkers aan dit deel waren: José Manzana, Erich Fuchs, Kurt Hiller en Peter K. Schneider.

⁴¹³ GAIV/2: 32. In de tekst is niet uit te maken wie van de heruitgevers of medewerkers voor deze voetnoot verantwoordelijk is.

⁴¹⁴ GAIV/2: 32.

⁴¹⁵ “Ohne Entgegensetzung [/] dieser beyden Sphären – des Beschränkten u. Unbeschränkten ist keine Anschauung, kein Begriff uns. Thätigkeit möglich, beyde müssen miteinander verbunden werden”. Zie hiervoor GAIV/2: 34.

⁴¹⁶ Johann Friedrich Gotthard Krause startte in het wintersemester 1797/98 zijn studies te Jena. In het wintersemester 1798/99 volgde hij dus les bij Fichte waarbij hij nota’s van deze lessen nam. Deze nota’s zijn onopgemerkt bewaard gebleven en werden pas in 1980 in de *Sächsischen Landesbibliothek* te Dresden

(1798/99) waarin Fichte zijn wetenschapsleer te Jena doceerde.⁴¹⁷ Ook in deze tekst is er enkel sprake van slechts één principe dat Fichte een postulaat noemt.⁴¹⁸ Dit postulaat lijkt hij hier als volgt uit te drukken: “Die Identität des Gesetzten und des Setzenden ist absolut, sie wird nicht gelernt, nicht erfahren, sie ist das was erst alles Lernen und Erfahren möglich macht”.⁴¹⁹ Wat betekent dit postulaat? Met betrekking tot onze interpretatie is dit niet onmiddellijk duidelijk. Wordt deze identiteit als absoluut monolithisch beschouwd of niet? Wat in elk geval tegen onze these spreekt, is dat Fichte dit postulaat blijkbaar hier wel moet gekoppeld hebben aan de eerste grondstelling uit de *Grundlage*. In elk geval vermeldt het ‘Krause-Nachschrift’ het verband met de eerste absolute grondstelling.⁴²⁰ Tevens is de verwoording van het postulaat in dit naschrift vrij gelijklopend met het ‘Hallesche-Nachschrift’. Waarom dan de verwijzing naar de eerste grondstelling uit de *Grundlage* in het ‘Hallesche-Nachschrift’ ontbreekt is niet duidelijk. Heeft Fichte het niet vermeld, heeft de onbekende auteur van het ‘Hallesche-Nachschrift’ het al dan niet terecht onbelangrijk gevonden, of heeft Krause dit zelf toegevoegd? Hoogstwaarschijnlijk is een antwoord op deze vraag hier niet meer te achterhalen.

Hoe dan ook, het blijft onze vraag of met dit postulaat daadwerkelijk de eerste grondstelling als een voldoende grond voor de wetenschapsleer uit de *Grundlage* bedoeld is. Wat daarentegen dan wel voor onze these pleit is dat Fichte in het ‘Krause-Nachschrift’ onmiddellijk dit postulaat door middel van een “Einschränken” poogt te verduidelijken.⁴²¹ “*Alles Bewusstsein der Selbstthätigkeit [dus het Ich dat zichzelf poneert] ist ein Bewusstsein unseres Einschränkens unserer Thätigkeit, nun kann ich mich nicht anschauen als beschränkend, ohne ein Uibergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit zu setzen, also ohne die Unbestimmtheit mit zu setzen, und den Bestimmten entgegensetzen. Auf diesen Punct kommt viel aan*”.⁴²² Wat ons betreft, lijkt de *Wechselbestimmung* (bepaald – onbepaald of de kantiaanse toepassings- en oorsprongsfunctie van het grensbegrip), ook hier onmiddellijk terug in het spel te zijn. Tevens is dit idee van een *Wechselbestimmung* ook heel uitdrukkelijk in de rest van het ‘Krause-Nachschrift’ aanwezig. We geven nog een paar frappante citaten. “Man denkt nichts deutlich, und kann nichts deutlich denken, ohne sein Gegentheil zugleich mitzudenken. Dieß wird nicht be[/]wiesen, aber jeder[,] der nur etwas deutlich denkt[,] wird es in sich finden; so muß man sich beim Sezen des Ich nothwendig das nicht Setzen deßelben mitdenken”.⁴²³ We geven een laatste citaat:⁴²⁴ “Der Urgrund alles wirklichen ist demnach die Wechselwirkung, oder Vereinigung des Ich und NichtIch[.] Das NichtIch ist sonach nichts wirkliches, wenn es sich nicht auf ein Handeln des Ich bezieht, denn nur durch diese Bedingung und Mittel wird es Object des Bewusstseins; dadurch wird das Ding an sich auf immer aufgehoben. So ists auch mit dem Ich; das Ich kommt im Bewusstseins nur in Beziehung auf ein NichtIch vor. Das Ich soll sich sezen, es kann dieß aber nur im Handeln; Handeln ist aber eine Beziehung auf ein NichtIch. Das Ich ist nur in sofern etwas,

terugggevonden. Krause was van 1802 tot en met 1805 Privatdozent in Dresden, in 1814 probeerde hij tevergeefs Fichte in Berlijn op te volgen, later was hij nog Privatdozent in Göttingen en München. Hij stierf in 1832. Krause schreef ook een belangrijk werk over de vrijmetselarij: *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbruderschaft*. Dit gaf later aanleiding tot een stroming die men het Krausisme is gaan noemen. Die stroming heeft zijn invloed vooral doen gelden in Zuid-Europa en Zuid-Amerika. (zie hiervoor Apostel L., 1985, pag. 85 – 96.)

⁴¹⁷ GAIV/3: 309.

⁴¹⁸ GAIV/3: 345.

⁴¹⁹ GAIV/3: 346.

⁴²⁰ GAIV/3: 349.

⁴²¹ GAIV/3: 351.

⁴²² GAIV/3: 351.

⁴²³ GAIV/3: 352.

⁴²⁴ Andere plaatsen waar dit eerste postulaat geduid wordt vanuit de *Wechselbestimmung* zijn: GAIV/3: 353, 354, 359, 363 en 366.

als es mit der Welt in Wechselwirkung steht, in diese Verbindung kommen beide vor. Hinterher[,] nachdem man sie gefunden hat, kann man sie trennen, aber jedes, wenn es abgesondert betrachtet wird, erhält seinen ursprünglichen Charakter; jedes wird nur in Beziehung auf des andere vorgestellt”.⁴²⁵ Hiermee lijken het Ich en het Nicht-Ich binnen de *Wechselstimmung* op gelijke hoogte te staan.⁴²⁶

⁴²⁵ GAIV/3: 372.

⁴²⁶ We zouden nog verder kunnen onderzoeken hoe het begrip *Wechselstimmung* zich verhoudt in Fichtes teksten na zijn Jena periode. Het zou interessant zijn om te onderzoeken hoe Fichte na zijn dramatisch ontslag als professor aan de universiteit van Jena met de hierboven beschreven spanning verder werkte. Het antwoord hierop vraagt echter een onderzoek dat we hier niet kunnen leveren.

Deel III - Topica

§ 48. De *Wechselbestimmung* als grondslag van het zijn

We hebben het begrip *Wechselbestimmung* begrepen als de grondslag van de transcendentiaalfilosofie of de topica. Haar grondprincipe moet dan ook werkzaam zijn in de epistemologie, de ontologie en de ethiek die op haar steunen. We behandelen eerst de ontologie,⁴²⁷ nadien bespreken we de epistemologie⁴²⁸ en als laatste behandelen we de ethiek.⁴²⁹ Hoe is de *Wechselbestimmung* werkzaam binnen het zijn?

We moeten dus aantonen dat de *Wechselbestimmung*, als het complex van de begrippen identiteit, oppositie en grens, de grondslag en dus de mogelijksvoorwaarde is voor het zijn überhaupt. Wanneer we dit onderzoeken, dan moeten we met betrekking tot het zijn een bipolariteit tussen eindigheid en oneindigheid, tussen bepaaldheid en onbepaaldheid kunnen aanduiden. In zijn hoogste abstractie kunnen we de ene pool begrijpen als de bepaalbaarheid überhaupt, de andere pool als de onbepaaldbaarheid überhaupt; en gezien beide termen in *Wechselbestimmung* staan, moeten ze elkaars noodzakelijke voorwaarde zijn. De ene pool is niet mogelijk zonder de andere, en vice versa. Wanneer we deze verhouding toepassen op het zijn, dan betekent dit dat het zijn als dusdanig enkel mogelijk is onder de voorwaarde dat het zijn tegelijkertijd voor een deel een zijn en voor een deel een niet-zijn inhoudt ($A = A/-A$). Enerzijds betekent dit dat het zijn voor een deel bepaald moet zijn en dus *iets* moet zijn. In zijn hoogste abstractie moet dit *iets* de begrippen kwaliteit en kwantiteit als dusdanig zijn. Anderzijds moet het zijn ook voor een deel onbepaald zijn. Het moet dus evenzeer ook een niet-zijn inhouden, een *niets* dat als dusdanig geen enkele kwaliteit en kwantiteit bevat. Beschouwd vanuit de *Wechselbestimmung* kunnen we het zijn begrijpen als een oneindige dynamiek waarin het zijn en het niet-zijn elkaar noodzakelijk wederzijds bepalen.

Heel uitdrukkelijk willen we hier stellen dat men achter het *iets*-zijn en het *niets*-zijn van het zijn geen dieperliggende monolithische eenheid moet zoeken. Het argument hiervoor hebben we reeds uitvoerig in deel II behandeld. Kernachtig uitgedrukt is dit het volgende: indien het zijn en het niet-zijn restloos in een absolute eenheid zouden opgaan, wat betekent dat het zijn voldoende grond wordt voor het niet-zijn of omgekeerd, dan volgt daaruit dat we het cruciale transcendentale grensbegrip verliezen – waardoor de dogmatiek opnieuw om de hoek komt loeren. De hegeliaanse, maar ook evengoed de rationalistische stelling dat: “*Das reine Seyn und das reine Nichts*”⁴³⁰ hetzelfde zouden zijn, dat ze onmiddellijk in elkaar zouden verdwijnen, wijzen we hiermee af.

Uiteraard doen we met de hierboven gepresenteerde stelling Hegel geweld aan. Uiteindelijk stelt Hegel dat het zijn en het niet-zijn eveneens “*absolut unterschieden*”⁴³¹ zijn.⁴³² Het zijn

⁴²⁷ Zie hiervoor paragrafen 48 en 49.

⁴²⁸ Zie hiervoor paragrafen 50, 51 en 52.

⁴²⁹ Zie hiervoor paragrafen 55 en 56.

⁴³⁰ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XI, pag. 44.

⁴³¹ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XI, pag. 44.

⁴³² Met betrekking tot Hegels denken over het zijn en het niet-zijn baseren we ons op de *Wissenschaft der Logik*. Zijn *Wissenschaft der Logik* heeft Hegel in twee publicaties uitgewerkt. Eenerzijds hebben we de *Wissenschaft der Logik* als dusdanig, anderzijds hebben we ook *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, waarin Hegel in het eerste deel de *Wissenschaft der Logik* nogmaals uitwerkt. In het bijzonder zullen we Hegel hier uit de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* citeren. Het is van belang op te merken dat de grondgedachte uit beide teksten weinig van elkaar verschillen. (zie hiervoor ook De Vos L., 1983, pag. 27.) We moeten echter nog de volgende opmerking aan toevoegen. Onze argumentatie met betrekking tot Hegel

en het niet-zijn zijn voor Hegel *terzelfder tijd* absoluut één en absoluut onderscheiden. Bijgevolg zou deze spanning resulteren in een dynamiek, die dan zou staan voor “*das Werden*”.⁴³³ Kunnen we in Hegels *worden* een herformulering herkennen van Fichtes *Satz des Grundes*? We zijn op het punt beland waar we de enorme afstand tussen Hegels *Logik* en de transcendentiaalfilosofie kunnen aangeven. Waar voor Hegel het zijn en het niet-zijn *terzelfder tijd* absoluut identiek (zijn = niet-zijn) én absoluut onderscheiden (zijn ≠ niet-zijn) zijn, is in onze kritische Fichte-interpretatie de absolute eenheid van de absolute identiteit én de absolute oppositie, of de absolute eenheid van het Ich en het Nicht-Ich net het breekpunt van de wetenschapsleer. Op het moment dat Fichte op een dergelijke absolute eenheid van het Ich en het Nicht-Ich stoot (we herinneren hier aan de A-redenering), zag hij zich genoodzaakt om (door middel van een *Machtspruch*) het begrip grens extern te poneren. Voor Fichte kan het Ich slechts voor een deel Ich en voor een deel Nicht-Ich zijn, het is slechts voor een deel identiek met zichzelf en slechts voor een deel identiek met het Nicht-Ich. Formeel konden we dit aanduiden als: (A = A/-A). Voor Hegel daarentegen is het zijn absoluut identiek met het zijn en absoluut tegengesteld aan het niet-zijn, en formeel betekent dit: (A = A & -A). Het onderscheid tussen beide stellingen is van belang: waar de ene stelling voor Fichte de grondstelling is voor elke vorm van dogmatiek – ze mist immers elk noodzakelijk transcendentiaal grensbegrip – dan is dezelfde stelling voor Hegels *Logik* precies het vertrekpunt van zijn ganse systeem.

We willen deze cruciale passage met betrekking tot Hegels dialectiek uit de *Wissenschaft der Logik* nog wat verder uitdiepen, om zodoende de dogmatische stap precies te kunnen aanduiden. Let wel, om deze goed te vatten, moeten we steeds de *Phänomenologie des Geistes*⁴³⁴ in het achterhoofd hebben. In de *Phänomenologie des Geistes* voltrekt zich de ontwikkeling van de wetenschap als een procesmatig heen en weer bewegen, tussen datgene wat het bewustzijn *meent* en datgene wat werkelijk *is*, waarbij zich tussen beide polen steeds een tegenspraak voordoet. Dit betekent dat wat het bewustzijn meent, niet adequaat uitsprekt wat werkelijk is. Bijgevolg is dat wat het denken meent doxa. Deze tegenstelling tussen denken en zijn brengt het bewustzijn ertoe een nieuwe poging te ondernemen om datgene te vatten wat werkelijk is. Dit dialectisch proces dat het denken noodzakelijk doorloopt, eindigt – aldus Hegel – in het absolute weten. Pas op dat moment is dat wat het bewustzijn denkt effectief datgene wat is, en pas op dat moment is er absolute kennis, namelijk kennis die adequaat correspondeert met wat is. “Das ist der methodische Progreß, durch den die ‘Phänomenologie’ zu ihrem Ziele kommt, nämlich zu der Einsicht, daß Wissen dort ist, wo das, was wir meinen, und das, was ist, sich in nichts unterscheiden”.⁴³⁵ Met andere woorden, op het eind van het proces is de verhouding tussen zijn en denken adequaat, de kantiaanse kritische *spanning* tussen beide is opgegeven.

Betreffende de *Logik* is het wetenschappelijk statuut van de *Phänomenologie* beslissend. Enerzijds beschrijft de *Phänomenologie* de verschillende noodzakelijke stappen die het weten doorheen de ideeëngeschiedenis nodig heeft gehad om tot het absolute weten te komen. Maar anderzijds laat de studie van het boek elk individu – de aanvangende filosoof – toe in 600 pagina's het proces van het denken te doorlopen en *terzelfder tijd* tot het niveau van het

betreft hier de Hegel uit de *Logik*. We zijn er ons bewust van dat begrippen als onherleidbaarheid, verschil, differentie et cetera in de *Phänomenologie des Geistes* heel wat meer ruimte krijgen dan in de *Logik*, doch zou nog eens verder onderzocht moeten worden in welke mate deze begrippen bij de Hegel uit Jena een centrale metafysische plaats krijgen.

⁴³³ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XI, pag. 44.

⁴³⁴ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. IX.

⁴³⁵ Gadamer H.-G., 1987, Bd. III, pag. 74.

absolute weten door te dringen. Dit is van belang. Indien dit klopt, dan volgt daaruit dat er in de *Logik*, die volgt op de *Phänomenologie*, geen plaats meer is voor doxa. Bijgevolg is er in de *Logik* geen onderscheid meer tussen dat wat is en dat wat gemeend wordt. De kennisinhoud in de *Logik* is adequaat.

Bijgevolg moet de *Logik* een uiteenzetting geven van datgene wat in het absolute weten is, wat betekent dat de *Logik* een absoluut begrip als voldoende grond moet hebben, waaruit alle categorieën afleidbaar moeten zijn, want alle categorieën zijn louter bijzondere bepaling (en dus *accidentia*) van de inhoud van dit absolute begrip. Bijgevolg moet de *Logik* met dit absolute begrip aanvatten. “Das ist der Maßstab für den Aufbau der Logik”.⁴³⁶ Het aanvangsbegrip van de *Logik*, het begrip dat aan deze criteria voldoet is het zijn. “Das *reine Seyn* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes seyn kann”.⁴³⁷ Het zijn is bijgevolg absoluut onbepaald en onbemiddeld.⁴³⁸ Echter, daar het absoluut onbepaald en onbemiddeld is, is het zijn dan ook niets. Hier formuleert Hegel het beginpunt van een eerste dialectische beweging. “Dieses *reine Seyn* ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *absolut-negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist”.⁴³⁹ Het absolute heeft dus twee bepalingen: enerzijds is het absolute het niets, anderzijds is het absolute het zijn. Waaruit volgt dat – zoals hierboven reeds gesteld – het zijn en het niets absoluut niet van elkaar te onderscheiden zijn. “*Seyn und Nichts ist dasselbe*”.⁴⁴⁰ Volgens Hegel is deze absolute identiteit noodzakelijk. Want indien het zijn van het niets onderscheidbaar zou zijn (tussen beide zou er dan een grens zijn), dan zou het zijn absoluut onbepaald onbemiddeld karakter verliezen. In dit geval zou het zijn niet het absolute – en dus voldoende – uitgangspunt kunnen zijn. Deze absolute identiteit van het zijn en het niets (of identiteit en oppositie) zadelt Hegel met een probleem op: als het zijn en het niets gewoonweg absoluut hetzelfde zijn, dan kan echter de dialectiek, of de dynamiek van de geschiedenis toch onmogelijk van start gaan. Waar zou immers de eerste stoot, of de eerste oorzaak van de dynamiek vandaan komen?

En toch, formuleert Hegel hier ondanks deze moeilijkheid wel een dialectische overgang. Volgens Hegel gaan het zijn en het niets dialectisch over in *het worden*. Van cruciaal belang voor onze these is echter dat Hegel *erkent* dat dit dialectisch moment een bijzonder geval is.⁴⁴¹ Om deze dialectiek mogelijk te maken, plaatst het denken tussen het zijn en het niets een onderscheid, maar dit onderscheid is aldus Hegel een *gemeend onderscheid*. “Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein *gemeinter*, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist”.⁴⁴² Maar in de *Logik*, die zich op het niveau van het absolute weten beweegt, was toch elke vorm van menen onmogelijk! Waarom spreekt Hegel hier dan van een menen? Om dit te begrijpen moet we voor ogen houden dat de aanvang van de *Logik* ook de aanvang van het denken inhoudt; en daar zijn en niets volstrekt onbepaald zijn en denken steeds bepalend is, kan dit onderscheid slechts als een vermeend onderscheid worden uitgedrukt.⁴⁴³ Hier wordt de zaak dubbelzinnig. Daar de aanvang van de *Logik* *das Ganze* bevat – waar bijgevolg zijn en denken, objectieve *Geist* en subjectieve *Geist* hun gemeenschappelijke

⁴³⁶ Gadamer H.-G., 1987, Bd. III, pag. 72.

⁴³⁷ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XX, pag. 122.

⁴³⁸ Gadamer H.-G., 1987, Bd. III, pag. 76.

⁴³⁹ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XX, pag. 123.

⁴⁴⁰ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XX, pag. 124.

⁴⁴¹ Gadamer H.-G., 1987, Bd. III, pag. 76.

⁴⁴² Hegel G.W.F., *Werke*, Bd. IIX, pag. 187. De cursivering van dit citaat is van onze hand. Dit citaat komt uit de *Zusatz* die toegevoegd werd aan § 87 die het *niets* behandelt. Omdat de *Zusätze* in de academische uitgave ontbreken, citeren we hier uit de Suhrkampuitgave.

⁴⁴³ Gadamer H.-G., 1987, Bd. III, pag. 77.

grond hebben –, stelt Hegel terecht dat waar het denken aanvat, het denken niet gedacht kan worden. “Denn eine solche Frage schlosse ein, daß es ein Denken gäbe, das sozusagen noch nicht angefangen hätte zu denken”.⁴⁴⁴ Hegel geeft toe dat de aanvang moeilijk te begrijpen valt. “Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seyns und Nichts nicht *begreife*”.⁴⁴⁵ Dit is echter net ons punt. Wanneer die eenheid niet te denken is, en we willen dit hier graag ten volle aannemen, dan is het toch maar de vraag hoe men kan weten dat de verhouding tussen het zijn en het niet-zijn in een absolute identiteit ligt. Waarom ligt die verhouding niet evenzeer in een *Wechselbestimmung*? Uiteraard, kunnen we ook dit niet weten. Zoals we ook steeds stellen: een logisch of adequaat antwoord dat uitdrukt wat die verhouding precies *is*, is onmogelijk. In onze analyse van de *Grundlage* hebben we dit uitvoerig aangetoond. Ons punt is nu net dat de vraag naar deze verhouding als dusdanig een topische, ja zelfs misschien de eerste topische vraag is. De uiteindelijke vraag die er toe doet, is misschien de volgende: welke vooropstelling is voor ons van belang of relevant? Deze vooropstelling die het zijn en het niet-zijn, en dan ook onze bepaaldheid in wisselwerking met onze oorspronkelijkheid, plat slaat in een absolute identiteit en zo de vrijheid van het vragen als dusdanig onmogelijk maakt, of deze vooropstelling die onze oorspronkelijkheid, uiteraard slechts tot op zekere hoogte, mogelijk maakt en aldus ook ruimte geeft aan de enige vraag die ertoe doet, met name de vraag naar de vraag.

We willen hier even tussendoor Schelling aan het woord laten. Schelling heeft heel goed dit grondprobleem van de filosofie gezien, maar ondanks dit inzicht lijkt hij dan toch de kant van de dogmatiek te kiezen. In de eerste plaats, wanneer we zijn *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*⁴⁴⁶ bekijken, dan kunnen we snel een aantal citaten herkennen die wijzen op een bepaalde vorm van identiteitsdenken, die in elk geval formeel gelijk lopen met Hegels metafysisch uitgangspunt en de *Tübinger-axiomatik*. We presenteren een paar opmerkelijke passages. “Denn alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis. Absolute Thesis aber ist nur durch absolute Identität denkbar”.⁴⁴⁷ “Das Höchtse, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das Schlechthin *selbstgenügsam* nur sein eignen Seins genießt”.⁴⁴⁸ Volgend citaat geeft mooi de dogmatische grondstelling ($A = A$ & $-A$) weer: “Absolute Freiheit, und absolute Nothwendigkeit sind identisch”.⁴⁴⁹ Ondanks de sterke nadruk die Schelling op het identiteitsbegrip legt, lijkt hij alsnog de topische vraag opgemerkt te hebben. De wijze waarop Schelling het absolute in zijn derde brief uit de *Philosophische Briefe* ontwikkelt, is hier overduidelijk. In zekere zin beschrijft hij hier het topisch vraagstuk, maar daar hij vertrekt vanuit een dogmatische vooropstelling, duwt hij haar onmiddellijk terug in de achtergrond. In de derde brief stelt Schelling dat, indien we enkel met het absolute te doen hadden gehad, er nooit een filosofie zou geweest zijn.⁴⁵⁰ We willen hier opmerken dat Schelling hier volkomen gelijk heeft. Indien er voor al wat is een voldoende grond zou zijn, dan zou de vraag naar de vraag nooit gesteld kunnen worden, er zou met andere woorden geen filosofie zijn. En toch, blijkbaar moet Schelling vaststellen hoe we op één of andere wijze het absolute verlaten hebben – Schelling spreekt van een *Heraustreten aus dem Absoluten*⁴⁵¹ – waardoor er binnen de menselijke geest een oorspronkelijke tegenstelling ontstaat met het absolute. Wie, aldus Schelling, de strijd tussen

⁴⁴⁴ Gadamer H.-G., 1987, Bd. III, pag. 77.

⁴⁴⁵ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XX, pag. 126.

⁴⁴⁶ Schelling F.W.J., *Werke 3*, pag. 46 – 112.

⁴⁴⁷ Schelling F.W.J., *Werke 3*, 1982, pag. 97.

⁴⁴⁸ Schelling F.W.J., *Werke 3*, pag. 93. (onze cursivering)

⁴⁴⁹ Schelling F.W.J., *Werke 3*, 1982, pag. 101.

⁴⁵⁰ “Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedner Systeme entstanden”. Zie hiervoor Schelling F.W.J., *Werke 3*, pag. 59.

⁴⁵¹ Schelling, *Werke 3*, pag. 60.

de filosofen wil beslechten, die moet dan ook hier vertrekken, namelijk vanuit de tegenstelling binnen de menselijke geest. Schelling merkt op dat dit ook Kants vraag was,⁴⁵² en hij herformuleert Kants grondvraag scherp als volgt: “*Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus, und auf ein Entgegengesetztes zu gehen*”.⁴⁵³ We herkennen in deze passage duidelijk de Kantiaanse vraag naar de toepassings- en oorsprongsfunctie van het transcendentaal grensbegrip. In het antwoord op deze vraag is Schelling éénduidig: de synthese van de tegenstelling in de menselijke geest is enkel mogelijk indien er een oorspronkelijke eenheid aan vooraf gaat. “[...] und wenn nicht Einheit, sondern Vielheit das Ursprüngliche wäre, so würde jene ursprüngliche Handlung nicht Synthesis, sondern *Zerstreuung* sein”.⁴⁵⁴ Met andere woorden, niet een *Wechselbestimmung*, maar een absolute eenheid is de grond van elke synthese. Uiteraard stelt zich hier de vraag hoe Schelling deze conclusie kan maken. Waarom meent men te kunnen afleiden uit het feit dat we niet in het absolute zijn dat we op één of andere manier eruit gestapt zijn. Hierop volgend verwijt Schelling dat Kant bij het *Factum* van die tegenstelling in de menselijke geest bleef stil staan, hij slaagde er niet in tot deze absolute eenheid op te klimmen. In zekere zin heeft Schelling gelijk. Kant heeft de *Wechselbestimmung* niet overschreden, en hij heeft deze niet overschreden omdat hij meende dat er voorbij de ervaring, voorbij de *Wechselbestimmung*, of voorbij het grensbegrip niets te zeggen valt. Voor hem stond de stap voorbij de *Wechselbestimmung* gelijk met de dogmatiek. Het is opmerkelijk hoe Schelling heel duidelijk de kern van de transcendentiaalfilosofie aanwijst, maar blijkbaar voldoet dit niet voor hem. Op het moment waarop hij het topisch principe in de hand heeft, kijkt hij reikhalzend uit naar het hoogste idee van een zoals hij het noemt “selbstgenügsam”⁴⁵⁵ wezen.

We nemen de draad van onze Hegelanalyse terug op. Uit de spanning tussen het zijn en het niets, had hij door middel van een problematische dialectische beweging *het worden* afgeleid. We bekijken in dit verband nog even het volgende citaat: “die Bestimmung von *Seyn*, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem *Nichts*, darin enthalten ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser *Einen* Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des *Seyns* und *Nichts* ist”.⁴⁵⁶ Wat Hegel hier stelt is correct. In het worden is er een moment van zijn en niets aanwezig. Maar één vraag, die we ook aan Schelling stelden, blijft onbeantwoord. Waarom zouden het zijn en het niets conform de ontwikkeling van de logica vóór het worden komen? Als het onderscheid tussen het zijn – als het onbepaald onbepaalde – en het niets niet gedacht kan worden; als daarbij hun eenheid slechts in het worden duidelijk denkbaar wordt, waarom zouden het zijn en het niets dan überhaupt eerst komen? Ook Gadamer stelt zich deze vraag: “Auch wenn es überzeugend ist, daß man Werden nicht denken kann, ohne daß man Sein und Nichts zugleich denkt, ist es doch gar nicht überzeugend, daß man umgekehrt, wenn man Sein denkt, das Nichts ist, Werden denken muß”.⁴⁵⁷ Met andere woorden, het is de vraag of de overgang van het zijn over het niets naar het worden opgaat. In elk geval is er hiertoe geen enkele voldoende reden. Het enige wat kan, is dat men deze monolithische eenheid van het zijn en het niets veronderstelt. En als Hegel zijn veronderstelling trouw blijft, dan moet zijn *Logik* na de bepaling van het zijn ten einde zijn. Het enige wat hij kan stellen is dat het: zijn = niet-zijn = zijn = niet-zijn = et cetera (we herinneren: $A = A \ \& \ -A$, waar uiteraard uit volgt dat $A = -A$). Beslissend is dat vanuit die

⁴⁵² “Die kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus”. Zie hiervoor Schelling F.W.J., *Werke* 3, pag. 60.

⁴⁵³ Schelling F.W.J., *Werke* 3, pag. 60.

⁴⁵⁴ Schelling F.W.J., *Werke* 3, pag. 60.

⁴⁵⁵ Schelling F.W.J., *Werke* 3, pag. 93.

⁴⁵⁶ Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. XX, pag. 127.

⁴⁵⁷ Gadamer H.-G., 1987, Bd. III, pag. 76.

monolithische vooropstelling de overgang van het oneindige naar het eindige of het bijzondere a priori onmogelijk is, en in zekere zin geeft Hegel dit toe. Waar het zijn in het worden zou moeten overgaan, waardoor er een *Dasein* mogelijk wordt, moet Hegel erkennen dat zijn argumentatie toch wel moeilijk loopt. Het punt is dat het oneindige onmogelijk op immanente wijze in het eindige kan overgaan. Hegel lijkt dit wel te zien, maar vanuit zijn *Tübinger-axiomatiek* trekt hij hier, net als Schelling, een niet relevante conclusie. De steeds terugkerende kritiek dat Hegel geen oog heeft voor het bijzondere gaat dan ook hier op terug. Hiermee is duidelijk dat de stelling van Korner (of van Hegel zelf), alsof er doorheen de periode van het Duits idealisme een logische ontwikkelingsgang merkbaar is, vanuit het transcendentale grensbegrip niet houdbaar is.⁴⁵⁸

We kunnen de ganse zaak nog eens als volgt stellen. Wanneer er tussen het zijn en het niet-zijn een grens zou zijn, dan zou het zijn – aldus Hegel – zijn absoluut onbepaald en onbemiddeld karakter verliezen. Uiteraard is dit zo, maar waarom zou dit zo rampzalig zijn? Waarom zou de *Wechselbestimmung*, bepaaldheid/onbepaaldheid, bemiddeld/onbemiddeld, of de grens, in zijn synthetische en analytische betekenis, niet als dusdanig absoluut geponeed mogen worden? In elk geval was het dit waar onze deductie van de *Wechselbestimmung* als grondslag voor een topica op wees. Waarom kan *het worden* niet het eerste ontologische begrip zijn? In elk geval lijkt deze veronderstelling interessanter, vruchtbaarder en humaner te zijn. Uiteindelijk worden we opnieuw geconfronteerd met twee mogelijke metafysische vooropstellingen, ofwel is $(A = A \ \& \ -A)$, ofwel is $(A = A/-A)$. Is het zijn een voldoende grond of een noodzakelijke voorwaarde voor het zijn? En net omdat het laatste voldoende argument voor beide ontbreekt, is de keuze voor het ene of het andere in de grond een topische vraag. De onmogelijkheid van een voldoende argument voor de ene of de andere vooropstelling is het apagogisch bewijs voor een ontologie van het worden. Waarom kiest men dan voor het ene of het andere? Fichte drukte dit op de volgende pregnante wijze uit. “Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch N e i g u n g und I n t e r e s s e bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse”.⁴⁵⁹

Uiteindelijk toonde Fichte ons aan dat een overgang tussen het zijn en het niets enkel mogelijk is wanneer we door middel van een *Machtspruch* vooropstellen dat het eindige en het oneindige in een wederzijdse bepaling in één en hetzelfde moment geponeed moeten worden. Enkel dan is een verhouding tussen het algemene en het bijzondere mogelijk. We geven toe dat het slechts een vooropstelling is – uiteindelijk hebben we voor deze stelling geen voldoende argument – maar in elk geval is het een vooropstelling die het bijzondere in verhouding met het algemene zijn rechtmatige relatief oorspronkelijke plaats geeft, en omgekeerd geldt hetzelfde voor het algemene. Niets of niemand moet tot een of andere godheid (hetzij een materiële, hetzij een ideële) gereduceerd worden.

Hiermee hebben we de ontologische grondverhouding van dat wat is als dusdanig beschreven. En wanneer we dat wat is, abstract ofwel concreet beschouwen, steeds is dit louter mogelijk onder de voorwaarde van de *Wechselbestimmung* of de *Satz des Grundes*. In die zin zouden we het zijn misschien kunnen begrijpen als een fractaal. Niet als een fractaal waar op gelijk welk beschouwingsniveau steeds dezelfde bepaaldheid (als een wiskundige formule) terugkomt, maar als een soort fractaal waar op elk beschouwingsniveau steeds de grondstructuur van de *Wechselbestimmung* als een oneindig afwisselen van bepaaldheid én onbepaaldheid terugkomt. Elke vorm van zijn, hoe bijzonder of algemeen men deze ook

⁴⁵⁸ Korner R., 1961, pag. 6 – 7.

⁴⁵⁹ GAI/4: 194. FWI, pag. 433.

opvat, is te begrijpen als een punt waar het bepaalde en het onbepaalde mekaars noodzakelijke voorwaarde zijn. In die zin is het groundbegrip van de werkelijkheid een *worden*.

Het worden, als ontologische grondcategorie, kunnen we dus begrijpen als de *Wechselbestimmung* van het zijn en het niet-zijn (worden = zijn/niet-zijn). Wanneer we het zijn en het niet-zijn in deze wederzijdse bepaling beschouwen, wat kunnen we dan respectievelijk over dit zijn en niet-zijn stellen? Eerst behandelen we het zijn, bijgevolg het niet-zijn.

(i) Wat kunnen we vanuit het worden (of de *Wechselbestimmung*) stellen met betrekking tot het zijn? Het is duidelijk dat het zijn in zijn hoogste abstractie (als kwaliteit en kwantiteit überhaupt) bepaald is omdat het binnen de *Wechselbestimmung* een noodzakelijke voorwaarde heeft, met name het niet-zijn. Dit is de meest abstracte bepaling van het zijn, het is überhaupt iets omdat het niet-zijn zijn noodzakelijke voorwaarde is. Indien het niet-zijn geen noodzakelijke voorwaarde zou zijn voor het zijn, dan zou het zijn als iets bepaalds onmogelijk zijn, waardoor het dan ook onmiddellijk als dusdanig onmogelijk zou zijn. We herinneren nogmaals aan het argument hiervoor. Indien het zijn geen noodzakelijke voorwaarde zou hebben en dus voor zichzelf voldoende grond zou zijn, dan zou het gezien het door Fichte geleverde bewijs uit het ongerijmde (en zoals ook Hegel zegt) absoluut met het niet-zijn samenvallen. In dit geval zou het vervallen tot de absolute absurditeit of de totale onredelijkheid van de identiteit van het Ich met het Nicht-Ich (Ich = Nicht-Ich; A = A & -A); iets waar uiteraard ook Hegel moeilijkheden mee had, maar dit blijkbaar niet problematiseerde om het bijgevolg complexloos naast zich neer te leggen.

We kunnen dezelfde redenering ook als volgt ontwikkelen. Daar het in zijn hoogste abstractie bepaalde zijn als dusdanig ressorteert onder de *Wechselbestimmung* en de *Satz des Grundes*, moet het in zijn hoogste abstractie bepaalde zijn voor een deel bepaald en voor een deel onbepaald zijn, en net dit onbepaalde zijn is voor het bepaalde zijn noodzakelijke voorwaarde. We zien hier hoe de metafysische grondstelling van de *Wechselbestimmung* op het niveau van de ontologie terugkeert, hoe de veronderstelde metafysische dynamiek van de *Wechselbestimmung* zich in het zijn herhaalt. Dat het zijn er is, is noodzakelijk door het niet-zijn. Wat het zijn echter uiteindelijk is, is hiermee niet duidelijk; in datgene wat het is, is het zijn relatief onbepaald (het staat immers in relatie met of is steeds voor een deel het onbepaalde, het niets). Welke kwaliteit en kwantiteit bezit bijgevolg het zijn, of wat is de wathheid van dit bepaalde zijn? De inhoud ervan is noodzakelijk, maar niet voldoende bepaald door zijn noodzakelijke voorwaarde, met name het niet-zijn. De inhoud ervan is dan ook dat het gewoonweg iets moet zijn, want indien het dit niet zou zijn, dan zou het onderscheid (en dus de noodzakelijke voorwaardelijkheid) tussen het zijn en het niet-zijn zoek zijn, waardoor het zijn en het niet-zijn absoluut zouden samenvallen, waardoor er als dusdanig absoluut niets zou kunnen zijn. Wat dit iets hiermee wezenlijk en dus uiteindelijk is, is hiermee helemaal niet duidelijk, maar het is wel duidelijk dat het moet zijn. In zijn wathheid is het zijn onbepaald. We kunnen dan ook de volgende conclusie maken. Indien het zijn er is, dan moet het altijd tenminste iets zijn, het moet een minimale bepaling hebben. In zijn hoogste abstractie kunnen we stellen dat het de bepaalbaarheid überhaupt is.⁴⁶⁰ Wat het is, is hiermee helemaal niet uitgemaakt en is ook helemaal niet uit te maken. De hoogste bepaling die we eraan kunnen geven is dat het zijn gewoonweg het zijn, begrepen als de *Wechselbestimmung*, is.

⁴⁶⁰ Men zou hier kunnen opmerken dat de bepaalbaarheid überhaupt toch niet zomaar iets kan zijn, maar dat de bepaalbaarheid net iets mogelijk maakt. De transcendentale vraag is immers of een bepaalbaarheid wel absoluut los staat van het begrip *iets*. Indien de bepaalbaarheid überhaupt iets mogelijk maakt, dan moet de bepaalbaarheid toch ook in *Wechselbestimmung* staan met dit *iets*, waardoor de bepaalbaarheid dan toch ook voor een deel voor iets moet staan.

(ii) Wat kunnen we vanuit dezelfde redenering stellen met betrekking tot het niet-zijn? Voor het niet-zijn, dus het onbepaalde, is het bepaalde zijn noodzakelijke voorwaarde. Daar ook het niet-zijn ressorteert onder de *Wechselbestimmung* of het worden, moet het niet-zijn voor een deel een niet-zijn en voor een deel een zijn zijn. Het in zijn hoogste abstractie bepaalde zijn is de noodzakelijke voorwaarde voor het niet-zijn. Zonder deze voorwaarde zou het niet-zijn met het zijn absoluut identiek zijn, waardoor we opnieuw in de absolute absurditeit zouden terechtkomen.

De vraag is hier uiteraard wat de inhoud van dit niet-zijn kan zijn. Het is het onbepaalde dat door het bepaalde als noodzakelijke voorwaarde bepaald is. In die zin kunnen we het begrijpen als een leegte die in verband staat met het hierboven bepaalde iets, een leegte die relatief is, die tot op zekere hoogte (dus wat zijn noodzakelijkheid betreft, en dus enkel voor een deel) vanuit het iets bepaald is. We willen hier herinneren dat ook het niets enkel mogelijk is binnen de *Wechselbestimmung* en dus de *Satz des Grundes*. Het onbepaalde, het niets of de leegte als $-A$ is voor een deel $-A$ en voor een deel A . We kunnen hieruit besluiten dat indien de leegte er als leegte moet zijn, het er als iets (en dus relatief) onbepaalds moet zijn. Wat die leegte dan ook is, is hiermee niet duidelijk, we kunnen het hoogstens de onbepaaldheid überhaupt noemen.

Het bepaalde is noodzakelijke voorwaarde voor het onbepaalde, het onbepaalde is noodzakelijke voorwaarde voor het bepaalde. Wanneer we deze beide stellingen in wederzijdse bepaling samen denken, dan moet er tussen het zijn en het niet-zijn een overgang zijn, en die overgang is mogelijk daar beide niet absoluut identiek zijn.

Die overgang is evident. Hierboven hebben we het zijn bepaald als voor een deel zijn en voor een deel niet-zijn; en het niet-zijn als voor een deel zijn en voor een deel niet-zijn; ($A = A/-A$) en ($-A = A/-A$.) Daar het zijn en het niet-zijn in een *Wechselbestimmung* staan, is de gezochte overgang uiteraard de *Wechselbestimmung* of het worden als dusdanig; ($A/-A$). Het worden is niet meer dan het onbepaalde dat voor een deel overgaat in het bepaalde, waarbij terzelfder tijd het bepaalde voor een deel overgaat in het onbepaalde. In die zin worden doorheen het *worden* het bepaalde en het onbepaalde iets anders. In de dynamiek van het worden is er iets dat voor een deel verdwijnt en iets dat verschijnt. Waar het bepaalde iets en de onbepaalde leegte elkaar raken, is er een voortdurende dynamiek van verandering, en in die zin is dit de tijd of de geschiedenis. De vertaling van onze metafysische categorie van de *Wechselbestimmung* naar de ontologie mondt uit in het ontologische grondbegrip van het worden, of de geschiedenis. Daar het zijn nooit het zijn als dusdanig is, maar ook steeds voor een deel een niet-zijn is, is het zijn nooit af. Nooit is er voor het zijn een voldoende grond, waardoor het zijn steeds moet evolueren; het zijn is geschiedenis. Daarenboven verklaart de *Wechselbestimmung* dan ook dat iets in de geschiedenis verdwijnt, maar uiteraard nooit totaal. Iets wat is of geweest is, stel A , kan nooit totaal $-A$ worden. Doorheen de tijd gaat iets van A verloren, het kan voor een stuk zijn relevantie verliezen, maar voor het heden wordt het nooit een absoluut niets.

We willen hier nog wat verder op het verdwijnen (en het verschijnen) doorgaan. Het is uiteraard ongerijmd te menen dat dit wat verdwijnt absoluut zou verdwijnen en dit wat zou worden absoluut anders, nieuw of onbepaald zou worden. Ten eerste, dat wat wordt is uiteraard niet absoluut nieuw. Indien het absoluut nieuw zou zijn, zou het immers een voldoende grond moeten hebben, waardoor het, gezien onze argumentatie, gewoonweg absurd zou moeten zijn. Het zijn (of het worden) van een kind dat geboren wordt, is niet absoluut

nieuw, maar het is noodzakelijk en slechts noodzakelijk inhoudelijk bepaald door wat eraan vooraf gaat. Het nieuwe kan dus niet zomaar iets worden. Het is reeds voor een deel noodzakelijk bepaald door wat reeds was. Het nieuwe komt niet zomaar uit de leegte, het is niet totaal onbepaald, maar steeds voor een deel noodzakelijk bepaald. Tevens kan dat wat wordt ook niet absoluut datgene zijn wat reeds was. In dit geval zou dat wat is voldoende grond voor zijn voor dat wat wordt, waardoor er als dusdanig niets zou kunnen worden. In dit geval zouden we bij de eindeloze tautologie van wat reeds is blijven steken. Ook de leegte, het onbepaalde, is noodzakelijke voorwaarde voor dat wat wordt. Bijgevolg, dat wat is, is dus voor een deel bepaald en voor een deel onbepaald, het is een nieuwe resultante van de *Wechselbestimmung* tussen het zijn het niet-zijn.

Hiermee hebben we aangegeven dat we vanuit de *Wechselbestimmung* het zijn moeten begrijpen als een worden of de geschiedenis. Een worden als dusdanig, waar in tegenstelling met Hegel geen zijn en een niet-zijn aan voorafgaan, maar waarbij het worden als ontologische grondcategorie het eerste begrip uitmaakt van het zijn (identiteit), het niet-zijn (oppositie) en de grens als dusdanig. Dat wat is, is een voortdurende dynamiek van het worden. In deze dynamiek zien we hoe elk moment noodzakelijke voorwaarde is voor dat wat erop volgt, en zo kunnen we het worden begrijpen als een oneindig continuüm waar de wederzijdse bepaling van het zijn en het niet-zijn gewoonweg duurt. De *Wechselbestimmung* als grondcategorie van de transcendentiaalfilosofie moeten we binnen de ontologie begrijpen als een worden. Het worden is de ontologische vertaling van de *Wechselbestimmung* of de complexe verhouding tussen de begrippen identiteit, oppositie en grens. Zoals we het ook in onze inleiding verwoorden: It's all history, stupid!⁴⁶¹

§ 49. De onmogelijkheid van de klassiek ontologische begrippen *substantie*, *accidentia* en *oorzaak*

Binnen de hierboven beschreven ontologie komen een aantal klassiek ontologische begrippen te vervallen. Ten eerste hebben we het begrip substantie. Enerzijds kunnen we dit spinozistisch begrijpen als datgene dat op en door zichzelf bestaat, en dat enig, eeuwig en oneindig is.⁴⁶² Anderzijds kunnen we de substantie ook begrijpen als een concreet ding dat op zichzelf bestaat. We behandelen beide substantiebegrippen.

(i) Wat kunnen we hierop antwoorden? Is het zinvol om de *Wechselbestimmung* als dusdanig de oersubstantie van elke dynamiek te noemen? We moeten bekennen op deze vraag geen antwoord te hebben. Dit is ook evident. We willen eraan herinneren dat de transcendentiaalfilosofie enkel veronderstelt dat de *Wechselbestimmung* de metafysische, en onder de vorm van een worden ook de ontologische grondcategorie uitmaakt. Een voldoende bewijs daartoe heeft ze niet geleverd en zal ze ook niet kunnen leveren. Indien de *Wechselbestimmung* voor zichzelf voldoende grond zou zijn en dus voor zichzelf oorzaak zou zijn (iets wat men uiteraard kan stellen), dan zou men moeten kunnen aantonen hoe de *Wechselbestimmung* erin slaagt om eindigheid (bepaaldheid) en oneindigheid (onbepaaldheid) met elkaar in verband te brengen. Deze vraag is net deze vraag waar ons hele werk over gaat, en deze toonde nu net de onmogelijkheid aan om de verhouding tussen eindigheid en

⁴⁶¹ Alhoewel we dit hier niet kunnen uitwerken, moeten we vaststellen hoe we vanuit de *Wechselbestimmung* als ontologische grondcategorie we het idee van een procesfilosofie heel dicht genaderd zijn. Zie hiervoor Whitehead A.N., *Process and Reality. An essay on Cosmology*, 1979.

⁴⁶² Spinoza B., *Ethica*, (1677), 1979, pag. 15. Zie hiervoor definitie 3 *substantie* en 6 *God*.

oneindigheid te begrijpen als een voldoende grond. Net hierdoor waren we gedwongen om de *Wechselbestimmung* als de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor spanning tussen bepaaldheid en onbepaaldheid überhaupt op te vatten. Met andere woorden, op de vraag of de *Wechselbestimmung* de oersubstantie als dusdanig is, is er geen voldoende antwoord mogelijk, en net de afwezigheid van een dergelijk antwoord was het apagogisch bewijs voor onze vooropstelling. In die zin komt, binnen de transcendentiaalfilosofie, het begrip substantie in zijn metafysische (en ontologische) betekenis te vervallen.

(ii) Tevens is het duidelijk dat binnen onze topische bepaling van de ontologie een concreet ding op zich ook niet zomaar kan zijn. Binnen de grondvoorwaarde van het worden is het duidelijk dat elk ding a priori een noodzakelijke voorwaarde moet hebben, en dus in die zin is het wat zijn noodzakelijkheid betreft afhankelijk en dus bepaald. Hierdoor komt het begrip substantie als een concreet ding dat op zich zou zijn, eveneens te vervallen. Er zijn gewoonweg geen dingen denkbaar die op zich zouden zijn. We moeten goed de draagwijdte van deze stelling vatten. Dingen als dusdanig kunnen niet zijn. Een boom, een stoel, een bout zijn toch niet zomaar op zich. Dingen zijn ingebed in een netwerk van noodzakelijke voorwaarden (en dus geschiedenis). Hiermee willen we niet loochenen dat de dingen tot op zekere hoogte een zekere zelfstandigheid of onbepaaldheid hebben. Een bout kun je gerust verplaatsen, indien je een beetje voorzichtig bent kun je zelfs een Cyprus verplaatsen (wat betekent dat je rekening houdt met zijn noodzakelijke voorwaarden). Maar het zou toch helemaal gek zijn om te veronderstellen dat een bout oorzaak en dus voldoende grond voor zichzelf zou zijn. Elk concreet ding is in de *Wechselbestimmung* ingebed.

Het is dan ook de vraag of de ontologische categorie substantie in zijn metafysische of in zijn meer concrete betekenis nog zinvol is. Het enige mogelijke zijn dat binnen de *Wechselbestimmung* mogelijk blijkt te zijn, kunnen we ten hoogste een gebeurtenis noemen. Dit begrip behoudt beter de dynamische connotatie van de *Wechselbestimmung*. Een gebeurtenis kunnen we begrijpen als een verbijzondering of concretisering van de grondcategorie van het worden. Bijgevolg is het worden in die zin het geheel van alle gebeurtenissen. Het worden is het gebeuren überhaupt.

Bijgevolg is het evident dat, wanneer het begrip substantie vervalt, de tegenhanger ervan, met name het begrip *accidentia* eveneens komt te vervallen. Voor elke gebeurtenis die zich op een gegeven moment voordoet, zijn er dan ook geen toevallige kenmerken of *accidentia*. Elke gebeurtenis is op grond van de verhouding tussen zijn noodzakelijke voorwaarden en zijn moment van nieuwheid, uniek. Anders gesteld, de spanning tussen het zijn en het niet-zijn is in elke gebeurtenis op een relatief andere manier aanwezig en hierdoor is elke gebeurtenis enerzijds relatief, maar anderzijds daadwerkelijk uniek. Het is enerzijds relatief omdat het bepaald is door zijn noodzakelijke voorwaarden, namelijk dat wat de gebeurtenis voorafgaat; maar anderzijds is het evenzeer relatief omdat het slechts noodzakelijk en niet voldoende bepaald wordt door zijn voorwaarden, en net hierdoor bezit een gebeurtenis een moment van nieuwheid. Het samengaan van die beide aspecten, wat eigenlijk niet meer is dan de *Wechselbestimmung*, bepaalt uiteraard wat een gebeurtenis uiteindelijk is. Stel dat de noodzakelijke voorwaarden van een bepaald gebeuren anders zouden zijn en/of dat het moment van nieuwheid zich anders zou voordoen, dan zou de gebeurtenis eveneens anders zijn. Uiteraard zou ze niet absoluut anders zijn, maar gewoonweg relatief anders, en net daarom uniek. Dat wat een gebeurtenis maakt tot wat zij is, is het geheel van al zijn kenmerken: zijn noodzakelijke voorwaarden en zijn niet te achterhalen onbepaaldheid. Hieruit volgt dat elke gebeurtenis eenmalig is, en zodoende is geen van zijn kenmerken toevallig.

Tijdens onze bespreking van Kant hadden we ook het begrip oorzaak geproblematiseerd.⁴⁶³ Na Humes kritiek op de rationalistische metafysica was het helemaal niet meer duidelijk hoe het begrip oorzaak gedacht kon worden. Hoe A oorzaak kan zijn van een bepaalde zaak B, waarmee het enerzijds in een oorzakelijke verband moet staan, maar anderzijds toch ook van onderscheiden moet zijn, was helemaal niet duidelijk. (Zie hoe hier opnieuw de spanning tussen Fichtes drie grondstellingen terugkomt.) We hebben dit probleem als volgt geherformuleerd: wanneer A voldoende grond is voor B, dan is B door A, maar dan is het helemaal niet duidelijk hoe we B überhaupt in verschil met A kunnen opmerken. Om B als gevolg van A te kunnen opmerken moet er tenminste tussen A en B een verschil zijn, maar dan kan A uiteraard voor dit verschil geen oorzaak zijn, waaruit volgt dat A dan ook voor B geen voldoende grond kan zijn. In wezen keert hiermee de hele kantiaanse vraag terug: hoe kan A oorsprong zijn van B, terwijl het dan toch (tot op zekere hoogte) van B moet verschillen? Het begrip oorzaak kent doorheen de filosofie reeds een lange traditie, en het hoogtepunt van dit begrip vinden we terug in het principe: ‘niets is zonder oorzaak’ of ‘nihil sine ratione’.⁴⁶⁴ We menen dat met de transcendentiaalfilosofie dit principe doorbroken is. In zijn rationalistische betekenis staat het principe ‘nihil sine ratione’ voor het volgende: ‘voor elke x, indien x bestaat, dan is er een oorzaak waardoor x bestaat’. Met de transcendentiaalfilosofie vervalt dit principe. Vanuit de *Wechselbestimmung* is het begrip oorzaak niet meer relevant. De *Wechselbestimmung* gaf aan dat de dingen alleen maar kunnen zijn, onder de voorwaarde dat ze begrensd zijn, waardoor het begrip oorzaak (begrepen als voldoende grond, maar we zien niet in hoe het anders begrepen kan worden) hiermee irrelevant wordt.

Dit betekent uiteraard niet dat er niets is. Het principe ‘nihil sine ratione’ wordt door de transcendentiaalfilosofie als volgt hervertaald: ‘voor elke x, indien x bestaat, dan bestaat er een noodzakelijke voorwaarde voor x’. Uit dit principe volgt dat al wat is geen voldoende, maar tenminste wel een noodzakelijke voorwaarde heeft. Een bepaalde zaak B is mogelijk onder de voorwaarde dat A als noodzakelijke voorwaarde is, maar A is niet voldoende voor het bestaan van B. Naast de noodzakelijke voorwaarde A voor B, moet er nog iets zijn dat iets aan B toevoegt. Echter, dit *iets* is a priori niet afleidbaar. Het is een moment van nieuwheid of oorspronkelijkheid dat in het verschijnen van B wordt. Dit moment van nieuwheid, dat we hier onmogelijk anders dan X kunnen benoemen, is vanuit gelijk welke voorwaarde niet afleidbaar, het is in die zin daadwerkelijk onvoorwaardelijk.

Misschien vragen sommigen zich af hoe we kunnen weten dat X er überhaupt is? Opnieuw, het enige wat we hebben is onze *Wechselbestimmung* en ons bewijs uit het ongerijmde. In onze *Wechselbestimmung* is het begrip noodzakelijke voorwaarde alleen maar te denken wanneer er daadwerkelijk zoiets als een grens is. Indien er geen grens zou zijn, dan zou ons metafysisch groundbegrip opnieuw de voldoende grond zijn, waardoor alles met alles identisch zou worden, met name A met -A ($A = -A$). In die zin veronderstelt het begrip noodzakelijke voorwaarde iets niet-identisch, iets onherleidbaars en in die zin iets nieuws, iets onvoorwaardelijks; en hetzelfde geldt vice versa. Het nieuwe is enkel mogelijk onder de voorwaarde dat er een noodzakelijke voorwaarde is. In de *Wechselbestimmung* zijn het voorwaardelijke en het onvoorwaardelijke elkaars noodzakelijke voorwaarde.

⁴⁶³ Zie hiervoor paragraaf 4.

⁴⁶⁴ Het principe zou afkomstig zijn van Anaximander van Milete, maar ook bij Thomas van Aquino, William van Ockham en Anselmus van Canterbury vinden we het terug. Binnen de rationalistische metafysica was Leibniz diegene die dit principe herformuleerde als ‘nihil sine ratione’, niets is zonder oorzaak, of alles wat is heeft een oorzaak.

Ontologisch betekent dit dat de gebeurtenissen er enkel kunnen zijn onder de voorwaarde dat ze de unieke verhouding tussen hun noodzakelijke voorwaarde en hun noodzakelijke onvoorwaardelijkheid verwerklijken. Met verwerklijken bedoelen we dat een bepaalde gebeurtenis daadwerkelijk wordt. Let wel, dit verwerklijken moeten we niet strikt materieel opvatten. Zo hebben groeiende planten een zekere materialiteit, maar gekozen wetten alsook allerhande uitspraken die immaterieel zijn, hebben ook een zekere werkelijkheid. Wie de wet overtreedt en de pech of het geluk heeft om gevat te worden, zal ervaren dat die wet als dusdanig iets werkelijk is. Een gepaste of ongepaste uitspraak binnen een sociaal gebeuren kan ertoe leiden dat dit gebeuren een bepaalde al dan niet gewenste wending neemt. Die uitspraak is als dusdanig niet absoluut te negeren. In het negeren erkent men dat ze is geweest. Uiteindelijk betekent de verwerklijking van de gebeurtenissen in de strikte zin van het woord dat ze historisch geworden zijn, waaruit volgt dat ze enkel te ervaren zijn binnen een bepaald perspectief, een topic, anders gesteld: binnen de verhouding van een bepaalde tijd en ruimte.

Hierbij zijn er nog een paar belangrijke consequenties waarop we moeten wijzen. Het is niet omdat we een bepaald ding kunnen begrijpen als de verwerklijking van de verhouding van zijn noodzakelijke voorwaarde en het onvoorwaardelijke, dat het ding op zich absoluut wordt en zich op deze wijze buiten de *Wechselbestimmung* zou plaatsen en versteend identiek met zichzelf zou worden. Nee, de verwerklijking (of het worden) van het nieuwe in verhouding met dit wat is houdt nooit op. Ontologisch blijft de dynamiek zich verder zetten. Het enige wat immers kan zijn is de *Wechselbestimmung*. De meest abstracte noodzakelijke voorwaarde voor elk zijnde is uiteraard de noodzakelijke grondstructuur van het zijn als dusdanig, met name de *Wechselbestimmung*. In elk zijnde is deze werkzaam. Eenmaal iets werkelijk wordt, is dit uiteraard noodzakelijk onderworpen aan de eeuwige dynamiek van de wederzijdse bepaling. Het nieuwe is dan ook op zijn beurt noodzakelijke voorwaarde of geschiedenis voor wat erop volgt.

We zijn er ons dan ook bewust van dat het begrip ding hier misleidend kan zijn; op zich wijst het te sterk op een substantieel identisch zijn. Zoals reeds aangegeven bewaart het begrip gebeurtenis de dynamiek van de *Wechselbestimmung* beter.

Trouwens, wanneer het principe 'nihil sine ratione' komt te vervallen, dan is het evident dat ook zijn tegenhanger, met name het principe 'ex nihilo nihil fit' vervalst. Dit principe stelt dat er uit het niets niets komt. Wanneer het echter zo zou zijn, dat er uit het niets niets komt, dan betekent dit dat het zijn, maar ook het niets voor zichzelf voldoende grond zou moeten zijn. Binnen de hierboven door ons geschetste ontologie is het niets als -A nooit enkel -A, het moet tenminste ook voor een deel A zijn. Bovenstaand betoog wijst erop dat er uit het niets iets moet worden, maar dit niets kan uiteraard geen oorzaak of voldoende grond zijn voor het iets. Het is hoogstens noodzakelijke voorwaarde.

§ 50. Epistemologie met betrekking tot de metafysica

We hebben getoond wat de *Wechselbestimmung* als grondcategorie voor het zijn betekent. Bijgevolg is het de vraag wat ze epistemologisch kan betekenen. Een epistemologie betreft een oordelen. Welk oordeel kunnen we vellen? Deze vraag kunnen we op twee verschillende wijzen beschouwen. Ten eerste kunnen we ons afvragen welk oordeel we kunnen vellen met betrekking tot het metafysische. Daarnaast kunnen we ook de vraag stellen met betrekking tot het fysische, of met andere en meer gebruikelijke woorden: de ervaring, de geschiedenis. Vooreerst stellen we de vraag met betrekking tot het metafysische oordeel. In de volgende

paragraaf bespreken we dan de mogelijkheid van een oordeel met betrekking tot de geschiedenis.

Heel algemeen kunnen we stellen dat wanneer de *Wechselbestimmung* de metafysische grondcategorie überhaupt is, en wanneer de epistemologie wat haar waarheid betreft hierin gefundeerd is, de waarheid als dusdanig niet meer en niet minder kan zijn dan het begrip van de *Wechselbestimmung* zelf. Natuurlijk stelt zich de vraag naar de inhoud van deze waarheid. Wat drukt ze uit?

Met betrekking tot de ontologie hebben we aangetoond dat er geen zijn (onder welke vorm dan ook, materieel of ideëel) op zich kan zijn. Het enige dat is, is het gebeuren of het geheel van alle gebeurtenissen. We duiden het ook aan als geschiedenis, waarbij we geschiedenis begrepen als de uiting van de voortdurende dynamiek tussen het bepaalde en het onbepaalde. Hierdoor stond er met betrekking tot het zijn op zich niets vast. Het enige dat is, is een voortdurend worden. Uiteraard stelt zich hiermee de vraag naar het kennisoordeel. Indien niets in de werkelijkheid vaststaat, hoe kan men dan überhaupt oordelen?

Uiteindelijk betekent het dat een oordeel slechts waar kan zijn voor zover het de *Wechselbestimmung* of de verhouding tussen het bepaalde en het onbepaalde ten volle begrijpt. We willen erop wijzen dat we ons hier bevinden op het niveau van Kants dialektiek, of het door Fichte beschreven eeuwige zweven. Metafysisch zijn er argumenten voor het begrip voldoende grond ($A = -A$) alsook voor het begrip noodzakelijke voorwaarde ($A/-A$), waardoor de waarheid met betrekking tot het metafysische niet duidelijk is. Indien we alsnog de waarheid met betrekking tot het metafysische moeten invullen, dan kunnen we dit enkel socratisch duiden als een 'weten dat we niet weten'.

We kunnen ons voorstellen dat men deze positie sceptisch noemt en dat men alsnog op een of andere manier de waarheid in zijn niet-topische (niet-transcendentale) betekenis wil redden. Ten stelligste wijzen we dit verwijt af. Uiteraard kunnen we verwachten dat iemand dan toch achter het weten van het niet-weten een hoger waarheidsbegrip, als de funderende eenheid in de spanning tussen de bepaaldheid en onbepaaldheid, zal willen zoeken. Het enige wat we hierop kunnen antwoorden is dat Fichte a priori de onmogelijkheid van een dergelijke grondslag heeft aangetoond. Uiteraard is hiermee de waarheid van onze positie niet bewezen. We geven dit graag toe; maar we moeten er direct op wijzen dat er achter dit *toegeven* geenszins een zwakgebod schuilt. Hoe zouden we dit bewijs trouwens ooit kunnen leveren? Het kunnen leveren van een voldoende bewijs zou net de ganse transcendentiaalfilosofie ondergraven. Uiteindelijk erkent ze dat ze het niet weet, en net de absolute onmogelijkheid om voor wat dan ook een absoluut en voldoende bewijs te leveren, is haar indirect bewijs. Anders gesteld, de onmogelijkheid van een voldoende bewijs bewijst in geen geval de onmogelijkheid van de vooropstelling van de topica, met name de *Wechselbestimmung*. Bijgevolg is het evident dat de enige mogelijke metafysische waarheidsuitspraak niet meer en niet minder kan inhouden dan de inhoud van haar vooropstelling zelf, wat betekent dat we met betrekking tot het metafysische enkel kunnen weten dat we er niets over kunnen weten. Hiermee hebben we de topische vraag in haar hoogste abstractie bereikt. Uiteindelijk is de vraag naar de vraag metafysisch niet in te vullen. Elke poging daartoe doorbreekt de *Wechselbestimmung* en opent de weg naar de dogmatiek.

Let wel, we kunnen ons voorstellen dat de afwezigheid van een absoluut antwoord voor een blijvende onrust kan zorgen. Ook Fichte was zich daarvan bewust. Wie de onrust van een blijvende metafysische onzekerheid niet kan of wil dragen, kan gerust de topische vooropstelling afwijzen. Hij kan door middel van onthechting, arbeid, techniek enzoverder blijven streven om God alsnog te ontmoeten; men kan blijven proberen om de *Wechselbestimmung* op te heffen; alleen is het de vraag of hiermee met betrekking tot het leven iets gewonnen is. Het kunnen omgaan met deze blijvende onzekerheid verwoordde Fichte als

volgt: “Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur Schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sie nie zum Idealismus erheben”.⁴⁶⁵

En toch, betekent de onmogelijkheid van een positieve metafysische waarheid, onmogelijkheid van gelijk welke waarheid? Zo’n vaart hoeft het niet te lopen.

§ 51. Epistemologie met betrekking tot de geschiedenis

De onmogelijkheid om de vraag naar de vraag voldoende te beantwoorden, betekent echter niet dat het vragen als dusdanig onmogelijk is. Integendeel, de onmogelijkheid tot het formuleren van een voldoende waarheid is de mogelijksvoorwaarde tot het stellen van vragen met betrekking tot de geschiedenis. De onmogelijkheid om bijvoorbeeld de vraag naar de voldoende grond van het zijn te beantwoorden, opent de mogelijkheid om de noodzakelijke voorwaarde ervan te bevragen. In het verlengde hiervan zal het duidelijk worden dat, vertrekkend vanuit onze vooropstelling, kennis of oordelen enkel met betrekking tot het *noodzakelijke* van de geschiedenis zinvol kan zijn.

De enige relevante metafysische vooropstelling was de *Wechselbestimmung*, als een onbeslisbaar zweven tussen het bepaalde en het onbepaalde, waarbij beide termen elkaars noodzakelijke voorwaarde zijn. Door dit eeuwige zweven staat er als dusdanig niets vast, en net daarom was een oordeel met betrekking tot het metafysische onmogelijk. Om te kunnen oordelen zouden we dit zweven als het ware moeten kunnen vastzetten. Dan pas, wanneer het zweven is vastgezet, is er iets vast te stellen. Kunnen we het zweven vastzetten?

Het transcendentale begrip van een oordeelsvermogen biedt hier een uitweg. Het oordeelsvermogen is dit vermogen dat in staat is om de eeuwige dynamiek tussen het bepaalde en het onbepaalde vast te zetten. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid om *vast te stellen*. Het oordeelsvermogen is in staat om een grens te poneren waardoor als het ware de dynamiek van de *Wechselbestimmung* wordt vastgezet. Hierdoor wordt het gebeuren, het worden, of de *Wechselbestimmung* als dusdanig als een wisselwerking tussen A en -A gefixeerd, waardoor het op een bepaald moment wordt vastgezet tot iets dat bepaald is, met name een A of een -A. Wat het oordeelsvermogen op dit moment doet, is niets meer en niets minder dan het voltrekken van een *Machtspruch*. Zonder enig voldoende argument poneert het oordeelsvermogen een grens. Let wel, dit betekent uiteraard niet dat het oordeelsvermogen het gebeuren of de geschiedenis überhaupt vastzet – het zou te gek zijn om dit te beweren. Indien het oordeelsvermogen de *Wechselbestimmung* vast zet, dan kan ze dit slechts op relatieve wijze, en in die zin poneert het oordeelsvermogen niet de grens als dusdanig. De mogelijksvoorwaarde tot het poneren van de grens is immers met de vooropstelling van

⁴⁶⁵ GAI/4: 195. FWI, pag. 434. Voor alle duidelijkheid willen we er op wijzen hoe we het woord *idealist* hier moeten begrijpen. We citeren hier Fichtes *eerste inleiding* uit de tekst *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* van 1797. Fichte had deze inleiding bedoeld voor de lezer zonder filosofisch systeem. In deze tekst zet hij de dogmaticus tegenover de idealist. Van belang is dat Fichte met de term idealist hier de transcendentale of kritische idealist (of reël-idealisme, of ideël-realisme. Zie hiervoor GAI/2: 412. FWI, pag. 281.) en niet de dogmatische idealist op het oog heeft.

de *Wechselbestimmung* meegegeven. Het oordeelsvermogen poneert slechts een relatieve grens.⁴⁶⁶

Hoe komt het oordeelsvermogen echter ertoe om de *Wechselbestimmung* vast te zetten? We kunnen dit probleem ook als volgt stellen: waar is het domein waarbinnen dit vastzetten gebeurt? Dit vastzetten moet gebeuren in een domein waar abstractie van de *Wechselbestimmung* mogelijk is. Dit domein is het bewustzijn, en dit domein is natuurlijk niets meer en niets minder dan een bewustzijn van de *Wechselbestimmung* zelf. In het bewustzijn is het bewustzijn zich van zichzelf bewust als een bewustzijn van iets dat van buiten dit bewustzijn komt. Het bewustzijn als A (of ik) is zich van A (ik) en -A (niet-ik) bewust. Een ander bewustzijn is nauwelijks denkbaar – bewustzijn en zelfbewustzijn gaan immers samen. Dit betekent zoals Fichte ook stelde dat de intellectuele en de zintuigelijke aanschouwing steeds met elkaar verbonden zijn.⁴⁶⁷ Hierdoor is de *Wechselbestimmung* ook in het bewustzijn aanwezig. (We herinneren eraan hoe we hierboven stelden dat de *Wechselbestimmung* op elk niveau van de werkelijkheid aanwezig is, het is er immers de grondslag van elk zijn; bijgevolg is het ook de grondslag van het bewustzijn waarvan men toch moeilijk kan loochenen dat het op de een of de andere manier is.) Hieruit volgt, indien het gebeuren moet worden vastgezet, dat dit vastzetten slechts kan gebeuren in een bewustzijn dat zich van de wisselwerking bewust is. Indien je überhaupt iets wil vastzetten, moet je in de eerste plaats van de beweging op de hoogte zijn.

We benaderen dit vraagstuk met betrekking tot het bewustzijn vanuit een andere hoek. Is er bewustzijn? Binnen de bepaling van onze vooropstelling moet het antwoord hierop ja zijn. Door middel van zintuigen, zenuwen, hersenen, kortom het lichaam, dat in zekere zin materieel is, komen allerlei prikkels het bewustzijn binnen. In kantiaanse termen kunnen we dit de gewaarwording noemen. Die prikkels zijn een bron voor het vormen van beelden of begrippen in het bewustzijn; we zouden deze vormen van beelden of begrippen ook denken kunnen noemen. De vraag met betrekking tot het bewustzijn hangt samen met de volgende vraag: is het denken enkel resultante van de gewaarwording? Zijn de begrippen in het denken slechts resultante van de materiële interactie tussen ons zenuwstelsel en dat wat gebeurt? Conform ons uitgangspunt, de *Wechselbestimmung*, is dit onmogelijk. De gewaarwording kan nooit voldoende, maar enkel noodzakelijke voorwaarde zijn voor het denken. Met andere woorden, naast het noodzakelijke materiële aspect met betrekking tot ons denken, iets wat voorwerp is van de neurologie, moet er ook zoiets zijn als het ideële aspect van het denken. De gewaarwording is slechts noodzakelijke voorwaarde voor het denken (en het bewustzijn). We herhalen: de gewaarwording betreft enkel de noodzakelijke bepaaldheid van ons denken. Uit onze vooropstelling volgt dat er naast de noodzakelijke bepaaldheid van het denken, het denken ook noodzakelijk onbepaald moet zijn, en dit is uiteraard de oorspronkelijkheid of de vrijheid ervan. Waar we hier op duiden is niets anders dan Kants begrip van een transcendentale apperceptie. We kunnen het ook als volgt stellen: het denken valt samen met de complexe transcendentale verhouding van A en -A. Het is een complex samengaan van lichaam en geest, van materialiteit en idealiteit, van zintuigelijke bepaaldheid en ideële oorspronkelijkheid, en als dusdanig zijn beide niet te scheiden. Ze zijn elkaars noodzakelijke voorwaarde.

⁴⁶⁶ Indien het oordeelsvermogen de grens op absolute wijze zou funderen, dan zou het oordeelsvermogen oorzaak en voldoende grond zijn van de *Wechselbestimmung* – wat uiteraard in tegenspraak zou zijn met onze vooropstelling.

⁴⁶⁷ GAI/4: 217. FWI pag. 463 – 464. “sondern die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer s i n n l i c h - e n verknüpft”.

Laten we voor onze stelling nog een extra aanwijzing geven die we allen noodzakelijk – in de strikte betekenis van het woord – moeten zien. Laten we eens de manier waarop we kijken letterlijk bekijken. Hoe kijken we? Kijken we *met* onze ogen, of zijn we gewoonweg kijkend. Wanneer we kijken dan zien we, in tegenstelling met het kijken door een verrekijker, helemaal niet de rand waar ons kijken ophoudt. Met een verrekijker zien we dat wat we niet kunnen zien als zwart, en dit zwart wijst erop dat we in het kijken met een verrekijker ook de verrekijker zien. Met onze ogen daarentegen, zien we dat wat we niet zien gewoonweg niet, ook niet als zwart. De reden daartoe is dat we als kijkend wezen met ons kijken samenvallen. Onze ogen zijn niet zomaar een materieel ding of een instrument, maar onze geest staat met onze ogen in wisselwerking – net daarom kunnen we onze ogen niet zien. Wat we zien is geen resultante van datgene wat onze ogen fysiologisch registreren. Onze ogen zijn geen voldoende grond om te zien. Maar ook onze geest is onvoldoende. Beide staan met elkaar in *Wechselbestimmung* en zijn, om te kunnen zien, elkaars noodzakelijke voorwaarde. In die zin kun je je kijken niet van buitenaf bekijken. En dit principe betreft ons gehele lichaam alsook het denken. Met betrekking tot ons denken geldt hetzelfde. Wie denkt zit onlosmakelijk in zijn denken.

Met dit voor ogen keren we even naar het oordeelsvermogen terug. Daar we ons van de wisselwerking tussen onszelf en de wereld bewust zijn, zijn we in staat om deze tot op zekere hoogte te sturen, we hebben er als het ware greep op. We hebben de vrijheid om de wisselwerking in ons bewustzijn vast te zetten, waardoor we tot op zekere hoogte van de wisselwerking abstractie kunnen maken. In de abstractie denken we (voor eventjes) een deel van de werkelijkheid of de *Wechselbestimmung* weg. We zijn dus niet als dusdanig door de gewaarwording bepaald, maar we zijn vrij om dat wat het denken noodzakelijk bepaalt in meer of minder mate zelf te bepalen. Daar in de wisselwerking het onbepaalde noodzakelijke voorwaarde is voor het bepaalde, staat het bepaalde in dat wat gedacht wordt niet als dusdanig vast; in die zin hebben we de vrijheid om het bepaalde tot op zekere hoogte zelf te bepalen, en dus te denken. Hiermee komt de toepassings- en de oorsprongsfunctie van Kants grensbegrip samen. Binnen datgene wat we gewaar worden, dat wat het denken noodzakelijk bepaalt, kunnen we in vrijheid iets tot thema of topic nemen en het binnen het denken op de voorgrond plaatsen. In zijn hoogste algemeenheid kunnen we dit als volgt uitdrukken: we zijn vrij om te bepalen of we, binnen het zweven tussen A en -A, het ofwel over A of over -A willen hebben. In vrijheid kunnen we vooropstellen (we zouden het ook een hypothese kunnen noemen) dat het gebeuren A ofwel -A is. In die zin nemen we binnen het zweven een standpunt in, waarna we over die gestelde A of -A een uitspraak kunnen doen.

Let wel, een oordeel drukt met betrekking tot het bepaalde thema geenszins absolute of voldoende, maar enkel relatieve of noodzakelijke waarheid uit. Een oordeel drukt enkel noodzakelijke waarheid uit, in de zin dat A (als het bepaalde) met betrekking tot het gebeuren noodzakelijke voorwaarde is. Tevens, omdat een oordeel enkel mogelijk en dus betrokken is op een niet voldoende beargumenteerde ponering van een grens, is ze relatief. Ze is enkel *relevant* en in die zin relatief waar met betrekking tot het ingenomen standpunt.

We kunnen dit waarheidsprobleem ook als volgt stellen. De waarheid van een oordeel is slechts waar en *relevant* binnen de grenzen van een bepaald ingenomen standpunt. Om de beperkte en relatieve waarheid van een uitspraak echter te achterhalen, moet men ook weet hebben van de onbepaaldheid waarmee deze uitspraak gepaard gaat. Een uitspraak is enkel waar, in de mate waarin ze ook begrip heeft van haar onbepaaldheid, namelijk dat ze weet dat ze resultante is van een vrije en dus metafysisch niet absoluut te beargumenteren bepaling. Met andere woorden, een uitspraak is slechts waar voor zover ze begrip heeft van haar beperktheid of haar grens; en een dergelijk waarheidsconcept noemen we relevantie; ze is

relevant of waar met betrekking tot een bepaald thema of topic. Anders gesteld, ze is er zich bewust van dat ze vertrekt vanuit een concrete historische vraag, ze vertrekt vanuit het moment waarop er bepaald werd om het zweven op een bepaalde manier vast te zetten. In die zin weet ze dat haar waarheid relatief is, in verband staat met het ingenomen standpunt (of de ponering van de grens); en bijgevolg slechts relevant is voor dit ingenomen standpunt.⁴⁶⁸ Anders gezegd, een uitspraak is met betrekking tot haar metafysische pretenties slechts waar voor zover ze ook weet heeft van haar metafysisch niet-weten en (wat eigenlijk hetzelfde is) voor zover ze weet heeft van haar beperkt begrensde weten, voor zover ze weet dat ze absoluut en dus met betrekking tot de voldoende grond van al wat is niets weet. Hierbij is dan ook duidelijk geworden dat het topische waarheidscriterium het begrip *relevantie* is. Waarheid is enkel relevant of van toepassing met betrekking tot een bepaalde vraag, een bepaalde vooropstelling, of een bepaald als thema vooropgesteld historisch gebeuren.

Laten we dit geheel wat concreter formuleren. Stel, we nemen een bepaald (en dus begrensde) gebeuren. Dit zou opnieuw onze voetbalmatch uit paragraaf één kunnen zijn, maar laten we eens de *De Tuin der Lusten* van Jeroen Bosch als voorbeeld nemen. Wat kunnen we antwoorden op de vraag naar wat dit schilderij is. Binnen de gewaarwording van dit schilderij zijn er vele standpunten, topics en dus relevante antwoorden mogelijk. We kunnen dit schilderij artistiek-technisch, alsook esthetisch, sexueel, historisch, moreel, economisch enzomeer beschouwen, en binnen elk van deze topics zijn opnieuw bijzondere topics of bijzondere bepalingen mogelijk. Voor elk van deze topics kunnen we met betrekking tot het schilderij allerhande relevante kennis achterhalen, maar uiteindelijk drukt deze kennis enkel één of meerdere noodzakelijke voorwaarden van dit schilderij uit. Elk drukken ze iets uit zonder wat die schilderij niet zou zijn wat het op dit eigenste moment is, en in die zin drukt elk oordeel iets uit over de geschiedenis van *De Tuin der Lusten*.

Wanneer men nu de vraag zou stellen naar de topic die adequaat (en dus voldoende) uitdrukt wat dit schilderij op zich en dus in zijn totaliteit is, dan is er op deze vraag geen antwoord. Wat het is, is op zich niet duidelijk. En toch, stel dat je de zaak zou kunnen redden door abstractie te maken van alle accidentia met betrekking tot dit schilderij; stel dat je uit alle opgesomde topics de gemeenschappelijke achterliggende grondslag van het schilderij zou kunnen achterhalen. Zou dit ons verder brengen? Uiteraard niet! Ten eerste, vooraleer je zou kunnen uitmaken wat met betrekking tot *De Tuin der Lusten* accidentia zijn, zou je al weet moeten hebben van de substantie ervan. En natuurlijk geldt hetzelfde vice versa; om te weten wat de substantie ervan is, zou je al moeten weten wat de accidentia zijn – wat uiteraard onze *Wechselbestimmung* als vooropstelling bevestigt. (In die zin hebben we hierboven aangeduid hoe de begrippen accidentia en substantie niet meer bruikbaar zijn.) Ten tweede, vanuit de hierboven beschreven ontologie moet de grondcategorie van dit schilderij de *Wechselbestimmung* als dusdanig zijn. Indien je dan dus toch de ontologische grondcategorie ervan zou moeten uitdrukken, dan zou je enkel de *Wechselbestimmung* kunnen uitdrukken, waardoor je slechts zou kunnen stellen dat je enkel relatief, enkel met betrekking tot een bepaalde vraag of thema er iets over kan zeggen. Op deze wijze zou je opnieuw bevestigen dat je over dit schilderij op zich niets weet. Op zich, metafysisch en dus los van de gewaarwording kan het zowel A als -A zijn. Uiteindelijk bezit deze vraag geen enkele relevantie en in de strikte zin van het woord is deze vraag dan ook oninteressant of irrelevant.

§ 52. Een toepassing op de humane wetenschappen en de fysica

⁴⁶⁸ We zouden evengoed kunnen stellen dat een bepaalde uitspraak slechts waar en relevant is binnen een bepaald taalspel.

In deze paragraaf willen we aantonen hoe de topica (of de *Wechselbestimmung*) voor de wetenschappen werkzaam kan zijn. We bespreken de geneeskunde en de psychologie als voorbeeld voor de humane wetenschappen, vervolgens verwijzen we kort naar de fysica.

(i) Sedert geruimte tijd merken we op hoe de analytische wetenschappen binnen de humane wetenschappen aan terrein winnen. Vanuit de cartesiaanse achtergrond menen ze elk onderzoeksveld te moeten opsplitsen. Gekoppeld aan deze analyse schoof Descartes de wiskunde als een zekere onderzoeksmethodologie naar voor. Wiskunde zou betrouwbare kennis opleveren. Dit leidde ertoe dat, zeker vanaf de 19^{de} eeuw, waar het positivisme aan invloed won, het gebruik van statistiek en het *gemiddelde* een enorme opgang maakte. Binnen deze methodologie staan *variabelen* die door middel van analyse uit het geheel waartoe ze behoren, geïsoleerd worden, centraal.⁴⁶⁹ Van topisch belang is echter dat bij het onderscheiden van deze variabelen in elk geval een bepaald standpunt wordt ingenomen. In de gewaarwording wordt door het oordeelsvermogen iets tot thema gemaakt, waarop men bijgevolg een analytisch onderzoek meent te moeten doorvoeren. De gehele vraag is hier uiteraard of de bepaling van dit thema topisch te rechtvaardigen en in die zin relevant is, of dat men gewoonweg meent dat de zaak nu eenmaal zo is, dat met name het thema evident is. Met betrekking tot de humane wetenschappen is deze vraag cruciaal.⁴⁷⁰

In elk geval bevat deze cartesiaanse aanpak alvast twee (al dan niet bewuste) topische beslissingen. Ten eerste betreft het de keuze om te werken met afzonderlijke kenmerken die men begrijpt als variabelen. Ten tweede betreft het de keuze voor de wiskunde en de daaraan verbonden statistiek als methodologie. Op zich kan het relevant zijn om een bepaald onderzoeksveld te analyseren. Het punt is echter dat men zich van het topisch perspectief van deze analyse bewust moet zijn, zodat men na het onderzoek de bereikte resultaten relevant kan toepassen op het enige dat werkelijk is, met name dit gebeuren waaruit men vertrok vooraleer men er abstractie van maakte. Het is van belang dat men de opgesplitste zaken naderhand opnieuw samenvoegt, dat men de delen van het gebeuren opnieuw synthetiseert, en het is evident dat men deze stap enkel kan zetten wanneer men zich in aanvang bewust was van de topische keuze die men, bij het bepalen van wat voorwerp van onderzoek was, voltrok. Dit is echter alleen mogelijk wanneer men zich überhaupt van de analyse bewust is, en ze niet als evident opvat. Men moet zich bewust zijn van de abstractie (of de *Machtspruch*) die men maakt wanneer men een bepaalde zaak analyseert.

Laten we dit probleem eens toepassen op de geneeskunde. Binnen de geneeskunde komt de huidige westerse en dus rationalistische opdeling van het lichaam meer en meer onder druk te staan. De geneeskunde kent allerhande abstracte specialismen die elk een bepaald deel van het lichaam voor zijn rekening neemt: het spijsverteringsstelsel, het voortplantingsstelsel, het zenuwstelsel et cetera. Door ons groeiend inzicht in een reeks van *systeemziektes* die de opdeling van het lichaam in verschillende stelsels niet lijken te respecteren, groeit het synthetisch idee dat het lichaam eerder als een organisch geheel dan als een aggregaat van delen moet opgevat worden. Hiermee is duidelijk dat de geneeskunde geconfronteerd wordt met een topische vraag. Is onze onderzoeksvraag met betrekking tot de ziektes van het lichaam relevant? Stellen we de juiste vraag? Maken we de juiste analyse? Het punt is dat de geneeskunde door haar doorgedreven opdeling de vraag naar de *Wechselbestimmung* tussen de verschillende delen van het lichaam te weinig ziet. Wanneer men in zijn denken of in de onderzoeksvraag de *Wechselbestimmung* als dusdanig meent te moeten uitschakelen, wanneer

⁴⁶⁹ Verhaeghe P., 2009, pag. 78 – 79.

⁴⁷⁰ Met betrekking tot dit thema hebben we in mei 2008 een studiedag georganiseerd. De cruciale vraag op deze studiedag was de impact van het analytisch managementsdenken (onder de vorm van een kwaliteitsdenken) in de sociale sector. Deze studiedag resulteerde in een publicatie: Vandaele H. (red.), *Management en de maat van de mens. Een spannend evenwicht?*, 2008.

men de metafysische grondverhouding van het zijn als dusdanig negeert, dan is het evident dat het geleverde antwoord, ondanks zijn logische en wiskundige waarheid, irrelevant moet zijn. We citeren Kant nog even: “Die Kritik ist nicht dem d o g m a t i s c h e n V e r f a h r e n der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniss, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein), sondern dem D o g m a t i s m, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen”.⁴⁷¹

Laten we even de klassieke cartesische opdeling van onze psyche in een rationeel en een passioneel deel als voorbeeld nemen. Is deze opdeling relevant, en dus topisch te verantwoorden? Vandaag noemt men deze delen eerder *het cognitieve* en *het affectieve*. In analogie met deze opdeling spreekt men vandaag over allerhande psychische stoornissen zoals onder andere leerstoornissen, stemmingsstoornissen, cognitieve stoornissen et cetera. Elke stoornis kent zijn aparte behandeling en specialisme. Een van de laatste nieuwe woorden in deze stroom van stoornissen is de veronderstelling dat ADHD een op zich bestaande genetische stoornis zou zijn.⁴⁷² De topische vraag is immers of deze stoornissen zomaar tot hun genetische bepaaldheid beperkt kunnen worden. Misschien is de topische vraag deze naar de betekenis van een dergelijke stoornis. Waarom wordt een bepaald gedrag naast alle andere vormen van gedrag uitgelicht en als iets op zich gehypostaseerd? Topisch kunnen we in elk geval stellen dat een dergelijk oordeel over ADHD ook iets zegt over de oordeler (of opvoeder). En misschien wordt nu net deze vraag met betrekking tot ADHD niet gesteld.

Hoe dan ook, in elk geval komt men met betrekking tot ADHD alvast tot de vaststelling dat deze mensen naast hun gedragsstoornis vaak ook dyslexie hebben, depressief zijn, sociale moeilijkheden vertonen et cetera. Vanuit de hedendaagse psychotherapie wordt dit naast elkaar optreden van deze stoornissen simpelweg aangeduid met de term *comorbiditeit*,⁴⁷³ wat gewoonweg wil zeggen dat de verschillende stoornissen naast elkaar optreden. Met andere woorden, men merkt dus op dat er verschillende stoornissen zijn, men maakt er een optelsom van en men meent dat hiermee de zaak rond is. De vraag naar de samenhang of de betekenis van deze verschillende stoornissen wordt niet gesteld. Het feit dat comorbiditeit binnen de psychodiagnostiek een enorme opgang maakt, stemt tot nadenken over de topische gegrondheid van dergelijke opsplitsingen.

Nogmaals, er is niets fout met betrekking tot het analyseren van een bepaald fenomeen. De topische fout is echter wanneer men meent dat dit door analyse bekomen *deel* op zich werkelijk zou zijn. De vraag die de clinicus zich met betrekking tot een kind met ADHD en allerhande andere stoornissen moet stellen, is deze naar de *Wechselbestimmung* tussen deze vele stoornissen. De topische regel is dat twee onderscheiden zaken in tenminste één kenmerk gelijk zijn, en dat twee gelijke zaken in tenminste één kenmerk moeten verschillen. De vraag die de clinicus zich bijgevolg moet stellen is deze naar het gemeenschappelijke kenmerk doorheen de verschillende stoornissen die het kind zou vertonen. Eenmaal men deze vraag stelt, benadert men conceptueel zo veel als mogelijk datgene wat het kind in wezen is, met name een uniek individu dat tot op zekere hoogte bepaald is door een reeks noodzakelijke voorwaarden; een unieke gebeurtenis. Alle stoornissen die het kind meedraagt, naast uiteraard ook een geheel van andere zaken zoals familie, een lichaam,... maken uit wie tot op zekere hoogte het kind is. Het ADHD-probleem, de eventuele leerstoornis, de familiale context,... staan samen in een complexe *Wechselbestimmung*. De psychotherapeut die uiteraard ook in *Wechselbestimmung* staat met het kind moet samen met het kind op zoek

⁴⁷¹ Kant I., KrV B XXXV.

⁴⁷² Verhaeghe P., 2009, pag. 46 – 49.

⁴⁷³ Verhaeghe P., 2009, pag. 49 en 79.

gaan naar een relevante behandeling voor de problematiek van het kind. Het is duidelijk dat een pure medicamenteuze behandeling hieraan niet beantwoordt; een dergelijke behandeling is dogmatisch en gaat uit van een eenzijdig en dogmatische materialistische vooropstelling. Het veronderstelt dat het kind louter product zou zijn van zijn materie. Het is bijgevolg duidelijk dat een zuivere medicamenteuze behandeling niet relevant is. Ze negeert de *Wechselbestimmung*.

(ii) We willen kort aangeven hoe de *Wechselbestimmung* ook voor de fysica relevant is. We baseren ons hiervoor op het werk *Orde uit chaos. De nieuwe dialoog tussen mens en natuur* van de nobelprijswinnaar voor de fysica Ilya Prigogine en Isabelle Stengers.⁴⁷⁴ In dit baanbrekende werk pogen Prigogine en Stengers de tijd terug binnen de fysica te brengen. Ze nemen afstand van de klassieke newtoniaanse fysica waarin de tijd ook een negatieve grootte kan zijn, wat uiteraard veronderstelt dat de tijd omkeerbaar zou zijn.⁴⁷⁵ Het herinvoeren van de tijd begrijpen beide als onverwacht en dramatisch. “In de afgelopen decennia is er echter iets zeer dramatisch in de natuurwetenschappen gebeurt, iets dat net zo onverwacht was als de geboorte van de meetkunde of het grootste inzicht in de kosmos dat in het werk van Newton naar voren kwam. We gaan steeds meer beseffen dat het toeval en de onomkeerbaarheid van processen op alle niveaus, van elementaire deeltjes tot de kosmologie, een nog immer belangrijker wordende rol spelen. *De wetenschap is de tijd aan het herontdekken*. Het is deze omwenteling in begrippen die in dit boek zal beschreven worden. Deze omwenteling vindt op alle niveaus plaats, op het niveau van de elementaire-deeltjesfysica, in de kosmologie, en op het niveau van de zogenaamde macroscopische natuurkunde”.⁴⁷⁶ Alhoewel we het verband tussen de *Wechselbestimmung* en de fysica hier niet volledig kunnen uitwerken – op zich zou dit een geheel eigen werk vragen – willen we hier toch een aantal belangrijke aanwijzingen geven. In het bijzonder willen we eens stilstaan bij Prigogine’s en Stengers’ begrip *tweesprong*.⁴⁷⁷ Dit begrip wijst op het fenomeen van een bepaald fysisch systeem A dat op een bepaald moment in twee verschillende richtingen – stel B of C – kan evolueren, maar waarbij vanuit de voorafgaande situatie van het systeem nooit kan afgeleid worden welke richting dit systeem uiteindelijk zal uitgaan. Door middel van een aantal experimenten wijzen Prigogine en Stengers op het bestaan van een tweesprongdynamiek in de fysica. “Hier komt een element van willekeurigheid naar voren dat niet weg kan worden gewerkt; de macroscopische vergelijking kan de weg die het systeem zal inslaan eenvoudig niet voorspellen. Overgaan op een microscopische beschrijving helpt ook niet. [...] We worden hier met door het toeval bepaalde gebeurtenissen geconfronteerd, net als vallende dobbelstenen”.⁴⁷⁸ In die zin menen we dat Prigogine en Stengers aan de hand van allerlei experimenten aantonen hoe binnen fysische processen de *Wechselbestimmung* werkzaam is. Het begrip tweesprong wijst erop hoe een fysisch systeem A louter noodzakelijke voorwaarde en geen voldoende grond is voor wat erop volgt, in casu B of C. Het toeval of de willekeurigheid waar beide het over hebben is datgene wat wij het onbepaalde of het niet-zijn genoemd hebben. Prigogine en Stengers komen dan ook tot de conclusie dat de fysische werkelijkheid enkel denkbaar is binnen de verhouding stabiliteit/instabiliteit.⁴⁷⁹ De titel van hun boek verwijst dan ook naar deze verhouding *Orde uit chaos*. Beide begrippen moeten in een complexe verhouding gedacht worden. In die zin is het dan ook niet verwonderlijk dat Prigogine en Stengers het volledige

⁴⁷⁴ Prigogine I. & Stengers I., *Orde uit chaos. De nieuwe dialoog tussen de mens en de natuur*, 1993.

⁴⁷⁵ Prigogine I. & Stengers I., 1993, pag. 25.

⁴⁷⁶ Prigogine I. & Stengers I., 1993, pag. 26.

⁴⁷⁷ Prigogine I. & Stengers I., 1993, pag. 176 – 193.

⁴⁷⁸ Prigogine I. & Stengers I., 1993, pag. 178.

⁴⁷⁹ Zie hiervoor hoofdstuk 6 uit: *Orde uit fluctuaties*. Prigogine I. & Stengers I., 1993, pag. 194 – 224.

derde deel van hun boek aan de ontologische grondcategorie van het worden wijden.⁴⁸⁰ We geven nog een laatste citaat uit dit boek: “De tijd is niet alleen doorgedrongen in de biologie, de geologie en de sociale wetenschappen maar ook op twee niveaus waarvan ze altijd traditioneel geweerd werd, het microscopische en het kosmische. Niet alleen het leven, maar ook het universum in zijn geheel heeft een geschiedenis. Dit heeft vergaande gevolgen”.⁴⁸¹ In onze studie hebben we gepoogd nog wat verder te gaan. We stelden ons de vraag in welke mate het begrip grens (of geschiedenis) ook met betrekking tot de metafysica relevant is.⁴⁸²

483

§ 53. De topische vraag als dusdanig

We hebben beargumenteerd dat de mogelijkheidsvoorwaarde om überhaupt iets te weten het vastzetten van de *Wechselbestimmung* is. Hiertoe moet het oordeelsvermogen door middel van het poneren van een grens het zweven vastzetten. Het poneren van een grens hebben we vertaald als het innemen van een standpunt of het stellen van een vraag.

Uiteindelijk worden we dan ook geconfronteerd met de vraag naar de vraag, met name welke vraag is relevant? Waarover willen we of moeten we het hebben? Het is evident dat ook voor deze, net als elke andere vraag, geen voldoende argument te geven is. Ook de vraag naar de vraag kan zich niet buiten de *Wechselbestimmung* plaatsen. Tevens, wie de *Wechselbestimmung* in zijn volle omvang begrepen heeft, weet dan ook dat we het antwoord naar de vraag met betrekking tot de vraag al uitvoerig gegeven hebben. We herhalen nog even ons argument. Indien de vraag naar de vraag voldoende beantwoord zou kunnen worden, dan zou het vragen als dusdanig onmogelijk zijn. Net omdat de vraag tot op zekere hoogte onbepaald is, waardoor er onmiddellijk verschillende vragen mogelijk zijn, zijn we vrij om de vraag naar de vraag te stellen. We willen het nog eens anders stellen. Indien de grondslag voor al wat is een voldoende grond zou zijn, dan zou alles met alles samen vallen. Indien er in dit geval een denken zou zijn, dan zou daaruit moeten volgen dat het denken adequaat met het zijn samenvalt, waardoor alles a priori voldoende duidelijk zou zijn. Als dusdanig zou er niets meer te bevragen zijn. Elke vraag zou a priori absurd zijn. Indien de grondslag voor al wat is een voldoende grond zou zijn, dan zou er geen oorspronkelijkheid of geen vrijheid van denken zijn, er zou überhaupt geen vraag kunnen gesteld worden. Het is net zoals Schelling terecht stelde: “Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit

⁴⁸⁰ Zie hiervoor Deel drie uit: *Van zijn naar worden*. Prigogine I. & Stengers I., 1993, pag. 229 – 328.

⁴⁸¹ Prigogine I. & Stengers I., 1993, pag. 232 – 233.

⁴⁸² Alhoewel we dit ook hier niet kunnen uitwerken, zou het interessant zijn om onze stelling toe te passen op de wiskunde. Er zou moeten onderzocht worden in welke mate de *Wechselbestimmung* of de *Satz des Grundes* in het theorema van Gödel een rol speelt.

⁴⁸³ We willen hier nog een laatste speculatie meegeven. We stellen ons de vraag of en in welke mate de ganse problematiek met betrekking tot het fysisch statuut van het licht, met name de vraag of licht nu een golf of een deeltje is, niet vanuit de *Wechselbestimmung* kan verklaard worden. Het opmerkelijke aan dit probleem is dat afhankelijk van de onderzoeksvraag (dus de vooropstelling) waaruit men vertrekt het licht zich enerzijds als een deeltje en anderzijds als een golf gedraagt. Klassiek meent men dat het licht ofwel het ene ofwel het andere moet zijn, maar nooit alletwee. Is dit zo? Alhoewel we ons hier op glad ijs bewegen, zouden we vanuit de *Wechselbestimmung* of de *Satz des Grundes* twee zaken kunnen opmerken. Ten eerste, misschien is licht dan toch voor een deel golf en voor een deel een deeltje. Misschien is er een hoger begrip mogelijk dat de gemeenschappelijke betrekkinggrond tussen beide verschijningsvormen van het licht omvat. Ten tweede, gezien de hoge abstractiegraad van de vraag zou men zich ook de vraag moeten stellen in welke mate de vraag naar het fysisch statuut van het licht een relevante vraag is.

verschiedner Systeme entstanden”.⁴⁸⁴ Indien we in het absolute zouden zijn, dan was de filosofische vraag, of de topica, terecht onmogelijk en onbestaand is.

We willen erop wijzen dat het net dit is waar de dogmatici op mikken: de werkelijkheid zuiver a priori (of a posteriori) achterhalen.⁴⁸⁵ Niettemin, het probleem waar zij mee worstelen, of toch tenminste mee moeten worstelen, is de vraag waarom hun filosofisch standpunt als dusdanig niet duidelijk is en dus niet absoluut overtuigend. Als ze werkelijk menen dat het denken met het zijn samenvalt, dan moet toch de zaak op zich voor elk denkend wezen duidelijk zijn. Indien de dogmatici het gelijk aan hun kant hebben, dan kan er toch a priori geen misverstand, geen onduidelijkheid, geen vergeten, geen leugen en bedrog, maar dan ook kortom geen kennis zijn. Voor het door ons verdedigde standpunt geldt het tegengestelde. Het gegeven dat wat wij hier verdedigen onvoldoende duidelijk kan zijn, begrijpen we als het bewijs ervan.

Het gegeven dat er voor de vraag naar de vraag geen voldoende argument voorhanden is, betekent echter uiteraard niet dat deze vraag van elke interesse of relevantie gespeend is. Integendeel! De onmogelijkheid van een voldoende grond maakte net, indien niet alles, dan toch veel mogelijk. Het stellen van de vraag naar de vraag is relevant, omdat het stellen ervan de relativiteit die gepaard gaat met het stellen van een vraag duidelijk maakt. Net door het stellen van de vraag naar de vraag wordt duidelijk dat elke vorm van kennis vertrekt vanuit een bepaalde vraag, een bepaald standpunt, een *Machtspruch*. Dit betekent dat we in het stellen van een vraag, het ook steeds moeten hebben over de vraag naar deze vraag. Met andere woorden, met betrekking tot ons vragen (of denken) moeten we kritisch zijn. We moeten ons afvragen of de vraag er uiteindelijk wel toe doet. Is ze relevant? En over een topica als dusdanig valt niets meer te zeggen.

Wat betekent dit nu voor iemand die een bepaalde vraag stelt? Wanneer iemand een bepaalde zaak bevraagt, dan is deze vraag resultante van de *Wechselbestimmung*. Het is een resultante van de afweging tussen dat wat diegene die de vraag stelt noodzakelijk bepaalt en zijn vrije oorspronkelijkheid; en die afweging doet deze persoon uiteraard in relatieve vrijheid.⁴⁸⁶ Concreet is de vraag resultante van de geschiedenis die deze persoon noodzakelijk bepaalt (en dit is zijn persoonlijke of bijzondere geschiedenis die uiteraard in wisselwerking staat met de geschiedenis als dusdanig) en van de vrijheid van deze persoon om met zijn geschiedenis om te gaan, om deze een betekenis te geven; en dit omgaan of deze betekenisgeving is op zijn beurt ook resultante van die wederzijdse bepaling. De reden waarom iemand een vraag stelt is voor deze persoon dus niet absoluut duidelijk, ze is enkel relatief duidelijk. Zijn keuze is vanuit de geschiedenis (of een aantal noodzakelijke voorwaarden) te verantwoorden. Zonder absoluut zeker te zijn, zijn we genoodzaakt een vraag te stellen. Indien we willen leven, zijn we genoodzaakt om met onvoldoende kennis (een metafysisch niet-weten) in het leven te springen – elk leven, hoe algemeen of bijzonder het ook is, start met een *Machtspruch*; en deze sprong is noodzakelijk, er is geen ontkomen aan.

§ 54. Boehms stelling van het grondverschil

⁴⁸⁴ Schelling F.W.J., *Werke 3*, pag. 59.

⁴⁸⁵ Zie hiervoor paragraaf 4.

⁴⁸⁶ Hiermee bedoelen we geen absolute vrijheid. Vrijheid is geen voldoende grond voor de keuze die we maken, maar deze vrije keuze gebeurt tegenover een noodzakelijke achtergrond die onze vrijheid tot op zekere hoogte beperkt. Ook de vrijheid is slechts mogelijk mits ze een noodzakelijke voorwaarde heeft. Anders gesteld, we kunnen van dat wat we gewaar worden niet gelijk wat maken.

In de inleiding hebben we aangegeven dat niet enkel Kant en Fichte, maar ook Rudolf Boehm ons grondidee met betrekking tot een topica beïnvloed heeft. Boehm heeft zich zijn leven lang geconfronteerd met de vraag naar de vraag.

In het zoeken naar de topische vraag, wees Boehm op het belangrijke onderscheid tussen beide metafysische groundbegrippen, de noodzakelijke voorwaarde en de voldoende grond. Dit onderscheid gaf Boehm aan door middel van ‘de stelling van het grondverschil’ of “Der Satz vom Grundunterschied”.⁴⁸⁷ Boehm definieert deze stelling als volgt: “De stelling van het grondverschil luidt: oorzaken veroorzaken hun voorwaarden, voorwaarden conditioneren hun oorzaken”.⁴⁸⁸ We geven een tweede gelijkaardige bepaling: “Wat door een oorzaak veroorzaakt wordt, is dat waarzonder de oorzaak niet kan zijn, is dus voorwaarde van de oorzaak zelf. (De gevolgen van een oorzaak zijn de voorwaarden voor deze oorzaak; de voorwaarden van een oorzaak zijn de gevolgen van deze oorzaak.) Wat door een voorwaarde geconditioneerd is, is ook oorzaak van deze voorwaarde zelf. (Het van een voorwaarde afhangerende is oorzaak van deze voorwaarde; de oorzaken van een voorwaarde hangen af van deze voorwaarde.)”⁴⁸⁹ Uit deze bepaling kunnen we afleiden dat Boehm een oorzaak als voldoende grond en een voorwaarde als noodzakelijke voorwaarde begrijpt, waarbij beide mekaar wederzijds bepalen. Wanneer A oorzaak en dus voldoende grond is voor B, dan is B noodzakelijke voorwaarde voor A. Hiermee moeten we vaststellen dat Boehm de grondslag voor de topica, de *Wechselbestimmung*, anders opvat. Boehm herkende in deze stelling van het grondverschil een kandidaat grondslag van de topica.

In zijn vroege schriften stootte Boehm op het belangrijke verschil tussen de twee metafysische grondverhoudingen. Dit onderscheid behandelde hij voor de eerste keer in zijn doctoraatswerk met betrekking tot de metafysica van Aristoteles.⁴⁹⁰ Vanuit dit grondverschil wou Boehm twee boeken leveren, enerzijds een boek dat de topica als kritische methode uitwerkt, en anderzijds een boek dat vanuit deze topica een maatschappijkritiek levert.

Het is interessant om eens stil te staan bij de publicatiegeschiedenis van deze twee werken. In 1974 verscheen Boehms *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, en in dit werk leverde hij, vertrekkend vanuit zijn stelling van het grondverschil, zijn maatschappijkritiek. Deze tekst kunnen we begrijpen als het resultaat vanuit zijn grondstellingenproblematiek. Het tweede werk, dat de methode voor deze kritiek moest leveren, liet echter lange tijd op zich wachten. Pas in 2002 verscheen Boehms *Topik*.⁴⁹¹ Hoe komt dit? Het voorwoord uit de *Topik* geeft een aanwijzing over de manier waarop we de verhouding tussen beide werken moeten begrijpen. “Dieses Buch [*Topik*] ist vielleicht nicht das Beste, aber vielleicht doch das Äußerste, was ich gegen Ende eines (gewiß nicht nur) philosophischen Leben noch zu geben vermag: einen Hinweis auf die *Frage*, womit wir uns eigentlich befassen sollten; als eine Frage, die jedermann schon im alltäglichen Leben angeht, und zugleich als die Frage einer

⁴⁸⁷ Boehm R., 2005, pag. 58. Boehm R., 1976, pag. 43 e.v.

⁴⁸⁸ Boehm R., 2005, pag. 58. Zie ook Boehm R., 1976, pag. 43. “Der Satz vom Grundunterschied lautet: Ursachen verursachen ihre Bedingungen, Bedingungen bedingen ihre Ursachen.”

⁴⁸⁹ Boehm R., 2005, pag. 58. Zie ook Boehm R., 1976, pag. 43. “Was durch eine Ursache verursacht wird, ist solches, ohne welches die Ursache nicht sein kann, ist also Bedingung der Ursache selbst. (Die Folgen einer Ursache sind die Bedingungen dieser Ursache; die Bedingungen einer Ursache sind die Folgen dieser Ursache.) Was durch eine Bedingung bedingt ist, ist solches, wodurch die Bedingung ist, ist also Ursache der Bedingung selbst. (Von einer Bedingung Abhängendes ist Ursache dieser Bedingung; die Ursachen einer Bedingung sind von dieser Bedingung abhängende.)”

⁴⁹⁰ Zie hiervoor: Boehm R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende"* (*Metaphysik Z*), 1965. (Dit werk is de publicatie van Boehms doctoraat. Tijdens een lezing op de universiteit Gent in maart 2009, stelde Boehm dat Heidegger hem in een persoonlijk contact mededeelde dat dit boek wat betreft de Duitstalige filosofie een van de betere metafysische werken uit de jaren '60 was.)

⁴⁹¹ Boehm R., *Topik*, 2002.

‘Philosophie’. Das Alleräußerste wäre dann ein Versuch, auch diese Frage selber noch zu beantworten. Einen solchen Versuch habe ich aber längst schon zuvor unternommen: in meinem Entwurf einer *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* (1974).” Uit dit voorwoord blijkt dat we de *Kritik der Grundlagen des Zeitalters* kunnen lezen als een uitgewerkte kritiek op de maatschappelijke verhoudingen. De vraag naar de mogelijksvoorwaarde van deze kritiek moet echter in een topica uitgewerkt worden; en dit is nu net het thema van Boehms *Topik*.⁴⁹² In verband met dit boek zijn er drie zaken opmerkelijk. Ten eerste: de methode voor de in 1974 geleverde kritiek verscheen pas in het jaar 2002, zo’n zesentwintig jaar later. Ten tweede: in het voorwoord geeft Boehm toe dat dit boek niet zijn beste, maar zijn uiterste boek is, dat hij met betrekking tot de vraag naar de vraag kan leveren. Ten derde, is het opvallend dat de begrippen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde in dit werk volledig afwezig blijven. De laattijdige publicatie, de vaststelling dat hij dit boek relateert en het gegeven dat de stelling van het grondverschil in dit boek gewoonweg niet voorkomt, laten ons vermoeden dat er zich met betrekking tot Boehms stelling van het grondverschil een moeilijkheid voor doet.

Daarenboven, wanneer Boehm in 2005 in het Nederlands een onafgewerkt manuscript onder de titel *De dialectiek en het einde van de ontwikkeling* (1978)⁴⁹³ publiceert, en wanneer hij in het ‘woord vooraf’ van dit werk meedeelt dat deze publicatie de weergave is van een onvoltooide tekst uit het jaar 1978,⁴⁹⁴ en wanneer hij in dit manuscript de stelling van het grondverschil als een zijn filosofisch grondprincipe poogt uit te werken,⁴⁹⁵ dan bevestigt dit het idee dat er met dit grondprincipe iets aan de hand is. In *De dialectiek en het einde van de ontwikkeling* (1978) poogt Boehm deze grondstelling uit te werken en heel uitdrukkelijk wil hij vanuit deze stelling een radicale kritiek brengen op de grondverhoudingen van de moderne maatschappij. De groeiende moeilijkheden waarmee de moderne maatschappij (in zijn kapitalistische of communistische vorm) geconfronteerd wordt, staan aldus Boehm hoogstwaarschijnlijk in verband met het gegeven dat ze de vraag naar de vraag onvoldoende stelt, waardoor haar ontwikkeling van vooraf aan irrelevant is.⁴⁹⁶ Het eindpunt van deze moderne ontwikkeling, waarvan Boehm het beginpunt situeert bij Schelling en Hegel,⁴⁹⁷ eindigt langs Engels en Marx om, in een maatschappij die “das Höchste, das Beste, das Vollkommenste”⁴⁹⁸ zou moeten voortbrengen – een oneindig perfecte samenleving, God op aarde.

Waarom slaagde Boehm er niet in om zijn topica te leveren zoals hij dit blijkbaar in aanvang wenste? Naast de hierboven beschreven historische aanwijzingen, menen we vanuit onze Fichte-analyse de conceptuele moeilijkheid met betrekking tot de stelling van het grondverschil te kunnen aantonen. Boehm stelt dat de stelling van het grondverschil de ambivalentie van de grondverhouding inzichtelijk maakt.⁴⁹⁹ Tot op zekere hoogte willen we dit erkennen. De stelling van het grondverschil zoals Boehm dit invult, bezit een zekere formeel-logische waarde met betrekking tot het verschil tussen de metafysische

⁴⁹² In de inleiding van de *Topik* wijst Boehm als volgt hierop: Boehm R., 2002, pag. 3.

⁴⁹³ Boehm R., 2005.

⁴⁹⁴ Het voorwoord van dit boek geeft het jaar 1978 aan als het jaar waarin het werk tot stand kwam. Het Duitstalige manuscript van dit werk uit Prof. dr. Coolsaets privébibliotheek geeft op het voorblad het jaar 1976 aan. Wat onze verwijzingen betreft houden wij vast aan het jaartal dat op het manuscript staat aangegeven.

⁴⁹⁵ Boehm R., 2005, pag. 5 en 43. Boehm R., 1976, pag. 38.

⁴⁹⁶ Boehm R., 2005, pag. 183. Boehm R., 1976, pag. 166.

⁴⁹⁷ Boehm R., 2005, pag. 16. Boehm R., 1976, pag. 3.

⁴⁹⁸ Boehm R., 2005, pag. 17. Boehm R., 1976, pag. 4.

⁴⁹⁹ Boehm R., 2005, pag. 58. Boehm R., 1976, pag. 43. “Er heißt gleichwohl der Satz vom Grundunterschied, da durch diesen Satz über die Ambivalenz der Grundverhältnisse jener Grundunterschied erst auf einen Begriff gebracht wird.”

grondvoorwaarden. Het is echter de vraag of ze met betrekking tot de geschiedenis enige mogelijkheid tot verklaring biedt. Indien we de stelling van het grondverschil op de geschiedenis toepassen dan menen we met absurde consequenties geconfronteerd te worden. Indien A oorzaak en dus voldoende grond is van B, waardoor B noodzakelijke voorwaarde is van A, dan zou men kunnen stellen dat kinderen de noodzakelijke voorwaarde zijn van hun ouders, waardoor ouders slechts kinderen zouden kunnen krijgen, indien hun kinderen daar tenminste al zouden zijn – als noodzakelijke voorwaarde. Uiteraard is deze conclusie onzin. We willen dit probleem dat hier volgt uit de stelling van het grondverschil nog scherper stellen. Wanneer de regen de oorzaak is van een natte straat, dan is deze natte straat noodzakelijke voorwaarde voor de regen, waardoor de regen niet zou kunnen vallen zonder dat de straat nat is. Het punt is echter dat de regen zich in de wolken ontwikkelt vooraleer de straat toch nat is. Deze voorbeelden tonen aan dat er met betrekking tot deze stelling iets schort met de tijd en de ruimte – of metafysisch uitgedrukt: het begrip grens. Ons punt van kritiek is dat de stelling van het grondverschil, zoals Boehm deze invult, onvoldoende ruimte biedt aan het begrip grens. Hieruit volgt dat de stelling van het grondverschil praktisch, noch metafysisch denkbaar is. Bij een kritische interpretatie van Fichte zijn het *Ich* en het *Nicht-Ich* elkaars noodzakelijke voorwaarde, en net daardoor zijn beide a priori begrensd of zijn ze voor zichzelf noch voor de andere voldoende. Echter, indien volgens Boehms stelling van het grondverschil het ene dan toch voor de andere voldoende zou zijn, stel dat het *Ich* voldoende grond voor het *Nicht-Ich* zou zijn, waardoor het verschil tussen beide niet meer denkbaar wordt en waardoor ze absoluut moeten samenvallen: hoe zou dan de andere, in dit geval het *Nicht-Ich* voor het *Ich* noodzakelijke voorwaarde kunnen zijn? Want indien het *Nicht-Ich* noodzakelijke voorwaarde zou zijn voor het *Ich*, dan kan het *Nicht-Ich* onmogelijk absoluut met het *Ich* samenvallen. En toch, gezien het *Ich* voor het *Nicht-Ich* voldoende grond is, moet het er dan toch mee samenvallen. Bijgevolg moet het *Nicht-Ich* enerzijds absoluut met het *Ich* samenvallen en anderzijds moet het ervan verschillen, waardoor we ook hier op de stelling $A = A$ en $-A$ stoten. In die zin bevat de stelling van het grondverschil een contradictio in terminis. Het trekt de metafysische consequenties van het grensbegrip niet tot op het einde door. Het begrip grens tot op het niveau van de metafysica doordenken, brengt met zich mee dat het begrip voldoende grond radicaal uit de metafysica geweerd wordt. Daarentegen blijft Boehms metafysische grondstelling met dit begrip opereren. We stellen ons dan ook de vraag in welke mate dit een reden is waarom Boehm zijn *De dialectiek van en het einde van de ontwikkeling* niet kon afwerken? In welke mate verklaart dit waarom de stelling van het grondverschil in zijn *Topik* op de achtergrond raakt?

We willen hier nog een laatste tegenargument voor Boehms stelling van het grondverschil formuleren. Indien A als voldoende grond voor B alsnog een noodzakelijke voorwaarde, in dit geval B zou nodig hebben, dan stelt zich de vraag in welke mate A als voldoende grond daadwerkelijk een voldoende grond is. Een voldoende grond is juist absoluut onbepaald, waardoor het nooit van een andere voorwaarde dan zichzelf afhankelijk kan zijn.

§ 55. De *Wechselbestimmung* als de mogelijkheidsvoorwaarde van het goede

Een laatste domein waarin we het belang van de *Wechselbestimmung* moeten aantonen, is de ethiek. Indien de *Wechselbestimmung* de grondslag van elk zijn én denken is, dan moet ze dit ook zijn voor de ethiek en de praxis. Wat is een goede praxis? Met betrekking tot de ontologie en de epistemologie hebben we aangetoond dat er, wat de waarheid of het zijn betreft, geen absoluut eenheidsbegrip kon bepaald worden. Het is evident dat het antwoord op de morele vraag naar het goede eender zal zijn. Parallel met alle voorgaande domeinen kunnen we stellen dat een metafysisch en dus voldoende antwoord op de vraag naar het

goede a priori onmogelijk is. Stel dat we alsnog de vraag naar het goede op *voldoende* wijze willen beantwoorden, en dus absoluut willen bepalen wat het goede is, dan is ook dit enkel mogelijk mits abstractie van de *Satz des Grundes* of het transcendentale grensbegrip. Echter, een dergelijke abstractie zou ons opnieuw in de problematiek van de kantiaanse antinomie van de zuivere rede binnenleiden, in dit geval hier de antinomie van de praktische rede.⁵⁰⁰ De antinomie wees erop, dat de abstractie van het transcendentale grensbegrip ertoe leidt dat er überhaupt niets meer bepaald kan worden, en uiteraard geldt dit dan ook voor de bepaling van het goede.⁵⁰¹ Hiermee is aangegeven dat de bepaling van het goede noch gereduceerd kan worden tot de zuivere oorspronkelijkheid van de morele wil, noch tot de zuivere empirie van één of andere deugd. Een praxis is noch op een zuivere idealistische, noch op een zuivere materialistische grondslag te funderen, waaruit volgt dat de mogelijkheidsvoorwaarde tot het morele überhaupt de *Satz des Grundes* of de *Wechselbestimmung* is.

De morele consequenties van een dergelijk standpunt zijn niet gering. Het betekent dat het goede enkel in de wederzijdse bepaling van de vrije morele oorspronkelijkheid (de onbepaaldheid) en het empirische (de bepaaldheid) moet bepaald worden. Wat kan daarmee bedoeld zijn? We beantwoorden deze vraag in twee stappen. Ten eerste tonen we de mogelijkheidsvoorwaarde van de vrijheid aan. In een volgende stap proberen we deze vrijheid moreel in te vullen.

(i) Is de vrijheid mogelijk? Met betrekking tot de epistemologie hebben we aangetoond dat het formuleren van waarheid een abstract vastzetten van het gebeuren veronderstelt. Denken veronderstelt een zekere *Machtspruch*, of een oorspronkelijk poneren van een zekere mentale of ideële grens. Dit betekende dat het denken tot op zekere hoogte abstractie maakt van de *Wechselbestimmung*, zoals deze zich concreet als een stroom van gebeurtenissen voordoet. Het spreekt voor zich dat een dergelijke abstractie met betrekking tot een moreel handelen onmogelijk is. Het handelen kan niet in een abstracte ideële ruimte plaatsgrijpen. Het veronderstelt een concreet handelen in de geschiedenis, anders gesteld: het handelen moet gewoonweg zelf een gebeurtenis zijn.⁵⁰² Het betekent dat de mens als handelend wezen op het zijn invloed moet hebben, dat de mens het werkelijke, het worden of de geschiedenis tot op zekere hoogte (en dus niet absoluut) kan bepalen. Handelen betekent dat men de geschiedenis relatief bepaalt.

Daar het worden niet als dusdanig bepaald is (ook het worden vindt immers in de *Wechselbestimmung* zijn grondslag), is er met betrekking tot dat wat werkelijk wordt enige ruimte tot bepaling. We willen dit nog even anders uitdrukken. Daar het heden enkel noodzakelijke voorwaarde is voor wat wordt, en daar de mens als denkend en handelend wezen eveneens in de *Wechselbestimmung* gegrond is en dus in zijn denken én doen niet voldoende bepaald is, beschikt de mens als denkend wezen over een abstracte, vrije of dus onbepaalde ideële ruimte waarin hij over dat wat kan worden, kan nadenken, én tevens beschikt hij als handelend wezen over een zekere onbepaalde ontologische ruimte

⁵⁰⁰ Zie hiervoor paragraaf 38 en volgende.

⁵⁰¹ We herinneren dat de A-redenering deze argumentatie in zijn hoogste algemeenheid presenteerde.

⁵⁰² We herinneren hier Fichtes bepaling van de praktijk in oppositie met de theorie. (zie hiervoor paragraaf 34.) Uit zijn complex van drie grondstellingen leidde Fichte een eerste praktische en theoretische leerstelling af. De praktische luidde als volgt: “*Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich*”. De theoretische was: “*Das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich*”. Het belangrijkste onderscheid was dat in het praktische domein het Ich invloed had op een Nicht-Ich waarvan het ontologisch onderscheiden was, een Nicht-Ich dat buiten het Ich lag. In het theoretische domein poneerde het Ich een Nicht-Ich binnenin zichzelf, waardoor het onderscheid louter ideëel was.

waarbinnen hij deze gedachte toekomst voor een stuk ontologisch kan realiseren. We mogen deze ontologische ruimte zelf letterlijk opvatten.

Dit verband tussen denken en handelen is vanuit onze vooropstelling immers evident. Indien onze gedachten, zoals werd aangetoond, tot op zekere hoogte vrij zijn, dan moet dit uiteraard ook gelden voor ons handelen. Het omgekeerde zou immers vanuit onze grondslag onmogelijk verklaarbaar zijn.⁵⁰³ Daar we al denkend tot op zekere hoogte abstractie kunnen maken van wat is, en dus binnen de noodzakelijke bepaaldheid van dat wat is, kunnen uitmaken wat eventueel mogelijk, en dus onbepaald en nog te bepalen is, én daar we als concreet wezen in ons handelen ook voor een deel onbepaald zijn, kunnen we dat wat wordt tot op zekere hoogte (dus ook voor een deel) bepalen.

We geven een voorbeeld. Eenmaal Caesar met zijn 13^{de} legioen aan de Rubicon stond, kon hij verschillende toekomstplannen in abstractie overwegen. Gezien de situatie waarin Caesar zich bevindt slechts een noodzakelijke en geen voldoende grond is voor wat kan worden, heeft Caesar de vrijheid om binnen de grenzen die het heden hem opleggen de toekomst te bepalen. Hij kan vanop de noordoever van de Rubicon Rome blijven bedreigen, of hij kan zijn voeten nat maken en naar Rome optrekken. We willen hier nog even dieper op ingaan. We hebben de *Wechselbestimmung* bepaald als de wederzijdse noodzakelijke bepaling van de bepaaldheid en de onbepaaldheid, of de eindigheid of de oneindigheid. Binnen de eindigheid of de noodzakelijkheid van de situatie waarin Caesar verkeert is er een oneindige ruimte aan mogelijkheden. We hebben er slechts twee aangegeven, maar in wezen zijn er oneindig veel, de ene meer relevant dan de andere. Indien hij dit wil kan Caesar ook zonder zijn legioen de Rubicon oversteken, hij kan ook een bachantisch feest organiseren, hij kan verkiezen om een boek te schrijven, hij kan Cato voor een overleg aan de Rubicon uitnodigen, et cetera. Deze lijst aan mogelijkheden wijst erop dat eindigheid of bepaaldheid niet het oneindige of het onbepaalde onmogelijk maken, maar op zijn beurt is ze een aanwijzing voor ons metafysisch standpunt dat eindigheid en oneindigheid elkaars noodzakelijke voorwaarde zijn. Immers, wat zou een oneindigheid voorbij de noodzakelijke beperking van deze situatie überhaupt kunnen zijn? Het geven van ook maar één mogelijke handeling die absoluut onbepaald is, is gewoonweg onmogelijk. Ethisch uitgedrukt betekent dit dat beperking vrijheid mogelijk maakt, of de *Wechselbestimmung* is de mogelijkheidsvoorwaarde van de vrijheid überhaupt.

(ii) Na het aantonen van de mogelijkheidsvoorwaarde van de vrijheid, moeten we ons de vraag stellen naar de invulling ervan. Hoe moeten we deze vrijheid moreel invullen? In wat volgt, zal duidelijk worden dat we net daartoe vrij moeten zijn – we zullen dit vrij zijn radicaal moeten opvatten. Indien de moraliteit op voorhand ingevuld zou zijn (we zouden hierbij kunnen denken aan één of andere transcendente waarde of begrip waaraan we, ondanks onze mogelijkheid tot vrijheid, compromisloos zouden moeten beantwoorden), zou deze morele vrijheid gewoonweg een valse vrijheid zijn. De morele vrijheid zou enkel kunnen bestaan uit een dwingend gehoorzamen aan één of andere transcendente wet. Een wet die overal en gelijk wanneer, in die zin doorheen de ganse geschiedenis (en dus a-historisch), absoluut zou moeten gerespecteerd worden. In dit geval zou de morele vrijheid niet meer inhouden dan een slaafs gehoorzamen of niet gehoorzamen. Daarenboven kunnen we ons dan nog de vraag stellen waarom de schepper van deze transcendente waarde het alsnog nodig vond om naast zijn waarde een moreel wezen te scheppen met de loutere opdracht om aan deze waarde te gehoorzamen. Welke zin zou dit hebben? Met het

⁵⁰³ Alhoewel we dit hier niet ten gronde kunnen uitwerken, stoten we hier op een transcendentale oplossing voor het *mind-body problem*. De verhouding tussen lichaam en geest, tussen handelen en denken, is te begrijpen als een *Wechselbestimmung*. Hetzelfde geldt dan ook voor de verhouding tussen begrippen, gevoelens, emoties et cetera. (zie hiervoor Damasio A., *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein*, 2004.)

scheppen van die transcendente waarde is het goede immers absoluut gerealiseerd. We willen erop wijzen dat het grondprobleem van onze these ook hier terugkomt. Indien er één of ander absoluut moreel begrip zou zijn, dan is het helemaal niet meer duidelijk waarom er zo iets als vrijheid zou moeten zijn. Vanuit een absoluut eerste moreel begrip is er geen enkele reden voor de vrijheid af te leiden, waardoor deze vrijheid uiteraard enkel een leeg kan zijn. Onze vraag naar het absolute eerste principe, dat we hierboven zowel metafysisch, ontologisch alsook epistemologisch behandelden, keert hiermee met betrekking tot het morele terug. Net zoals er vanuit een absoluut eerste begrip als absolute identiteit, of als absolute oorzaak, of als absolute waarheid, geen enkele dynamiek met betrekking tot het zijn en het denken verklaard of afgeleid kon worden, zo is er vanuit een absoluut moreel begrip ook geen enkele reden aan te geven waarom er een eventuele morele vrijheid zou moeten zijn. Met andere woorden, net zoals een absoluut eerste begrip het zijn, de waarheid, of de differentie en dus de geschiedenis tout court onmogelijk zou maken, zo zou een absolute doelloorzaak eveneens elk moreel handelen onmogelijk maken. Hieruit volgt dat de enige wijze waarop we de vrijheid moreel kunnen invullen, net deze vrijheid moet zijn die vrij is om het goede zelf in te vullen. Als vrij wezen zijn we radicaal vrij. We zijn niet alleen vrij in ons handelen, maar tevens zijn we vrij om te bepalen wat het goede is.

En toch, het gegeven dat de vrijheid in zijn morele invulling niet voldoende bepaald is, betekent uiteraard niet dat we zomaar in de invulling van het goede absoluut vrij zijn. Het heeft geen zin om het transcendente voor een absolute vrijheid in te ruilen. Indien het goede absoluut onbepaald zou zijn, dan zou op een dialectische manier elk handelen plots moreel aanvaardbaar worden, wat uiteraard absurd is. Tevens, we zouden door middel van Fichtes A-redenering uit deductie van de derde grondstelling kunnen aantonen hoe een transcendente moraal, alsook een absolute vrije moraal in wezen hetzelfde zijn.⁵⁰⁴ Hiermee is duidelijk dat het goede noch één of andere transcendente wet, noch een absolute lege (en dus nihilistische) vrijheid kan zijn. Met betrekking tot het praktische stoten we dan ook op deze conclusie die we ook voor de andere domeinen gemaakt hebben. Indien het goede noch absoluut onbepaald, noch absoluut bepaald kan zijn, dan is de transcendentale oplossing de enige mogelijkheid die rest om alsnog het goede in te vullen: het goede is enkel in de wederzijdse bepaling van onze morele oorspronkelijkheid en een bepaalde noodzakelijke voorwaarde bepaalbaar. Het goede of een moreel en vrij handelen is slechts mogelijk mits de voorwaarde van een noodzakelijke beperking of een grens – of het goede is enkel en alleen in relatieve zin in te vullen. Ontologisch uitgedrukt betekent dit dat het goede enkel in relatie of in spanning met een bepaalde gebeurtenis bepaalbaar is. Op ieder concreet historisch moment moet steeds opnieuw uitgemaakt worden wat het goede, uiteraard met betrekking tot deze situatie, is. Ontologisch betekent dit dat het *zijn* noodzakelijke voorwaarde is voor wat *moet-zijn*. Of, dat wat *moet-zijn*, is enkel mogelijk onder de voorwaarde van datgene wat het *moeten* negeert, met name het zijn. Metafysisch betekent dit dat de grondslag (of de mogelijkheidsvoorwaarde) voor het invullen van het goede de *Wechselbestimmung* is.

Deze conclusie leidt echter tot een pregnante vaststelling. Het betekent namelijk dat het goede als A, voor een deel A en voor een deel -A moet zijn; of het goede moet steeds voor een deel goed en voor een deel niet-goed (of kwaad) zijn.⁵⁰⁵ Het goede kunnen we dus

⁵⁰⁴ We willen hier wijzen op een parallelie met de epistemologie. Zoals vanuit epistemologisch oogpunt een dogmatisch idealisme alsook een dogmatisch materialisme in wezen hetzelfde zijn, zo zijn ook een moraal die vertrekt vanuit een transcendentale waarde, alsook een absolute vrijheid niet te onderscheiden. De reden daartoe is dat ze beide de *Satz des Grundes* negeren. Kant noemde het ene een moraal op objectieve bepalingsgronden, en de andere een moraal op basis van subjectieve bepalingsgronden. (Zie Kant I., KpV AA V: 68 – 69.)

⁵⁰⁵ Hiermee stoten we op het eeuwenoude probleem van de Theodicee. Vanuit transcendentiaal of topisch oogpunt wordt duidelijk dat dit probleem een niet relevant probleem is. Nooit kan vanuit één of ander absoluut moreel principe, zoals een God, het goede of de natuur enzomeer, het kwade verklaard of afgeleid worden. De

vanuit metafysisch oogpunt opvatten als een zweven tussen het goede en het niet-goede. Echter, indien we nu het goede concreet (of historisch) moeten invullen, dan is het de vraag naar de verhouding tussen dit goede en niet-goede binnen het goede. Echter, indien we iets willen doen, dan moeten we dit zweven van het goede concreet vastzetten. In die zin betekent ethisch handelen in de letterlijke zin van het woord *geschiedenis maken*. Uiteindelijk is de ethische vraag deze naar de manier waarop het zweven tussen het goede en het niet-goede daadwerkelijk vastgezet of bepaald moet worden. Aan de hand van een paar voorbeelden proberen we deze uitdagende stelling evidentie te geven.

Stel dat een rechter moet oordelen over een moord. Wat kunnen we van een rechter met het uitspreken van een moreel vonnis verwachten? Dat hij het goede op een adequate manier realiseert? Indien de rechter de schade adequaat zou moeten herstellen, dan zou hij als het ware (net zoals de klassieke fysici dit mogelijk achten) de tijd moeten kunnen terugdraaien. In dit geval zou hij met zijn vonnis de moordenaar moeten opdragen om de vermoorde weer tot leven te wekken. Enkel op deze manier zou de straf absoluut in overeenstemming kunnen zijn met de geleden schade. Daar een absoluut herstel van de schade echter a priori onmogelijk is, rest een niet kritische rechtspraak als uiterste adequate daad niets meer en minder dan het toepassen van het 'oog om oog, tand om tand' principe. In dit geval kan als uiterste vergelding gekozen worden voor de doodstraf. Tevens, stel dat een adequaat oordeel mogelijk zou zijn, dan wordt met dit voorbeeld opnieuw duidelijk dat er in dit geval slechts één oordeel het moreel correcte oordeel zou kunnen zijn, waardoor de vrijheid nog maar eens een lege doos zou zijn. Nee, een rechter spreekt geen *adequaate*, maar een *relevant* oordeel uit.

Een oordeel is moreel correct, wanneer het in verhouding of in relatie staat met de geleden schade. De enige morele norm is dat het oordeel met betrekking tot de context of de geschiedenis, waarvoor het bedoeld is, relevant moet zijn. Het oordeel moet van *toepassing* zijn. Wanneer een rechter oordeelt, moet hij in zijn oordeel met een ganse reeks noodzakelijke voorwaarden (of de historische mogelijkheden en beperkingen van de situatie) rekening houden. Hij moet rekening houden met een geheel van ontologische, epistemologische en morele voorwaarden. Wat was in de gegeven situatie ontologisch mogelijk, of wat waren de mogelijkheden of de grenzen van de vrijheid? Hij moet rekening houden met reeds genomen morele beslissingen (beslissingen die in die zin ook geschiedenis geworden zijn, ze zijn er eenmaal en hebben als dusdanig hun invloed) en hij moet rekening houden met een aantal epistemologische voorwaarden zoals zijn eigen subjectiviteit, de interpreteerbaarheid van getuigenissen, bewijzen, et cetera. We moeten er aan toevoegen dat deze lijst voorwaarden uiteraard niet exhaustief gegeven kan worden. De reden hiervoor is nu net dat het verleden louter noodzakelijke en geen voldoende grond voor het heden is. De geschiedenis is immers nooit afgesloten.

Eenmaal een rechter zo goed als mogelijk (men zegt: in eer en geweten) alle bepalende voorwaarden overwogen heeft, kan hij een oordeel vellen. Hij bepaalt: 'hier in dit geval is dit het goede!'. Uiteraard is zijn verdict niet gebaseerd op een absoluut bewijs, ook hem ontbreekt een voldoende grond; en net daarom hebben we nood aan rechters die begiftigd

reden hiertoe is topisch duidelijk. De vraag naar het kwade, zoals ze hier metafysisch gesteld wordt, is een irrelevante vraag. Uit een absoluut eenheidsprincipe, in dit geval het goede, kan immers nooit iets anders dan het principe zelf afgeleid worden (het goede = het goede = het goede = ...). Net zoals we epistemologisch enkel de waarheid kunnen zijn, wanneer er een voldoende grond is, zo kunnen we ethisch dan ook alleen maar in het goede zijn. Topisch beschouwd staan het goede en het kwade immers enkel mogelijk in een *Wechselbestimmung*, waardoor de ene term niet restloos uit de andere af te leiden is. De dynamiek tussen het goede en het kwade kunnen we net begrijpen als de mogelijkheidsvoorwaarde van het morele. Allicht was het dit wat Nietzsche met *Jenseits von Gut und Böse* bedoelde – voorbij het goede en het kwade in hun onhoudbare transcendente en dus a-historische betekenis.

zijn met een oordeelsvermogen en niet aan juridische mainframes die het recht absoluut (en dus adequaat) zouden kunnen berekenen.

Wat betekent dit nu met betrekking tot het goede waarvan het voor een deel goed en een deel niet-goed moet zijn? Het punt is nu net dat een rechter nooit het absoluut goede kan realiseren. Ondanks zijn oordeel blijft steeds een deel van het kwade aanwezig. Uiteindelijk blijft de vermoorde vermoord. De door de rechter bevolen rechtzetting van het aangerichte kwaad – dit kan door middel van een boete, een schadevergoeding, een gevangenisstraf et cetera zijn – kan de benadeelde partij helpen om zich met de situatie te verzoenen. In het straffen van de moordenaar erkent de rechter als vertegenwoordiger van de samenleving het geweld dat de benadeelde werd aangedaan. In het erkennen van het aangerichte kwaad, wordt gepoogd om de verhouding of het evenwicht (de *Wechselbestimmung*) tussen de twee concludanten in de mate van het mogelijke te herstellen. Indien iemand de wederzijdse verhouding tussen zichzelf als een *ik* en de andere als een *niet-ik* verstoort, en op deze wijze de wederzijdse bepaling tussen beide moreel verkeerd en dus niet relevant invult, en also zichzelf iets onrechtmatigs toeëigent, dan moet dit evenwicht hersteld worden. In die zin spreekt ook de rechter een *Machtspruch* uit. In zijn oordeel stelt de rechter het volgende: ‘hier ligt de morele grens tussen jullie beide, dit is van jou en dit is van hem!’. Wat we zojuist retrograad vanuit het perspectief van een rechter aangetoond hebben, geldt uiteraard ook voor elk antegraad moreel handelen.

Omdat het goede niet absoluut identiek is met zichzelf, is het goede net als het zijn intrinsiek different. Het goede is binnen een bepaald gebeuren op verschillende wijzen in te vullen. Strikt genomen betekent dit dat we met betrekking tot het goede steeds in een dilemma gevangen zullen zitten. Binnen een bepaalde situatie zijn er verschillende goede handelingen mogelijk, maar de vraag is welke handeling het meest relevant is. Het punt is dat we steeds geconfronteerd worden met verschillende handelingsalternatieven, maar dat het voldoende argument ontbreekt om met absolute zekerheid tussen deze verschillende alternatieven correct te kiezen. We geven twee antegrade voorbeelden, een eerste op politiek vlak en een tweede op technisch vlak.

(i) Stel dat een democratie geconfronteerd wordt met de vraag om al dan niet oorlog te voeren. We kunnen hierbij denken aan het dilemma van de democratische landen ten tijde van de Spaanse burgeroorlog, of Chamberlains dilemma tijdens de conferentie van München in september 1938. Intervenieren we of intervenieren we niet? Moeten we vandaag met volle kracht intervenieren in Afghanistan of moeten we er weg? Deze voorbeelden wijzen erop dat elke morele beslissing slechts partieel goed kan zijn. Zowel het intervenieren alsook het niet intervenieren zal voor een deel schade en langdurige historische consequenties met zich meebrengen. Uiteindelijk is dit de vraag: wat is gegeven de historische situatie de keuze van het minste kwaad of het meeste goed? Is het goed het Talibanregime militair ongemoeid te laten, met alle risico's die dit eventueel met zich meebrengt? Of is het goed om dit regime militair te verdrijven, waarbij dit ook gepaard zal gaan met allerlei negatieve en pijnlijke gevolgen. Daarenboven, daar er geen absoluut standpunt is van waaruit we ons voldoende zouden kunnen informeren over het gebeuren – we herinneren hier onze epistemologie –, is onze keuze voor het ene of het andere nooit voldoende gefundeerd. We wegen af, en wat ons rest is het maken van een morele en dus rationeel gefundeerde keuze.

(ii) We geven een antegraad voorbeeld uit mijn vorig beroep.⁵⁰⁶ Stel dat je als verpleegkundige tijdens je nachtdiensten verantwoordelijk bent voor een patiënt met een

⁵⁰⁶ Binnen het kader van ons vorig beroep hebben we de hier bescheven ethiek toegepast en uitgewerkt met betrekking tot het ethisch domein van de *end-of-life-decisions*. Vanuit dit kader hebben we aangetoond hoe men

doorligwondenrisico. In het kader van een doorligwondenpreventie moet je die patiënt om de drie uur een wisselhouding geven, waardoor de nacht van deze patiënt telkens om de drie uur onderbroken wordt. Stel dat de patiënt plots vraagt om de volgende wisselbeurt over te slaan. Hij snakt immers naar een nacht met rust. Wat doe je? Wat is goed? Zowel een gezonde huid zonder doorligwonden als een goede nachtrust zijn waarden en beide waarden sluiten elkaar hier uit. Zowel een openliggende stinkende huid als een gebrek aan nachtrust hypothekeren een goed leven. Opnieuw worden we geconfronteerd met een waardedilemma. Het punt is dat een tegemoetkomen aan beide waarden onmogelijk is, waardoor we gedwongen om te kiezen. Deze keuze is echter niet blind, maar wanneer ze het resultaat is van een oordeel over, en afwegen van de context, dan kunnen we deze keuze rationeel noemen. Ze is rationeel omdat ze relevant is, ze is van toepassing op de noodzakelijke voorwaarden van de situatie.

Deze voorbeelden geven aan dat een morele keuze altijd een negatief effect met zich meebrengt. In die zin zal er, wat we ook doen, altijd kwaad geschieden. Omdat het kwade een noodzakelijke voorwaarde voor het goede is, zal ons handelen steeds ook voor een deel niet goed zijn. Karikaturaal kunnen we stellen dat wie handelt altijd zijn handen vuil maakt. Dit gegeven zet echter niet de poort open om zomaar te doen wat we willen doen; het is geenszins een vrijgeleide om de moraal overboord te gooien – integendeel. In de gegeven omstandigheden is de morele keuze die men maakt de oplossing van het minste kwaad. Hiermee hebben we dan ook de invulling van het goede, onder de voorwaarde van de *Wechselbestimmung*, gegeven. Het transcendentale principe van het goede is deze van het minste kwaad.

Wanneer we moeten uitmaken wat hoort, moeten we eveneens afwegen wat binnen de gegeven situatie moreel aanvaardbaar is. In die zin moeten we ook de gehele reeks aan noodzakelijke voorwaarden overwegen, en oorspronkelijk uitmaken wat ons mag en kan toekomen en wat niet. Waar hebben we recht op en wat is onze plicht? Ook dit is niet op voorhand (en dus voldoende) te bepalen, en in die zin moet elk mens zijn eigen rechter zijn. Uiteindelijk moet elk voor zichzelf uitmaken wat binnen een gegeven context moreel noodzakelijk en dus goed is. Om dit uit te maken is er slechts één norm, met name de *Wechselbestimmung*, of het principe van het minste kwaad. De gekozen oorspronkelijke handeling is moreel wanneer ze relevant is. Dit betekent dat naargelang de context zowel aanvaarding als opstand, weerstand en verzet relevant en moreel kunnen zijn. En op het moment waarop men een keuze (of een *Machtspruch*) maakt voor het ene of het andere, is het uiteraard helemaal niet duidelijk wat het beste is. Om te weten wat het beste is, ontbreekt ons immers het voldoende argument. Het enige wat we kunnen doen om ons te oefenen in het moreel oordelen, is ons zo goed als mogelijk bewust worden van de *Wechselbestimmung*. Hoe meer inzicht men verwerft in de noodzakelijke wederzijdse verhouding tussen het Ich en het Nicht-Ich, hoe scherper we moreel zullen kunnen oordelen. En dit inzicht verwerven we uiteraard niet door middel van een zuivere theoretische of praktische oefening. Noch een wereldvreemd contemplatief gefilosofeer, noch een gewoonweg erop los leven, biedt hier enig inzicht. Enkel de wederzijdse noodzakelijke bepaling van theorie en praktijk, of denken en handelen, biedt een toegang tot moreel inzicht.⁵⁰⁷ Wie moreel (en filosofisch) wil leven, moet durven in het leven te

ethisch kan omgaan met euthanasie, levensverkorting, palliatieve sedering, hulp bij zelfdoding et cetera. (zie hiervoor Vandaele H., *Zorg om het levenseinde. Een kritisch-filosofisch perspectief*, 2010.)

⁵⁰⁷ Hoewel dit hier niet de plaats is om dit te doen, willen we toch melden dat men op basis van deze fictiaanse of transcendentale gedachte een ontwikkelingspsychologie kan ontwikkelen. De centrale gedachte hierbij is dat een kind zich vanaf zijn ontwakend en daardoor prematuur bewustzijn, in confrontatie met de wereld, of meer in het algemeen het niet-ik, in toenemende mate bewust wordt van de *Wechselbestimmung*

staan. Het leven is niet over het leven denken en/of doen, het is het leven voor een deel denken en voor een deel doen.

§ 56. Proeve van een kritische ethiek

In de inleiding hebben we aangegeven hoe ons corpus aan topisch materiaal, de *Wechselbestimmung* betrokken op de metafysica, de ontologie, de epistemologie en de ethiek, een sleutel kan zijn tot een kritiek. Op welke wijze kan dit kritisch materiaal relevant zijn voor een maatschappij- en/of cultuurkritiek? Heel algemeen kunnen we dit als volgt stellen. In de mate waarin culturen erin slagen om inzicht te verwerven in, en te handelen naar hun noodzakelijke voorwaarde(n), zullen ze op een dynamische en evolutieve manier blijven bestaan. Meer concreet betekent dit dat ze op de historische uitdagingen waarmee ze geconfronteerd worden, een passend en relevant antwoord zullen moeten vinden. De grondvoorwaarde daartoe is dat ze kritisch durven omgaan met hun historisch erfgoed.

Een samenleving of een cultuur kunnen we begrijpen als een oorspronkelijk en relatief moreel antwoord op bepaalde dwingende natuurlijke verhoudingen. Aristoteles wees er al in zijn *Politeia* op hoe een diversiteit aan natuurlijke omstandigheden ertoe leidde dat iedere *Polis* een andere grondwet kende. We kunnen hier ook verwijzen naar de manier waarop Habermas in zijn *Theorie des kommunikativen Handelns* de ontkoppeling van de *leefwereld* en het *systeem* binnen de samenleving beschrijft.⁵⁰⁸ De noodzaak aan voedsel, zorg voor kinderen et cetera, leidde tot het ontstaan van complexe systemische politieke en sociale verhoudingen. Maar ook de historische dialectiek van Hegel en Marx zijn hier sprekende voorbeelden. Het ontstaan van historisch cultureel erfgoed, zoals huizen, wetten, sociale verhoudingen, wapens et cetera gebeurt in relatie met de aangetroffen natuurlijke voorwaarden. Wanneer we deze verhouding transcendentiaal begrijpen, dan moeten we stellen dat dit historisch erfgoed een oorspronkelijk en relatief moreel antwoord is op de confrontatie met deze voorwaarden. Elke cultuur is een oorspronkelijk, maar eigentijds (en dus relatief) antwoord.

waarin het zich bevindt. Begrippen zoals de *symbiotische relatie*, *jeugdculturen*, *puberteit* et cetera, kunnen vanuit dit idee verduidelijkt worden. Een groeiend inzicht in de *Wechselbestimmung* zou de gewetensfunctie bij het individu aanscherpen, het individu zou meer inzicht krijgen in de wederzijdse verhouding van *geven en nemen* waaruit de intermenselijke relaties, maar ook het leven als dusdanig bestaat. Door te geven en dus door zichzelf te negeren (-A) wordt men zelf meer dan dat wat men aanvankelijk was. Je bent als A immers ook voor een deel -A. Let wel, je mag jezelf uiteraard slechts voor een stuk geven, of je hebt recht om ook te nemen, je kunt immers slechts als individu blijven bestaan als je ook voor een stuk voor jezelf als A opkomt. De grote levenskunst is om tussen deze A en -A een evenwicht of een grens te vinden. Uiteraard is de vraag naar dit evenwicht nu net de topische vraag. Met betrekking tot sociale vraagstukken is het de vraag naar de vraag. Waar moeten we het over hebben met betrekking tot een sociaal probleem, het individu enerzijds of de groep, de context het collectieve anderzijds? In sociale termen stoten we hierop de problematiek van de solidariteit. In antropologische termen stoten we hier op het relationeel, of historisch mensbeeld. Hiermee willen we ook aangeven dat we de transcendentiaalfilosofie kunnen begrijpen als de metafysische grondslag van 'het contextuele denken' van Nagy I. (zie hiervoor Nagy I., *Tussen geven en nemen. Over contextuele therapie*, 1994.) Een proeve van een dergelijke theorie hebben we in 2009 gebracht tijdens een lessenreeks voor IPSOC-bijbscholing, onder de titel: "Waar zijn we toch mee bezig? Vraagstukken uit de hulpverlening".⁵⁰⁸ Zie hiervoor Hoofdstuk VI.2: *Entkopplung von System und Lebenswelt*, in: Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1995, pag. 229 – 293. In dit hoofdstuk beschrijft Habermas hoe de noodzaak aan materiële en symbolische reproductie leidde tot het ontstaan van waardebepalingen, maatschappelijke hiërarchische verhoudingen, rechtspraak et cetera.

Op het moment dat een cultuur echter meent dat een bepaalde culturele verhouding niet de resultante is van een oorspronkelijk antwoord, maar louter het product zou zijn van één of ander transcendent principe, dan bevindt deze cultuur zich op de glijbaan richting dogmatiek. Net het aantonen van dit irrelevante begrip van de verhouding tussen natuur en cultuur, is de taak van de kritische ethiek. Wanneer een bepaalde cultuur haar eigen erfgoed als een natuurlijke verhouding beschouwt, dan volgt daaruit dat ze haar metafysische mogelijkheidsvoorwaarde, met name de *Wechselbestimmung*, negeert, waardoor ze als het ware de eigen grond onder haar voeten wegslaat, en op deze manier zichzelf in haar voortbestaan bedreigt. Wanneer wijzigende historische omstandigheden ertoe leiden dat het culturele antwoord van deze samenleving niet meer relevant is, dan betekent dit dat deze samenleving botst op grenzen, waarop een nieuw relevant antwoord moet gegeven worden. Zo is het eeuwenoude Afrikaanse geloof in tovenaars geen relevant antwoord meer op de huidige moderne Afrikaanse oorlogsverhoudingen. Religieuze bezieling en verbetering kunnen tegen raketwerpers en pantservoertuigen weinig uitrichten.⁵⁰⁹ Epistemologisch betekent dit dat er zich ervaringen voordoen die wijzen op de irrelevantie van een deel van het cultureel erfgoed. Doch, wanneer een cultuur te weinig inzicht heeft in zijn metafysische grondverhouding, dan is het evident dat deze ervaringen onvoldoende kritisch beschouwd worden.

Het is steeds belangrijk de vraag te stellen in welke mate onze cultuur niet in hetzelfde bedje ziek is. Misschien wijst de huidige globale ecologische toestand van de planeet op een toenemende irrelevantie van het modern cultureel erfgoed. In elk geval is dit topisch te verklaren. Wanneer de moderne groei-economie (waar zowel liberalen als marxisten voor pleiten) net het opheffen van elke grens tot doel heeft, wanneer deze groei-economie elk verschil wil opheffen en enkel het economische principe van het comparatieve voordeel formeel, dus mits abstractie van de *Satz des Grundes*, wil toepassen,⁵¹⁰ dan is het evident dat deze groei-economie op een bepaald moment, wanneer ze voldoende geglobaliseerd en krachtig is, de ontologische grondverhoudingen in die mate overhoop gooit, dat ze in toenemende mate haar eigen mogelijkheidsvoorwaarde ontwricht. We moeten erkennen dat de moderne groei-economie in aanvang een relevant antwoord was op het middeleeuws probleem van de schaarste. Historisch staat het ontwikkelen van het concept van een groei-economie voor een relevante *Machtsprüch*. De keuze voor een dergelijke economie leverde

⁵⁰⁹ Een mooi voorbeeld hier is de Slag bij Rorke's Drift tijdens de *Zulu War* in 1879. De Zulu's waren tot diep in Zuid-Afrika gekend als een agressieve en onoverwinnelijke oorlogsstam. Een aanwijzing hiervoor was dat er rondom het Zulugebied een strook van meer dan 100 kilometer volledig ontvolkt was. Er ging dus eeuwenlang een enorme dreiging van deze stam uit. Wanneer de Britten tijdens het gevecht bij Rorke's Drift met slechts 139 man zo'n 4500 Zulu's versloegen, is duidelijk dat dit gevecht stond voor een historische breuk binnen de geschiedenis van Zuid-Afrika. Tot op vandaag zijn de Zulu's vanuit de hedendaagse Zuid-Afrikaanse deelstaat Zulu-Natal op zoek naar een nieuw relevant antwoord om als culturele gemeenschap te kunnen overleven. Vandaag bestaat binnen de democratie Zuid-Afrika een democratische Zulu-partij.

We willen hier ook wijzen op een studie van de antropoloog Richards P. (*University College London*). In deze studie over het huidige Afrikaanse Sierra Leone toont hij duidelijk aan hoe wijzigende omstandigheden leiden tot een afbrokkelen van het tribale culturele erfgoed en hoe andere culturele verhoudingen hiervoor in de plaats komen. Heel concreet toont hij aan hoe de jeugd in dit land na het gewelddadig ineensinken van de gemengde moderne/tribale cultuur terug het regenwoud in vlucht en vanuit deze ervaringen experimenteren met een culturele figuur als Rambo als het antwoord op de huidige maatschappelijke omstandigheden. (zie hiervoor *Survivalism: Rambo and the dramaturgy of war in Sierra Leone*, in: Richards P., *Fighting for the rain forest. War, youth & resources in Sierra Leone*, 1995, pag. 55 – 59.)

⁵¹⁰ Het economisch principe van het comparatieve voordeel stelt dat een producent die een bepaald product produceert tegen een relatief goedkopere prijs, een economisch voordeel heeft in vergelijking met zijn duurere concurrenten. Ten gevolge van dit vergelijkend voordeel zal deze producent de concurrentiestrijd overleven, zijn concurrent niet. Het is voor elke producent dan ook een uitdaging om de kosten bij het produceren zo laag mogelijk te houden.

alvast voor een deel van de wereld welvaart op. Het is echter de vraag of dit antwoord vandaag relevant is.

De vaststelling dat de diversiteit in de natuur op zorgwekkende wijze afneemt, wijst ons op het belang van deze vraag. Beschouwd vanuit de doelstelling van de moderne economie is deze vaststelling echter evident. Hoe minder weerstand, hoe minder diversiteit of stoorfactoren, hoe lager de kosten, of kortom: hoe minder geschiedenis er is, hoe hoger de economische winstmarges zullen zijn. Vandaar ook het huidig economisch adagium: *vrije handel!* We geven hier een treffend voorbeeld om aan te tonen tot welke irrelevante beslissingen dit vertrekpunt vandaag leidt. Zo laat de huidige WHO⁵¹¹ haar lidstaten niet toe om op grond van het productieproces geïmporteerde producten te weigeren. Zo verloor de EU haar strijd tegen de import van met groeihormoon behandeld vlees. Vandaag herhaalt zich dezelfde discussie met betrekking tot de genetisch gemodificeerde organismen (ggo's). Onder druk van de WHO brokkelt het Europees (en ook Braziliaans⁵¹²) verzet tegen de ggo's af. Waarom bestrijdt de WHO deze Europese culturele bekommernissen? Het achterliggende principe ligt voor de hand. Het verbieden van producten op basis van milieu, sociale of gezondheidsargumenten, zou het formele principe van het comparatieve voordeel opheffen.⁵¹³ Tevens verklaart dit ook waarom het Europese economische rijnlandmodel aan kracht inboet. De sociaal-democratie was een historische overwinning op het ongebreidelde en dus grenzeloze kapitalisme. Het bepaalde dat het streven naar winst in elk geval niet volledig ten koste van de werknemer mocht zijn. Voor een neo-liberaal denken is een dergelijk systeem in strijd met het principe van het comparatieve voordeel.⁵¹⁴ Hoe dan ook, het is opvallend hoe na de laatste bankencrisis, waarin de dogmatische neo-liberale hoop op een oneindig snelle winst grondig ontkracht werd, men blijft beweren dat er voor een groei-economie geen alternatief denkbaar is. In die zin doet men alsof de moderne economie een zuiver natuurgegeven is, waar geen ontkomen aan zou zijn. Wijst dit niet op de nieuwe vermeende transcendentie God? Pas na de tachtigjarige oorlog, toen onder andere Vlaanderen als toenmalig economisch centrum er compleet uitgeteld bij lag, werd de middeleeuwse transcendentie God van zijn voetstuk gehaald en ontstond er binnen Europa ruimte voor godsdienstvrijheid. Vandaag is het echter de vraag hoe lang de ecologische en sociale ontreddering moet aanhouden, vooraleer de moderne transcendentie God kritisch ontkracht wordt. Topisch kunnen we hier uiteraard het volgende op antwoorden. De irrelevantie van de moderne economie begrijpen, is uiteraard niet mogelijk zonder de ervaring van de relatieve mislukking ervan. Het ene is niet mogelijk zonder het andere. Na de VN-klimaattop in Kopenhagen kan ieder voor zichzelf de vraag stellen in welke mate de dogmatiek nog heerst.

§ 57. Tot slot, de *Wechselbestimmung* überhaupt

In ons onderzoek hebben we de filosofische vraag gesteld naar het eerste principe. Door middel van een analyse van Fichtes *Grundlage des gesammten Wissenschaftslehre* konden

⁵¹¹ Wereld Handelsorganisatie

⁵¹² Brazilië is het enige Zuid-amerikaanse land dat een moratorium voor het gebruik van ggo's heeft aangekondigd.

⁵¹³ Voor deze discussie zie: Singer P., *Eén wereld. Ethiek in een tijd van globalisering*, 2003, pag. 53 – 97.

⁵¹⁴ Hoewel we dit hier niet kunnen uitwerken, willen we wijzen op de volgende veelal genegeerde vaststelling. De meest stabiele en succesvolle Europese economieën waren voortdurend de Scandinavische. Net deze economieën kenden een sterke sociale bescherming. In die zin is het vreemd dat VN-studie organisaties zoals de OESO steevast wijzen op de sociale wetgeving als een belemmering tot welvaart.

we aantonen dat dit principe, als mogelijkheidsvoorwaarde voor elk denken en handelen, de *Wechselbestimmung* is. Indien we daadwerkelijk willen denken en handelen, dan is dit enkel mogelijk onder de voorwaarde dat de grondslag van de werkelijkheid als dusdanig de spanning is tussen het eindige en het oneindige, het bepaalde en het onbepaalde. Dit is dan ook de metafysische uitdrukking van de *Wechselbestimmung*.

Ontologisch betekende deze dat het zijn begrepen kan worden als een wederzijdse noodzakelijke bepaling van het zijn en het niet-zijn. Algemeen hebben we het zijn dan ook begrepen als een worden. Beschouwd vanuit de *Wechselbestimmung* is het eerste ontologische begrip het *worden*. Concreter hebben we dit ook de geschiedenis genoemd.

Epistemologisch hebben we aangetoond dat de waarheid nooit absoluut en zuiver kan zijn. Waarheid is geen overeenstemming tussen denken en zijn, maar waarheid ontstaat daar waar het denken voor het zijn relevant is. Onze begrippen moeten niet adequaat zijn, ze moeten toepasbaar zijn.

Parallel hiermee hebben we aangetoond hoe ook het goede niet zuiver en absoluut kan zijn. Het goede is enkel mogelijk onder de voorwaarde dat ze relatief goed is. Ook het goede moet, net als het ware, relevant zijn.

De wetenschap die bijgevolg moet uitmaken wat nu net dit relevante kan zijn, hebben we een *topica* genoemd. Deze *topica* wees op de a priori onmogelijkheid van een voldoende grond überhaupt. De poging om het begrip grens of noodzakelijke voorwaarde tot op het niveau van de metafysica door te denken, leidde ertoe dat het begrip voldoende grond er radicaal uit geweerd werd – en net daarom kan ons betoog nooit voldoende overtuigend zijn.

Nawoord

De Russische cavalerie stormde richting de *redcoats*. Door middel van geschreeuw en dreigend gezwaai met hun sabels hoopten de Russen de *Highlanders* in hun angst, de angst voor het onbepaalde, de dreigende dood, te bepalen. Zullen ze wijken, verkiezen ze hun leven boven de wet? Is de dreiging van de Russen *voldoende*? Gezien hun overmacht waren de Russen in elk geval vol vertrouwen. Ze meenden de situatie voldoende in de hand te hebben, de overwinning lag voor het grijpen. Echter, net hun eigen waan werd hen fataal. Op een afstand van een honderd meter gaven de *Highlanders* een eerste salvo, waarna de linie rustig en onverschrokken bleef staan. In vrijheid weigerden de Schotten om zich door de Russen voldoende te laten bepalen. Vanuit hun oorspronkelijkheid poneerden ze een *Machtspruch* waarmee ze de aanstormende dreiging wilden herbepalen – ze drongen mentaal en materieel hun grens aan de werkelijkheid op. Ze weigerden de angst die door hun lichaam gierde te volgen. Door deze stoutmoedigheid stokte de Russische charge. De Russen weifelden. Was het redelijk om door te zetten? De noodzakelijkheid waarmee de *Highlanders* ‘*sans peur*’ hun grens in een schijnbaar verloren situatie poneerden, als *a thin red line*, bepaalde op zijn beurt de Russen in hun zelfbepaling. Plots vreesden ze dat deze Schotten in de onbestemde en onbepaalde leegte tussen hun linie en Balaclava, die voor het grijpen leek, een krijgslist hadden gespannen. De angst voor het onbepaalde be kroop de Russen en ze namen het zekere voor het onzekere, ze wendden hun paarden en dropen al roepend en lafhartig dreigend af. Een tweede kans om Balaclava in te nemen heeft zich niet meer voor gedaan.

Ook wij hebben onze lijn geponeed, en ook achter deze lijn gaapt een leegte. Ook daar is geen voldoende antwoord te vinden. Het uiteindelijke voldoende filosofische bewijs hebben we niet gegeven, we hebben enkel op het belang van de vraag naar de vraag gewezen. Toch hopen we aangetoond te hebben dat het noodzakelijk is om zijn eigen *Machtspruch* te voltrekken. Dat het noodzakelijk is om zich ergens schrap te zetten en dat men met de wapens die men heeft zijn standpunt moet maken. Ook wij hebben ons standpunt gemaakt. Echter, wat in ons geval de horde Scythen zal doen, is hiermee uiteraard onvoldoende duidelijk – hoe zou het anders kunnen! Maar in elk geval zullen ze onze weerstand en onze poging om ook oorspronkelijk te bepalen, voelen. Tevens, indien de *Wechselbestimmung* werkelijk de grondslag van elk zijn én denken, of wat dan ook is, dan is ons schrap zetten ook *schlechthin* de moeite waard geweest – maar uiteraard ook niet voldoende.

Bibliografie

Acosta E., *Schiller vs. Fichte. Schillers Begriff der Peron in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung in Widerstreit*, Doctoraatsverhandeling, Keulen, 2008.

Adorno T., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Bd. IV, Frankfurt am Main, Suhrkamp, (1951), 1970.

Adorno T., *Ästhetische Theorie*, Bd. VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Adorno T., *Negative Dialektik*, Bd. VI, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Adorno T. en Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung*, Hrg. Von Noerr G. S., Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, (1944), 1987.

Apostel L., *Freemasonry. A Philosophical Essay*, Vrije universiteit Brussel, Brussel, 1985.

Aristoteles, *The complete Works of Aristotle*, The revised Oxford translation, Jonathan B. (red.), Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 1984.

Asmuth C., *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Asveld P., Van Kant tot Hegel, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 14^{de} jg., nr. 4, pag. 553 – 590, 1953.

Badiou A., *De ethiek. Essay over het besef van het Kwaad*, uit het Fr. vert. d. Hofstede R., Utrecht, Uitgeverij IJzer, 2005.

Baumanns P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standört zwischen Kant und Hegel*, Bonn, Friedrich Fromann Verlag Günther Holzboog KG, 1972.

Baumanns P., *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.

Baumanns P., *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg, Alber, 1990.

Baumanns U. (red.), *Fichte im Berlin. Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*, Hannover-Laatzten, Wehrhahn Verlag, 2006.

Beiser C.F., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge e.a., Harvard University Press, 1987.

Boehm R., 'Deux points de vue: Husserl et Nietzsche, in: *Archivio di Filosofia*, nr. 3, pag. 167 – 181, 1962.

Boehm R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende"* (Metaphysik Z), Den Haag, Martinus Nijhof, 1965.

Boehm R., 'Hegel en de fenomenologie', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 31^{ste} jg., nr. 3, pag. 471 – 489, 1969.

Boehm R., 'Omlijning van een nieuw begrip van transcendentiaal filosofie. Een kritiek op Husserls reductie van de fenomenologie tot een transcendentale', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 34^{ste} jg., nr. 3, pag. 407 – 433, 1972.

Boehm R., *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1974.

Boehm R., *Die Dialektik und das Ende der Entwicklung*, onuitgegeven manuscript uit de privébibliotheek van Prof. dr. Coolsaet W., 1976.

Boehm R., *fenomenologie en sensibiteit*, Gent, Kritiek, 1992.

Boehm R., *Tragik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

Boehm R., *Topik*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002.

Boehm R., *De dialectiek en het einde van de ontwikkeling (1978)*, uit het Duits vert. d. G. Quintelier, Brussel – Gent, Imavo/Kritiek, 2005.

Boehm R., *Grundriß einer Poietik*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2005.

Braeckman A., *De waarheid van de kunst. Over de rol van het esthetische in Schellings romantische moderniteitskritiek*, Peeters, Leuven-Parijs, 1996.

Breazeale D., *Men at work: Philosophical Construction in Fichte and Schelling*, niet gepubliceerde tekst, gebracht tijdens het Int. Fichte Congres (Brussels), 6 oktober 2009.

Breazeale D. & Rockmore T., *After Jena. New Essays on Fichte's later Philosophy*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2008.

Cassirer E., *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (1918).

Class W. & Soller A.K., *Kommentar zu Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre'*, Fichte-Studien, Suppl. – Bd. XIX, Amsterdam/New York, 2004.

Commers R., *Tussen de zichtbare en de onzichtbare wereld, Over vrijmetslaarsfilosofie en Mozart*, Leuven/Voorburg, Acco, 2008.

Critchley S., Introduction, in: *A Companion to Continental Philosophy*, Critchley S. & Schroeder W. (red.), Oxford, Blackwell, 1988.

Critchley S., *Continental Filosofie*, Utrecht, Winkler Prins, 2003.

- Crusius C. A., *Die Philosophische Hauptwerke*, Tonelli A. (red.), Hildesheim, Olms, 1964.
- Cruysberghs P. & Jonkers P. (red.), *Johann Gottlieb Fichte*, Kampen, Kok Agora, 1997.
- Damasio A., *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein*, uit het Engels vert. d. Marjolijn Stoltenkamp, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2^{de} druk, 2004.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- De Vos L., *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1983.
- De Vos L., 'Fichtiana', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 53ste jg., nr. 2, pag. 338 – 347, 1991.
- Eidamm H., Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794, in: *Fichte-Studien*, Bd. X, 1997.
- Eisler R., *Kant Lexikon*, Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, (1930) 2002.
- Fichte J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrg. von Lauth R. & Gliwitsky H, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1962 ff.
- Fichte J.G., *Over het begrip van de wetenschapsleer*, uit het Duits vert. d. Onnasch E.-O., Amsterdam-Meppel, Boom, 1978.
- Fichte J.G., *Oproep aan het publiek. De atheïsme-strijd van 1798-1799*, uit het Duits vert. d. Jonkers P., Kampen-Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1994.
- Fichte J.G., 'Eerste inleiding', uit het Duits vert. d. Boehm R. & De Reuse C., in: *Kritiek*, nr. 32, pag. 9 – 24, 1997.
- Fichte J.G., *Œuvres Choisies de Philosophie Première. Doctrine de la Science (1794 – 1797)*, uit het Duits vert. d. Philonenko A., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- Fichte J.G., *The Science of Knowledge. With the First and Second Introductions*, uit het Duits vert. d. Heath P. & Lachs J., Cambridge University Press, 2003.
- Fichte J.G., *The System of Ethics*, (Das System der Sittenlehre), uit het Duits vert. d. Breazeale D. en Zöller G., Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Frank M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Gadamer H.-G., *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, Gesammelte Werke Bd. 3, Tübingen, J.C.B. Mohr, (Paul Siebeck), 1987.
- Glendinning S., *The idea of continental philosophy*, Edinbrugh, Edinbrugh University Press, 2006.
- Griffiths R., *Fascism*, London - New York, Continuum, 2005.

Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp taschenbuch, 1995.

Hamann J.G., *Metakritik über den Purismen der Vernunft*, in: *Sämtliche Werke*, Hrg. dr. J. Nadler. 1949–1957, Reprint 1999.

Hasting M., *Armageddon, The battle for Germany 1944 - 1945*, London, Macmillan, 2004.

Heemstra A., *Transcendentie en Immanentie. Het probleem van het absolute in de late filosofie van Schelling*, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1989.

Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, hg. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968ff.

Hegel G.W.F., *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970ff.

Heidegger M., *Die Technik und die Kehre*, Tübingen, Günther Neske Pfullingen, tweede druk, 1962.

Henrich D., Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: Prauss G. (red.), *Kant, Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, 1973.

Henrich D., Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemanlage, in: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983.

Horkheimer M. & Adorno T., *Dialektik der Aufklärung*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt am Main, Fischer Verlag GmbH, (1944), 1987.

Horstmann R.-P., *Die Grenzen der Vernunft, Eine Untersuchung zu Zeilen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann Seminar, derde druk, 2004.

Jacobi F.H., *Werke*, Hrg. Von Hammacher K. & Jaeschke W., Hamburg, Felix Meiner Verlag. 1998.

Kant I., de *Gesammelte Schriften* Hrg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, en Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.

Kant I., *Gesammelte Werke*, Ausgabe von Weischedel W. in XII Bände, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995 (1957).

Kant I., *Prolegomena*, ingeleid, vertaald & geannoteerd door Montens M. & Van de Velde H., Amsterdam, Boom – Meppel, 1979.

Kant I., *Kritiek van de zuivere rede*, ingeleid, vertaald & geannoteerd door Veenbaas J. & Visser W., Amsterdam, Boom, 2004.

- Koch R., *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins: Ihre Entwicklung von den 'Eignen Meditationen über Elementarphilosophie' 1793 bis zur 'Neuen Bearbeitung der W.L.' 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989.
- Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961.
- Kuhne F., *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007.
- Lauth R., *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Wiesbaden, Steiner, 1987.
- Leilich J. (red.), *Kant. Een inleiding*, Kapellen, Uitgeverij Pelckmans, 2004.
- Levinas E., *Totalité et Infini. Essai sur L'exteriorité*, Phaenomenologica 8, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965.
- Limnatis N.G., *German idealism and the problem of knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel*, Springer, 2008.
- Marcuse H., *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Baecon, 1964.
- Mooij J.J.A., *Het Europa van de filosofen*, Kapellen, Uitgeverij Klement/Pelckmans, 2006.
- Munro (Surgeon – General), *Reminiscences of Military Service with the 93rd Sutherland Highlanders*, Uckfield, East Sussex, The Naval & Military Press Ltd., 1883.
- Nagy I., *Tussen geven en nemen. Over contextuele therapie*, Haarlem, Uitgeverij de Toorts, 1994.
- Perreijn W., *Kants ethiek tussen ervaring en a priori*, Tilburg, Tilburg University Press, 1993.
- Philonenko A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- Philonenko A., Die intellektuele Anschauung bei Fichte, in: *Der transzendente Gedanke*, Hammacher K. (red.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981.
- Philonenko A., *L'œuvre de Kant . La philosophie critique*, Parijs, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- Prigogine I. & Stengers I., *Orde uit chaos. De nieuwe dialoog tussen de mens en de natuur*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 1993.
- Reinhold C.L., *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Neuausgabe, Hamburg, 1978.
- Richards P., *Fighting for the rain forest. War, youth & resources in Sierra Leone*, Villiers Publications, London, 1995.

- Rohs P., *Johann Gottlieb Fichte*, München, Verlag C.H. Beck, 1991.
- Russell B., *History of western Philosophy and its Connections with political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, George Allen & Unwin Ltd, The second edition, 1961.
- Sandkaulen B., *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1990.
- Sandkaulen B., *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2000.
- Sandkaulen B. & Jaeschke W.(red.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.
- Sandkaulen B., *Das 'leidige Ding an sich'. Kant – Jacobi – Fichte*, in: System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus, Stolzenberg J.(red.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007.
- Schelling F.W.J., *Werke*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1980.
- Schelling F.W.J., *Filosofische brieven over dogmatisme en criticisme*, Ing. vert. en geannot. d. Braeckman A., Kampen, Kok Agora, 1992.
- Schultz U., *Kant Immanuel*, uit het Duits vert. d. Gerbrands M.P.M.J., Baarn, Tirion, 1965.
- Schulze G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, Manfred F. (red.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996.
- Scruton R., *Moderne Filosofie. Van Descartes tot Wittgenstein*, uit het Engels vert. d. Coenen E., Utrecht, Erven J. Bijleveld, 2006.
- Singer P., *Eén wereld. Ethiek in een tijd van globalisering*, Rotterdam, Lemniscaat, 2003.
- Smith M.B., *Toward the Outside: Concepts and Themes in Emmanuel Levinas*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2005.
- Soller K.A., Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL. Eine kritische Erörterung, in: *Fichte-Studien*, Bd. 10, 1997.
- Spetschinsky S., *Le passage entre philosophie théorique et philosophie pratique dans la Critique de la faculté de juger d'Immanuel Kant*, Brussel, Vrije Universiteit Brussel, Doctoraatsverhandeling, 2007.
- Spinoza B., *Ethica*, uit het Latijn vert. d. Van Suchtelen N., Amsterdam, Wereldbibliotheek, (1677), 1977.
- Stolzenberg J., *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehre von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

- Vaihinger H., *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum 100-jährigen Jubiläum desselben herausgegeben*, Stuttgart, (1881-92), Bd. 1 & 2, 1970.
- Vandaele H., *Zijn – Dood – Denken! Proeve van een maatschappijkritiek op ontologische gronden*. Heidelberg – Gent, Licenciaatsverhandeling, 1997
- Vandaele H. (red.), *Management en de maat van de mens. Een spannend evenwicht?*, Kortrijk, VSPW Kortrijk publicatie 1, 2008.
- Vandaele H., *Waar zijn we toch mee bezig? Vraagstukken uit de hulpverlening*, onuitgegeven manuscript IPSOC-bijsholing, 2008.
- Vandaele H., Drie benaderingen, in: De Smet T., *Ontmoeting met het vreemde. Begeleiding van niet-begeleide buitenlandse minderjarigen*, Antwerpen – Apeldoorn, Garant, 2009.
- Vandaele H., *Zorg om het levenseinde. Een kritisch-filosofisch perspectief*. Antwerpen – Apeldoorn, Garant, 2010.
- Van de Vijver G., Sur ce qui baigne en plain océan hénologique, in: *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Bruxelles-Paris, Ousia-Vrin, pag. 683 – 695, 2008.
- Van de Vijver G. & Van Poucke J., Subjectivity and objectivity: a matter of life and death, in: *Cosmos and History*, The Journal of Natural and Social Philosophy, Special issue on ‘What is Life?’, Open Humanities Press, 2008.
- Verhaeghe P., *Het einde van de psychotherapie*, Amsterdam, De Bezige Bij, 2009.
- Vermeersch E., *De ogen van de Panda. Een milieufilosofisch essay*, Brugge, Uitgeverij Marc Van de Wiele, zesde druk, 1993.
- Whitehead A.N., *Process and Reality. An essay on Cosmology*, corrected edition, New York, MacMillan Publishing Co., 1979.
- Wundt M., *Johann Gottlieb Fichte*, Stuttgart-Bad Canstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), (1926), 1976.
- Wizenmann T., *Die Resultate der Jacobischer und Mendelssohnischer Philosophie von einem Freywilligen*, Leipzig, Göschen, 1786.
- Wizenmann T., ‘An Herrn Kant von dem Verfasser der Resultate der Jacobischer und Mendelssohnischer Philisophie’, in: *Deutsches Museum*, Februari 1787.
- Zöller G., *Fichte’s Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Zöller G., *Fichte lesen*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 2004.