

KRITISCHE EN DIALEKTISCHE FILOSOFIE - R. Boehm.

geredigeerd door
Paul Willemarck.

Inleiding.

"Ons tijdperk is het tijdperk van de kritiek". Vanaf Kant begint een nieuwe stijl in de filosofie - de kritische filosofie. Na hem zal deze stijl vertegenwoordigd worden door Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, ... Ook Hegel paradoxaler wijze, dient in dit verband besproken te worden, alhoewel zijn dialektische filosofie eerder het exacte tegendeel is van de kritische filosofie.

Het fundamentele verschil tussen de kritische filosofie en de theoretische filosofie kan men als volgt omschrijven : de theoretische filosofie is in wezen ongemotiveerd en onhistorisch, terwijl de kritische filosofie uitdrukkelijk zichzelf motiveert en steeds een historische vorm aanneemt. Het theoretische filosoferen heeft weliswaar zijn motieven, het zijn echter verkeerde, nl. antropotheologische motieven, en in die zin is het theoretische filosoferen in wezen ongemotiveerd.

Het kritische filosoferen is bewust filosoferen vanuit een historische situatie. Het probleem wordt gezien als een historisch probleem. Het vertrekpunt van de kritiek is steeds de evaluatie van het resultaat van de traditie. Zo bijvoorbeeld begint Kant zijn kritiek op de metafysica vanuit een beschouwing over het resultaat van haar geschiedenis, - meer bepaald een beschouwing over de mislukking van deze metafysica.

Door haar historische karakter vormt de kritische filosofie steeds een verhaal. Wat betekent dat ze vertrekt van historische samenhangen, en niet vanuit onhistorische wezensvragen zoals de platonisch-aristotelische traditie. Zo noemde Husserl bijvoorbeeld zijn latere werk -

"mijn romans" (o.a. zijn Krisis-verhandeling).

Deze historische oriëntatie van de kritische filosofie schept ook een andere verhouding tot de filosofiegeschiedenis als dusdanig. Met de kritische filosofie vormt zich eigenlijk pas eerst een historisch bewustzijn ten aanzien van de geschiedenis van de filosofie. Tot voor 1800 was de geschiedenis van de filosofie onhistorisch in deze zin dat ze niet bekeken werd als een evolutie met een resultaat, maar als een verzameling van auteurs die zonder meer naast elkaar stonden. Kant schommelt nog tussen deze oude visie en de nieuwe. Nochtans eindigt zijn 'Kritik der reinen Vernunft' toch al met een geschiedenis van de zuivere rede. De nieuwe visie zal dan haar monumentale uitwerking krijgen bij Hegel - alhoewel dan eerder monumentaal in historisch dan in kritisch opzicht.

In welke zin is deze kritische filosofie vandaag interessant voor ons ? In de mate dat ze een kritiek op de grondslagen van onze tijd is. Het blijkt dat de Duitse filosofie van de laatste 200 jaar inderdaad daàrop neerkomt, ook al wordt dat niet altijdzo gesteld of zo gezien door de auteurs in kwestie. Het is trouwens zo dat de standpunten van de respectievelijke auteurs soms zeer ver uiteen liggen. Ook is het zo dat een dialoog tussen deze auteurs tot nog toe niet is op gang gebracht. Een onderlinge confrontatie heeft op enkele uitzonderingen na, nog helemaal niet plaats gevonden.

Algemeen kan men stellen dat de kritische filosofie nog steeds blijft zoeken naar kennis, maar het is een kennis van een andere soort. Het betreft niet meer een thematisch onverschillige kennis.

hermeneutische opmerking.

Nietzsche met betrekking tot de objectiviteitsproblematiek :

"Dat de dingen een aard op zich hebben, geheel afgezien van de interpretatie en de subjectiviteit, is een geheel nutteloze hypothese : ze zou vooropstellen, dat het interpreteren en subjectief-zijn niet wezenlijk ware. Omgekeerd : het schijnbaar objectieve karakter van de dingen : zou het gewoon op een verschil in graad binnenin het subjectieve kunnen uitlopen ? ((...))

- dat het objectieve enkel een vals soortbegrip en tegenstelling ware binnenin het subjectieve ?"¹

In de bespreking van het werk van een auteur, verwacht men over het algemeen informatie in plaats van interpretatie. Men verwacht dan bijvoorbeeld zoiets te leren kennen als de objectieve realiteit van Kants werk. Bij het bespreken van Kant is men vooral geïnteresseerd in het objectief wezenlijke van zijn filosofie. De vraag is dan in de eerste plaats wat je wezenlijk noemt ? Gesteld dat je meent dat het wezenlijke van een filosofie gegeven is wanneer je de som van haar noodzakelijke voorwaarden hebt, dan is de vraag of deze wezensbepaling recht doet aan deze filosofie ?

Wat is de werkelijkheid van Kants werk vandaag ? De werkelijkheid van Kants werk is de werkelijkheid van zijn werkingsgeschiedenis. Waarom ? Omdat dit werk antwoordt op vragen die wij ons vandaag stellen, en die we genoodzaakt zijn te stellen. Zulk een perspectief is veranderlijk. Het uit zich in een gezichtspunt. Mijn bedoeling is niet objectief. Concreet : ik onderwerp Kants werk aan een ondervraging - de waarde van het resultaat hangt af van de waarde van mijn ondervraging.

1- F Nietzsche, Werke Band VIII₂ , p 17.

I. KANT (1724-1804).

Vandaag verschijnt de 'Kritik der reinen Vernunft' als een kritiek op het theoretisch kennisideaal of, als een aanzet tot een filosofie van de eendigheid, toegespitst op de kennis. Dit is niet dezelfde voorstelling als deze die Kant er zelf van had. Kennis als kennis moet nog steeds ipso facto theoretische kennis zijn voor hem en, als ze schipbreuk lijdt, dan zijn het haar aanspraken die verkeerd zijn, niet de theoretische kennis zelf. Vandaag daarentegen stelt de theoretische kennis een zeer specifiek soort kennis voor die ontstaan is op een bepaald moment in de geschiedenis nl. in de Griekse Oudheid.

Voor Kant moet kennis steeds berusten op aanschouwing. Aanschouwing heet intuitus in het Latijn en theoria in het Grieks. Aanschouwing bij Kant is de kennismodaliteit waardoor ons iets gegeven wordt. Volkomen kennis zou dus een kennis zijn die niets dan aanschouwing is. Zo'n kennis zou men misschien een god kunnen toeschrijven, maar dan ook enkel een god. Hiermee herformuleert Kant het antiek theoretisch ideaal, zonder zich van het theoretische eraan als dusdanig te distancieren. Het is dit ideaal dat hij zal bekritisieren op de realiseerbaarheid, op de aanspraken en op de wenselijkheid ervan.

De dingen zijn ons slechts gegeven in de vormen van de aanschouwing, ruimte en tijd. Aangezien onze aanschouwing (zowel de zuivere als de niet-zuivere) steeds zintuiglijk is, zijn de dingen zoals ze ons gegeven zijn steeds al subjectief gekleurd. Dit subjectieve is weliswaar in een zekere mate weg te werken, maar de grondvorm ervan (ruimte/tijd) niet. Je zou het als volgt kunnen stellen : de manier waarop de dingen zijn is niet synchroon met onze kennis ervan. Het objectieve object is slechts een gedachting, je kan het niet meer zien, je kan het

enkel nog denken.

Om iets objectiefs te achterhalen moeten we denken. Een objectieve stoel is een gedachte, geen waarneming. Wat ons in de waarneming gegeven is is steeds slechts een aanzicht van een stoel, een aanzicht dat steeds partieel is. Wat een stoel is kunnen we niet zien, daarvoor hebben we begrippen nodig. Omdat onze aanschouwing zintuiglijke aanschouwing is en bv geen intellectuele aanschouwing (zoals eventueel een god zou kunnen hebben), zijn we verplicht te denken. Het feit dat we moeten denken is dus het teken van onze eindigheid. - een eindig wezen moet denken. We blijven echter ook aangewezen op de aanschouwing, want het is slechts in de aanschouwing dat ons iets gegeven wordt (nl verschijningen). Begrippen zonder aanschouwing zijn leeg, zoals aanschouwing zonder begrippen blind is. Volgens Kant is onze kennis enerzijds steeds beperkt, nl in de grenzen van ons aanschouwelijk vermogen, en anderzijds slechts mogelijk door het denken.

Indien zijn Kritik echter enkel zou betekenen dat de volstreckte objectiviteit niet mogelijk is daar er voortdurend invloeden zullen zijn, maar dat we ons best moeten trachten te doen ze te elimineren - dan zou dit wel erg banaal en zeker niet nieuw zijn. De originaliteit van zijn Kritik ligt in het feit dat hij in deze beperking geen onheil, maar de enige positieve grondslag van onze kennis ziet; en dat volgens hem, een oneindige kennis gewoon niet interessant en zelfs helemaal geen kennis meer zou zijn. Kant zelf heeft dit geïllustreerd in de Inleiding van de Kritik adhv een allegorie die sindsdien het leitmotif geworden is van alle filosofen die de eindigheid centraal stellen: "De lichte duif ((die)) in vrije vlucht, de lucht waarvan ze de weerstand voelt, doorklieft, zou de voorstelling kunnen krijgen dat het ((vliegen)) haar in de luchtledige ruimte nog veel beter zou lukken. Zo ook verliet Plato de zintuiglijke wereld daar deze het verstand zulke nauwe beperkingen oplegt en waagde zich aan gene zijde ervan, op de vleugelen van de ideeën, in de lege ruimte van het zuivere verstand. Hij merkte niet dat hij door zijn inspanningen geen veld won, daar

hij geen weerstand had waarop hij kon steunen en waarop hij zijn krachten kon aanwenden om het verstand verder te brengen"¹.

Ons onvermogen om ¹³⁺ ²⁺ volstrekt objectieve kennis op te doen is dus een beperking, maar het is aan haar te danken dat we ook maar enigerwijze iets reëels kunnen kennen. Voor Kant is kennis niet anders denkbaar dan als objectieve kennis - en in die zin komt hij nog niet los van de traditie. Kennis is echter voor hem slechts betekenisvol in de mate dat ze eindig, en dus eigenlijk niet objectief is.

Het is wenselijk hier een mogelijke misvatting met betrekking tot het statuut van de door Kant besproken categorieën te voorkomen. Het is nl. niet zo dat deze voor Kant het statuut zouden hebben van een natuurlijke aanleg, ten eerste omdat in dat geval helemaal geen kennis meer mogelijk is en, ten tweede omdat men de categorieën kan doorbreken. Kant zegt hierover : "het begrip van de oorzaak, dat de noodwendigheid van een gevolg onder een vooropgezette voorwaarde uitspreekt, zou vals zijn, indien het enkel berustte op een willekeurig ons ingeplante noodzaak zekere empirische voorstellingen volgens een dergelijke regel van de relatie te verbinden. Ik zou niet kunnen zeggen : het gevolg is met de oorzaak in het object (d.i. noodzakelijk) verbonden, maar ik ben enkel zo ingericht, dat ik deze voorstelling niet anders als zo verbonden kan denken; want dan is al ons inzicht, door vermeende objectieve geldigheid van onze oordelen, niets als louter schijn, en het zou niet aan mensen ontbreken, die deze subjectieve noodzaak (die moet worden gevoeld) niet zouden erkennen"².

Tenslotte een toelichting bij het begrip transcendentiaal dat in de 'Kritik' onophoudelijk voorkomt. Een bruikbare definitie van het begrip transcendentiaal is : datgene wat de ervaring niet overstijgt maar in

1- I Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 5 / B 8-9 (Suhrkamp Werkausgabe Band III - Herausgegeben von W Weischedel).

2- I Kant, KdrV, B 168.

tegendeel eraan voorafgaat en ze mogelijk maakt. Drie opmerkingen hierbij. Ten eerste, betreft het datgene wat vooraf gaat en wat mogelijk maakt. Het is dus geen objectgericht maar een kennistheoretisch begrip.¹ Ten tweede, maken de transcendentale voorstellingen geen kennis maar ervaring mogelijk. En, ten derde zijn deze transcendentale voorstellingen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor de ervaring (in tegenstelling met voldoende gronden). Dit heeft o.a. tot gevolg dat Kants filosofie in deze zin verregaande negatief blijft. Dit is tevens de beperking van zijn kritiek.

Kritik der reinen Vernunft.

Kant vertrekt in de eerste 'Vorrede' van de constatie dat er een bepaald soort kennis is die moeilijkheden geeft. Het gaat om één genus van de menselijke rede. Het betreft niet de metafysica - want Kant zal een legitieme en een niet legitieme metafysica onderscheiden - maar de theoretische kennis, als onderscheiden van praktische en poëtische kennis.²

Volgens Kant houdt de theoretische kennis onvermijdelijk vraagstellingen in die noodzakelijk boven de ervaring uitstijgen. Ze komt zodoende in het zinledige terecht indien ze niet aan banden wordt gelegd door een 'Kritik der reinen Vernunft'. Uitgaande van de principes die haar ervaring leveren verkeert bijvoorbeeld de natuurwetenschap voortdurend in

1- Men moet er echter mee opletten, daar het begrip 'kennistheorie' nergens voorkomt in de 'Kritik' en dat men dus geen enkele passage kan vinden waar Kant dit zou bevestigen.

2- Kant gaat uit van de veronderstelling dat het theoretische kennen is aangelegd in de natuur van onze rede. Men zou in tegendeel kunnen zeggen dat dit veeleer een historisch feit is - zoals ook de onderscheiding ervan met poëtisch en praktisch weten.

het gevaar te vervallen in een niet legitieme metafysica. De reden hiervan ligt in het feit dat ze op een zeker moment heimelijk overstapt op andere, niet legitieme beginselen.

Er bestaan verschillende soorten grondbeginselen. Enerzijds heeft men empirisch bepaalde beginselen (empirische rede), anderzijds heeft men de beginselen die vrij zijn van ervaring (zuivere rede). Ervaringsvrij kan bij Kant drie verschillende betekenissen hebben :

1°- is het een begrip voor kennis die niet uit de ervaring afkomstig is - zo is er geen, volgens Kant (KdrV, B 1),

2°- kennis die met de ervaring begint maar er niet uit afkomstig is, t.t.z. er niet haar voldoende grond heeft (dit is het geval met de wetenschappelijke kennis). Bijvoorbeeld het begrip van de vrije val is slechts kennis voor zover het apriori (= op voorhand) is, de ervaring vooraf gaat. Een kennis is slechts kennis wanneer ze dit niveau bereikt. In een begrip zit er precies zoveel kennis als er aprioriteit in zit. In het begrip van de vrije val zit er nogal veel aprioriteit, maar niet enkel aprioriteit. In de Grundsätze heeft men de zuivere aprioriteit. Deze aprioriekennis is gefundeerd in de mogelijkheid van de ervaring. D.w.z. dat ze onmisbaar is om de ervaring mogelijk te maken. Ze is gefundeerd in het feit dat ze de ervaring fundeert. Dit in tegenstelling tot de laatste soort ervaringsvrije kennis nl.,

3°- kennis die noch uit de ervaring afkomstig is noch ervaring mogelijk maakt en leidt tot een illegitieme metafysica.

Kant stelt nu twee soorten grondbeginselen tegenover elkaar nl. de Grundsätze des reinen Verstandes en de Grundsätze der reinen Vernunft. Het zijn deze laatste die tot een illegitieme metafysica leiden. En dit vanuit de aard van de vragen die onze rede zich stelt (KdrV, A VII). Het zijn deze vragen die ertoe verleiden van de eerste soort principes op de tweede soort over te stappen - meer bepaald door het vragen vanuit de analogieën van de ervaring naar steeds verder terugliggende voorwaarden. Waarom vanuit de analogieën van de ervaring ? Omdat dit vragen naar

steeds verder liggende vden, een vragen naar gronden is en de analogieën van de ervaring (gebaseerd op de drie categorieën van de relatie) de bepalingen zijn van de drie soorten gronden. De verleiding hierbij is deze: uit het gegeven zijn van een grond (voor iets) tevens het bestaan van een ultieme grond ervoor te concluderen (KdrV A 308).

Deze drie soorten grondverhoudingen zijn de volgende¹:

- 1° - de substantie, zijnde datgene zonder wat iets niet kan bestaan (noodz. mogel.vwde)
- 2° - de oorzaak, zijnde datgene waardoor iets anders produktief geproduceerd wordt (voldoende grond)
- 3° - de wisselwerking, zijnde de wederkerige bepaling van het één door het andere, en omgekeerd (vold. grond die noodz. vwde is).

En deze geven in hun illegitiem gebruik aanleiding tot de drie grote schijndisciplines van de metafysica:

1° - de metafysische psychologie die een substantiële ziel vooropstelt - extrapolatie van de analogie van de substantie. Hierbij zou men kunnen opmerken dat men naast een substantieel subject ook een substantieel object zou kunnen verwachten, een Ding an sich. De reden waarom hij dit niet bespreekt is omdat hij deze vooronderstelling vermoedelijk beschouwt als de gemeenschappelijke grond van het ontstaan van deze drie schijndisciplines (nl de grond van het vragen naar de onvoorwaardelijke voorwaarde).

2° - de metafysische kosmologie, die zich wil uitspreken over een laatste oorzaak van de wereld - extrapolatie van de analogie van de causaliteit; en

3° - de metafysische theologie, die zich uitspreekt over het wezen van god - extrapolatie van de analogie van de wisselwerking. Kant veronderstelt hier een soort pantheïstische god, gezien hij dit opvat als een extrapolatie van de analogie van de wisselwerking; een extrapolatie die op een totaliteitsgedachte uitloopt. Dit zal later terugkomen bij Hegel.

Tenslotte moeten we ons echter ook afvragen of deze metafysica geen andere functie heeft dan deze die ze haarzelf toeschrijft. Het antwoord van Kant zal zijn dat ze geen constitutieve maar een regulatieve functie heeft voor de mogelijkheid van de ervaring. Dit zal dan ook

1- De bepalingen die hieronder tussen haakjes gegeven zijn, zijn eerder programmatisch dan definitief. Ze worden hier enkel naar voren geschoven om het begrip van de algemene samenhang mogelijk te maken. Ze kunnen echter niet als vastgesteld doorgaan.

haar legitimatie zijn. Om objectiviteit te hebben, heeft men zulke beginselen nodig, maar dat wil niet zeggen dat aan deze beginselen realiteit beantwoordt. Objectieve kennis mag niet vooronderstellen dat alles in de objecten zelf gelegen is. Objectieve kennis wordt geconstrueerd door haar principes (principes die precies deze kennis produceren en geen andere).

Het uitgangspunt was dat het kennisbedrijf gelegitimeerd is als het steunt op de Grundsätze die nodig zijn om ervaring op te doen en door die ervaring bevestigd worden. De rede vervalt echter steeds zonder dat zij dat zelf wilt in een illegitieme metafysica omdat ze door de vragen die de legitieme metafysica zichzelf oplegt een drempel overschrijdt - nl wanneer ze vanuit het vragen naar voorwaarden overstapt op het vragen (en geven) van ultieme voorwaarden. De verleiding is deze anticipatie van een ultieme basis.

Deze illegitieme Grundsätze der reinen Vernunft kunnen eigenlijk gereduceerd worden tot één onderliggend grondbeginsel of Grundsatz: "de rede ((zoekt)) in haar logisch gebruik de algemene voorwaarde van haar oordeel (van de conclusie) en de sluitrede is zelf niets anders dan een oordeel dmv subsumtie van zijn voorwaarde onder een algemene regel (maior). Vermits nu deze regel terug aan dezelfde poging van de rede is blootgesteld en daardoor dus zolang het gaat de voorwaarde van de voorwaarde (dmv een prosyllogisme) dient gezocht te worden, ziet men wel dat het kenmerkende grondbeginsel van de rede überhaupt (in het logische gebruik) is: voor de voorwaardelijke kennis van het verstand het onvoorwaardelijke te vinden, waarmee de eenheid ((van het verstand)) voleindigd wordt.

Deze logische maxime kan echter op geen andere manier een principe van de zuivere rede worden dan **door** het volgende aan te nemen: wanneer het voorwaardelijke gegeven is, dan ook de gehele rij aan elkaar ondergeordende voorwaarden, die dus zelf onvoorwaardelijk is (d.i. in de zaak en zijn verbinding vervat).

Een dergelijk principe van de zuivere rede is echter duidelijk synthetisch".¹

1- I Kant, KdrV, A 307 / B 364.

Het specifieke is, dat hier niet van maior naar minor wordt gesloten, maar dat de bevinding (minor) wordt onderzocht om een voorwaarde te vinden (maior), waaruit deze zou kunnen afgeleid worden, met de bedoeling uiteindelijk het onvoorwaardelijke te bereiken terwille van de eenheid van het verstand.

Twee dingen zijn hierbij opmerkelijk :

1°- het feitelijke gegeven zijn van het onvoorwaardelijke in het voorwaardelijke (d.m.v. loutere redenering)

2°- dat deze reeks geldig zou zijn voor de dingen op zich.

Dit laatste zou nog aanvaardbaar zijn indien we deze dingen op zich zouden kunnen kennen. Maar vermits we dit niet kunnen moeten we van geval tot geval nakijken, en niet louter nagaan door middel van redenering.

Men zou kunnen op de gedachte komen dat deze problematiek verouderd is, dat deze problemen weliswaar belangrijk kunnen geweest zijn maar dat deze illegitieme metafysische anticipaties nu wel definitief tot het verleden behoren. Dat dit niet zo is en dat dit zelfs niet zo is voor wat betreft de hedendaagse wetenschapsfilosofie kunnen we illustreren aan de hand van Kuhn. In zijn meest bekende werk 'The structure of scientific revolutions' kunnen we op p 172 lezen : "De analogie die de evolutie van de organismen verbindt met de evolutie van de wetenschappelijke ideeën kan gemakkelijk te ver worden doorgetrokken. Maar met betrekking tot het doel van dit sluitstuk is het op weinig na perfect. Het proces dat beschreven werd in sectie XII als de oplossing van revoluties is de selectie van de meest aangepaste manier om toekomstige wetenschap te bedrijven, door conflict binnen de wetenschappelijke gemeenschap. Het netto resultaat van een sequens van zulke revolutionaire selecties, gescheiden door periodes van normaal onderzoek, is de wonderlijk aangepaste set instrumenten die we moderne wetenschappelijke kennis noemen". Dit is precies wat Kant afwijst. Eerst problematiseert

Kuhn het begrip wetenschap aan de hand van zijn begrip paradigma, dat gesteund is op empirische premissen namelijk de geschiedenis van de wetenschap en de wetenschappelijke praktijk. Maar plotseling op het einde van zijn boek maakt hij een fantastische extrapolatie of beter speculatie over de evolutie van de "wetenschap" en het resultaat ervan. Met andere woorden hij tracht een probleem van oneindige voorwaarden op te lossen d.m.v. een sprong naar het onvoorwaardelijke. Plots lijkt het begrip wetenschap niet meer problematisch, in tegendeel het kan blijkbaar zelfs in zijn evolutie zeer goed ('bijna perfect') beschreven worden door een paradigma dat dateert uit de vorige eeuw. Hij vergeet bovendien dat het darwinisme waar hij zich hier op beroept ook slechts een empirische wetenschap is die slechts een empirische geldigheid heeft, en niet de universele, apriorische waar hij zich hier wil op beroepen. Deze speculatieve extrapolatie is trouwens niet afkomstig van Darwin maar van Spencer die langs Coleridge beïnvloed is door Hegel en Schelling.

Er bestaat wel een legitieme logische regel dat men moet opklimmen tot de vorige voorwaarden om de eenheid van het verstand te realiseren. Maar het is een misverstand dit te veronderstellen in de objecten. Het enige wat men in dit verband kan doen is in elk geval controleren of zich de voorwaarde in kwestie bevestigt. De sluitrede heeft immers enkel betrekking op oordelen en begrippen en niet op aanschouwingen: "de sluitrede ((werkt)) niet met aanschouwingen ((...)) maar met begrippen en oordelen. Wanneer bijgevolg de zuivere rede ook op zaken betrekking heeft, dan heeft zij op deze en op hun aanschouwing geen onmiddellijke betrekking, maar enkel op het verstand en zijn oordelen, die zich allereerst tot de zinnen en hun aanschouwing wenden, om hun zaak te bepalen."¹

Het ligt in het belang van onze theoretische kennis de voorwaarden tot een eenheid op te bouwen, maar wij zijn niet gerechtigd deze te veronderstellen in het object. Dit principe is slechts een subjectief principe voor de huishouding van de voorraad van ons verstand (cf. ook KdrV A 305/6, B 362/3). Het is slechts een logisch principe.

1. I. Kant, KdrV, A 306, B 363.

Geen constitutief, enkel een regulatief principe. Kant richt zich hiermee tegen de metafysische systemen van de 18^e eeuw, maar voornamelijk tegen Leibniz.

De positieve grondslag van Kants kritiek.

We hebben tot nu toe nog slechts kennis genomen van Kants stelling. De positieve grondslag van zijn kritiek op de transcendentale dialectiek geeft hij in de transcendentale deductie. Meer bepaald in § 14 van de transcendentale Analytik (KdV, A 92/93/94 B 125/6/7).

Het doortrekken van de Grundsätze des reinen Verstandes naar het onvoorwaardelijke en de vooronderstelling dit te kunnen doen door middel van redeneringen, leidt tot een illusoire metafysica zoals bewezen door de Transcendentale Dialektik (het leidt tot onbeslisbare resultaten, antinomieën,...). Waarom mislukt dit? Voor Kant mislukt dit omdat die Grundsätze des reinen Verstandes niet toepasselijk zijn op de dingen op zich. Waarom? Ze zijn weliswaar niet op ervaring gefundeerd, het zijn aprioribeginselen - en dit vormt juist de verleiding om ermee te werken op een metafysisch vlak - maar hun geldigheid danken ze aan het feit dat ze nodig zijn om de ervaring mogelijk te maken. Dit wil zeggen dat het legitiem gebruik ervan datgene is dat de ervaring mogelijk maakt.

Voor geen enkel object van ervaring echter kunnen deze extrapolaties tot aan het onvoorw., grond zijn. Het beoogde 'object' kan niet ervaren worden, het valt buiten elke aanschouwing. Deze extrapolaties zijn bijgevolg niet legitiem, ze zijn geen legitiem gebruik van deze Grundsätze.

De legitimatiebasis van deze Grundsätze moet echter nog positief aangetoond worden (eigenlijk gaat het er om te weten te komen hoeveel de rede, los van de ervaring, zélf kan kennen (cf. KdV A XVI). Dit gebeurt in § 14, waar Kant de toepasselijkheid van de categorieën

nagaat. "Er zijn slechts twee gevallen mogelijk, waaronder ((een)) synthetische voorstelling en haar zaak samenvallen, zich op elkaar noodzakelijk betrekken en als het ware elkaar kunnen ontmoeten.

Ofwel wanneer de zaak-de voorstelling mogelijk maakt, ofwel wanneer deze de zaak alleen mogelijk maakt."¹ M.a.w. ofwel is het object mogelijksvoorwaarde van de voorstelling - ofwel omgekeerd.

"Is het eerste ((het geval)), dan is de betrekking enkel empirisch en is de voorstelling nooit apriori mogelijk. En dit is het geval met de verschijning ten aanzien van datgene wat bij haar tot de ge-
waarwording behoort." Dit is dus niet het geval van de categorieën vermits dit apriorische voorstellingen zijn.

"Is echter het tweede het geval, dan is, vermits de voorstelling op zichzelf haar zaak naar haar existentie niet teweegbrengt (want van haar causaliteit door middel van het willen is hier helemaal geen sprake), de voorstelling ten aanzien van de zaak toch apriori bepalend, indien het door haar alleen mogelijk is iets als een zaak te kennen."² Dit is het geval van de categorieën. "Er zijn echter twee voorwaarden, waaronder kennis van een zaak alleen mogelijk.

-
1. Kant spreekt in een dubbele betekenis over object, enerzijds als datgene wat ter kennis kan komen, hierboven de zaak genoemd, anderzijds -strikt- als datgene wat een object is, de door de categorieën gemedieerde aanschouwing.
 2. Voor de interpretatie van Kants filosofie als een kritische filosofie dient "bepalend" hier geïnterpreteerd te worden als voldoende grond, en niet als noodz. voorwaarde. Dit zal bij Fichte duidelijk worden, waar het onderscheid gemaakt wordt tussen deze twee soorten gronden. Indien de voorstelling hier noodz. voorwaarde zou zijn i.p.v. voldoende grond, dan zou dit betekenen dat de werkelijkheid van deze voorstelling afhankelijk zou zijn. Kant zou hiermee bij het idealisme 'twee' terecht komen (cf. p. 31,32 van de cursus), dat eigenlijk leidt tot een dialektische filosofie (cf. p. 34 van de cursus) wat precies datgene is waartegen Kants oeuvre gericht is.

is. Ten eerste aanschouwing, waardoor deze echter enkel als verschijning, gegeven wordt; ten tweede begrip, waardoor een zaak gedacht wordt die met deze aanschouwing overeenkomt. Het is uit het bovenstaande duidelijk dat de eerste voorwaarde, namelijk deze onder dewelke zaken alleen aanschouwd kunnen worden, inderdaad de objecten naar de vorm a priori ten grondslag liggen in het gemoed. Met deze formele voorwaarde van de zinlijkheid stemmen aldus alle verschijningen noodzakelijk overeen, vermits ze enkel door deze verschijnen d.i. : empirisch kunnen aanschouwd en gegeven worden". De objecten zijn ons slechts gegeven in de aanschouwing. Dit wil zeggen het object is iets dat steeds met betrekking tot het subject gegeven is (cf. KdrV, B 70). "Nu bevat echter alle ervaring, behalve de aanschouwing van de zinnen waardoor iets gegeven wordt, nog een begrip van een object dat in de aanschouwing gegeven wordt of verschijnt : derhalve zullen de begrippen van objecten überhaupt, als voorwaarde a priori aan alle ervaringskennis ten grondslag liggen : bijgevolg zal de objectieve geldigheid van de categorieën, als begrippen a priori, daarop berusten dat enkel door hen ervaring ((...)) mogelijk is". De categorieën zijn dus geldig in de mate dat ze de objecten van de ervaring (en daarmee de ervaring zelf) mogelijk maken. Twee punten zijn hier belangrijk. Ten eerste, we kennen slechts zoveel van de objecten als we er zelf in leggen (cf. voorwoord B XVI), dit wil zeggen dat waarheid er slechts kan in bestaan dat het gegevene overeenkomt met de kennisintentie - hetgeen moet leiden tot het invoeren van een thematische waarheid. Ten tweede : hoeveel vernemen we nu over het thema 'theoretische kennis' ? Thema is hier ervaring. Met andere woorden, alles hangt af van de definitie van de ervaring. Het blijft echter onduidelijk wat deze ervaring, en wat deze kennisintentie precies zijn. Husserl bijvoorbeeld stelt met betrekking tot de natuurwetenschap het volgende : kennis is datgene wat voorspelbaar is. Dit staat wel ergens in verband met Kants ervaringsbegrip. Maar er stellen zich nog heel wat vragen met betrekking tot dit ervaringsbegrip. Zo moet men zich bijvoorbeeld afvragen of het wel zo interessant is, en of het wel zo goed is, dat onze cultuur zich zo sterk en uitsluitend toe-

legt op voorspelbare kennis. Of dit geen stelselmatige uitsluiting is van alle historische en feitelijke kennis ?

De omwenteling die Kant heeft gerealiseerd is dat objectieve kennis eigenlijk subjectief is precies in de zin waarin het woord subjectief gebruikt wordt door de verdedigers van het objectieve kennisideaal namelijk, het is een subjectieve doelstelling.

J.G. FICHTE (1762 - 1814).

Fichte heeft zijn filosofie, wetenschapsleer willen noemen. Zijn hoofdwerk is de 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' uit 1794. Deze 'Wissenschaftslehre' heeft hij steeds terug herschreven. Hij heeft er steeds andere versies van gegeven. De enige van deze nieuwere versies die gepubliceerd is, is de 'Poging tot een nieuwe uiteenzetting van de wetenschapsleer' (1797). Naast deze werken heeft Fichte ook nog zogenaamde 'populaire' werken geschreven, waaronder het meest interessante 'Die Bestimmung des Menschen' is. Verder schreef hij ook nog een 'Sittenlehre', pedagogische en politieke geschriften, ... Het kernpunt blijft echter spijts alles zijn theoretische filosofie, de 'Wissenschaftslehre'.

Fichte staat bekend als subjectieve idealist in het schema dat door Hegel (ten onrechte) werd geïntroduceerd. Dit schema, dat bekend staat onder de naam van het Duitse idealisme, beschouwt de filosofie, te beginnen vanaf Kant, als een ontwikkeling doorheen Fichte en Schelling, met als eindpunt en bekroning de filosofie van Hegel zelf. Dit is fout. De verhouding tussen Kant-Fichte (enerzijds) en Schelling-Hegel (anderzijds) is geen ontwikkeling maar een onoverbrugbare tegenstelling.

Bovendien is de gangbare Fichte-interpretatie fout. Traditioneel stelt men dat Fichte alle realiteit uit het Ik afleidt. Men denkt dat hij het Ik verheerlijkt, dat hij de werkelijkheid doet verdwijnen ten voordele van het Ik. Dit is fout. Voor Fichte betekent de afleidbaarheid van de werkelijkheid uit het Ik, juist dat deze 'werkelijkheid' niet de werkelijkheid is. De afleiding toont aan dat je uit de kennis enkel bewustzijnsobjecten kan halen, en niet de werkelijkheid.

Bovendien is zijn 'Wissenschaftslehre' enkel een nieuwe uiteenzetting van de 'Kritik der reinen Vernunft'. Ten aanzien van Kant heeft hij eigenlijk de problemen die ontstonden naar aanleiding van de 'Kritik' toegespitst en tot beslissingsvragen gemaakt. De meest radicale beslissingsvraag hierbij, is de keuze tussen idealisme en dogmatisme. Verder weigert men in te zien, of rekening te houden met het feit dat voor Fichte het hele nut van de theoretische filosofie negatief en kritisch is¹. Dit heeft tot gevolg dat men zich in feite nog steeds niet met de eigenlijke stellingen van Fichte geconfronteerd heeft.

'Poging tot een nieuwe uiteenzetting der wetenschapsleer' - 'Inleiding'² - analyse van de tekst.

§ 1.

Wanneer we Fichte's aanpak in §1 bekijken, dan is deze grofweg als cartesiaans te karakteriseren.

Alinea 1 : "Let op uzelf : Keer Uw blik af van al wat U omgeeft en richt hem op Uw innerlijk : dat is de eerste eis welke de filosofie aan haar leerling stelt". Sinds Descartes wordt hier begonnen omwille van de zekerheidseis. "Er is van niets sprake wat buiten U is, maar

1- Wel is het zo dat hij kennis enkel begrijpt als kennis overeenkomstig het theoretisch ideaal en overeenkomstig hiermee kan men het begrip dat hij van het praktische weten heeft blind te noemen. Dit is inderdaad een zwak punt - maar dit verwijt treft niet enkel Fichte maar eigenlijk geheel onze theoretische cultuur.

2- ook 'Eerste inleiding in de wetenschapsleer' genoemd; tekst zie bijlage.

alleen van Uzelf". Dit wil niet zeggen dat de wereld hier verdwijnt. Deze reflectie sluit geen op zichzelf staande waarheid uit want je ziet hoe de wereld in jezelf werkzaam is. Het is noch idealistisch, noch rationalistisch (Locke bijvoorbeeld vertrekt ook van de innerlijke ideeën).

2° Alinea : "Ook bij de meest oppervlakkige zelf-observatie gaat iedereen een merkwaardig verschil waarnemen onder de verscheidene onmiddellijke bepalingen van zijn bewustzijn welke wij ook voorstellingen en kunnen noemen. Sommige namelijk, verschijnen ons als volledig afhankelijk van onze vrijheid, maar het is ons onmogelijk te geloven dat aan hun, iets buiten ons, zonder ons toedoen, zou beantwoorden. Onze verbeelding, onze wil verschijnen ons als vrij. Andere voorstellingen zetten wij in betrekking tot een waarheid die onafhankelijk van ons zou vastgesteld zijn, als op hun norm; en op voorwaarde dat ze met deze waarheid zouden blijven overeenkomen, vinden wij ons betreffende de bepalingen van deze voorstellingen gebonden. In de kennis houden wij ons niet voor vrij, voor wat haar inhoud betreft. Wij kunnen kort zeggen : sommige van onze voorstellingen zijn vergezeld van het gevoel van vrijheid, andere van het gevoel van noodzakelijkheid". - Kennis wordt hier gedefinieerd als voorstellingen die niet vrij zijn. Dit is een cartesians kennisbegrip dat de subjectiviteit van de mens tot voorwaarde heeft. Met andere woorden het gaat hier van meet af aan om theoretische kennis. Kennis gaat over dat wat er is zonder ons toedoen : het objectieve. Wat hier in aanmerking komt is volledig bepaald door het theoretisch ideaal.

4° Alinea : "Het volgende is echter een vraag, welke de moeite is na te gaan : wat is de grond van het systeem van de voorstellingen die vergezeld zijn door het gevoel van noodzakelijkheid en wat

is de grond van dit gevoelen van noodzakelijkheid zelf ?

Een antwoord te geven op deze vraag is de taak van de filosofie; en mijns inziens is niets anders filosofie dan een wetenschap welke deze taak vervult. Het systeem der voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoel van noodzakelijkheid noemt men ook ervaring; innerlijke zo-
wel als uiterlijke. De filosofie moet dus, om het met andere woorden te zeggen, de grond van alle ervaring aangeven". Fichte, in tegenstelling tot Kant, geeft dus een definitie van ervaring. De vraag naar de oorsprong van de ervaring is volgens Fichte de vraag naar de afkomst (de grond) van het gevoelen van noodzakelijkheid dat dit systeem der voorstellingen vergezeld. Met andere woorden, het is geen vraag naar de inhoud van deze voorstellingen. Dit is de cartesische vraag die de gehele moderne traditie doorloopt. Het kennisprobleem is hier enkel theoretisch gesteld. Dit zal Fichte later parten spelen bij de vraag naar de praktische kennis.

3° Alinea : "De volgende vraag kan redelijkerwijze niet opgeworpen worden : Waarom zijn de voorstellingen die afhangen van de vrijheid precies zó bepaald en niet anders ? Want doordat gesteld wordt dat ze afhankelijk zijn van de vrijheid wordt elke toepassing van het begrip grond afgewezen; ze zijn zó omdat ik hun zó bepaald heb, en had ik hun anders bepaald, dan zouden ze anders zijn".

Dit is belangrijk in verband met de problematiek van de grondvraag. Waarom zegt Fichte dat men het begrip grond niet mag toepassen op voorstellingen die afhangen van de vrijheid. Blijkbaar spreekt hij niet enkel over grond als voldoende grond - een grond die de voorstellingen produceert. De vrijheid om zelf voorstellingen te bepalen, is een voldoende grond, indien het gevoel niet bedriegt. Voorstellingen die vergezeld zijn van een gevoelen van noodzaak hebben echter een noodzakelijke

grond waarzonder deze voorstellingen niet zijn zoals ze zijn. Het object dat op dat moment gekend wordt is niet alleen voldoende grond maar ook noodzakelijke voorwaarde.

Wat heet hier 'grond van de ervaring' ? Fichte worstelt met het grondprobleem. Deze grondproblematiek is de sleutel voor het probleem van de dialectiek. Voor de idealist is de grond van de ervaring de intelligentie, voor de dogmaticus het ding, aldus Fichte. Er is echter een specifiek verschil tussen deze twee gronden, als gronden. De intelligentie hoeft voor de idealist enkel voldoende grond te zijn. De dogmaticus moet echter met betrekking tot het ding stellen dat het niet alleen voldoende grond maar ook noodzakelijke voorwaarde van de ervaring is.¹ Dit wordt door Fichte onderlijnd. Dit betekent echter dat de ervaring voor de dogmaticus eigenlijk afhankelijk is van dit ding. Verder is dit ding enkel omwille van de filosofie geconstrueerd. Bovendien kan de dogmaticus niet aanvaarden dat er twee mogelijke gronden zijn voor de ervaring, terwijl dit voor de idealist geen probleem is.

De rest van deze eerste paragraaf (de 5^o alinea) bevat drie opwerpingen. Hiervan is slechts de laatste interessant. Eigenlijk komt deze erop neer dat hij niet wil motiveren wat hij filosofie noemt, en dat hij impliciet aansluit bij de motivering van de traditie. Maar niettegenstaande hij zich stilzwijgend aansluit bij de traditie van de theoria is zijn 'Wissenschaftslehre' een radicale aanval op deze traditie. Dat is de paradox bij Fichte.

§ 2.

In deze paragraaf stelt Fichte dat het gevoelen van noodzakelijkheid met betrekking tot de voorstellingen toevallig is, want dat er

1- cf verder p 25 tot 28 (van de cursus).

ook voorstellingen zijn die niet door dit gevoelen van noodzakelijkheid zijn vergezeld, en die niet door vrijheid zijn bepaald. Bijgevolg moeten we naar een grond vragen om in te zien waarom deze voorstellingen de bepaling (in casu : noodzakelijkheid) hebben die ze hebben. Een grond valt door zijn eigen wezen buiten het gegronde. Deze grond - de grond van de ervaring - ligt bijgevolg noodzakelijkerwijze buiten de ervaring.

§ 3.

Fichte gaat verder met een beschouwing over de abstractie. De filosoof kan zich boven de ervaring verheffen door abstractie. Hiermee is bedoeld dat je kan uit elkaar nemen wat eigenlijk steeds samen is.¹ Bijvoorbeeld het loskoppelen van de verschillende elementen van de concrete voorstelling van een tafel.²

Men duidt de ervaring aan als produkt van de aangeduide grond. Voor de idealist is dit de intelligentie; voor de dogmaticus, het ding. Beide trachten de ervaring te verklaren aan de hand van hun grond.

-
1. Dat is de vrijheid van denken. De vrijheid waarvan hier sprake is, is de vrijheid op het vlak van de begrippen, op het vlak van het denken. Het gaat hier om de vrijheid je onderwerp van denken te kiezen (thematisch). Dit is niet de vrijheid waarvan sprake was bij de onmiddellijke bepalingen van het bewustzijn (§1). - Denken is een uiting van vrijheid. Bvb. de abstractie (het doorbreken van het gevoelen van noodzakelijkheid bij een voorstelling). Dit betekent niet dat deze vrijheid een puur intellectuele zaak is, maar omgekeerd dat het intellectuele reeds een praktische zaak is.
 2. Waarnaartoe de ervaring dus overschreden wordt is dus eigenlijk op een bepaalde manier ook in de ervaring gegeven.

Eigenlijk komt dit erop neer dat het geheel, dat verbroken werd door de abstractie, terug moet hersteld worden. Dit gebeurt door middel van een deductieve verificatieprocedure. De idealist moet het ding deduceren vermits hij met het andere deel van de oorspronkelijke eenheid - de intelligentie - begint; de dogmaticus moet omgekeerd de intelligentie deduceren vermits hij van het ding vertrok. Dit deduceren gebeurt door op te klimmen naar de noodzakelijke voorwaarden, om zo het systeem van de noodzakelijke voorstellingen, de ervaring, te reconstrueren of af te leiden. Hierbij is het uiteindelijke criterium de spontane ervaring van iedereen.

Maar wat betekent deze deductie nu? Deze deductie betekent dat een grond geverifieerd wordt als voldoende grond voor een systeem van noodzakelijke voorstellingen met andere woorden voor een geheel van noodzakelijke voorwaarden. Dit wil zeggen dat voor het idealisme het ding noodzakelijke voorwaarde is van de intelligentie. Met andere woorden dat de intelligentie niet zonder het ding kan, dat de intelligentie op het ding is aangewezen. Dit klinkt ronduit materialistisch. Anderzijds wil dit zeggen dat wat wij hier dogmatisme (of materialisme) noemden erop neer komt te zeggen dat de intelligentie noodzakelijke voorwaarde is van het ding. Met andere woorden dat het ding niet zonder de intelligentie kan of dat het ding op de intelligentie is aangewezen. Dit klinkt erg idealistisch.

Een bevreedende ommekeer. Dit is echter niet beslissend, de idealisme-materialisme-problematiek is secundair. Hij is niet beslissbaar zonder de ambivalentie van de grondverhoudingen in rekening te stellen; met andere woorden het probleem van de dialectiek. Bovendien dient men op te merken dat Fichte niet zover ging in de gevolgtrekkingen uit de problemen die hij zelf heeft aangezet.

Verder spreekt Fichte zich tenminste terminologisch tegen. Wat erop zou kunnen wijzen dat hij worstelt met het probleem van die grondverhoudingen.¹

Ten opzicht van Kant doet Fichte echter de bijkomende stap de

1. cf. Tweede inleiding in de wetenschapsleer §3, 3^o alinea.

gronden te verduidelijken die bij Kant in de overgang naar de deductie van de categorieën¹ onduidelijk blijken. Voor Fichte gaat het daar wel degelijk over het Ik als voldoende grond en niet enkel als noodzakelijke voorwaarde.²

§ 4.

Fichte beweert dat wat hij in deze paragraaf naar voor brengt eigenlijk slechts een terloopse opmerking is. Ten onrechte. Dat dit Ik onmiddellijk is gegeven in het bewustzijn is precies het springpunt van waaruit het idealisme haar specifieke positie krijgt.

Er bestaan drie verhoudingen van het object van de voorstelling (het voorgestelde) tot het voorstellende volgens Fichte. Ten eerste zijn er de objecten die door de voorstelling van de intelligentie zijn voortgebracht. Ten tweede zijn er deze die zonder toedoen van de voorstelling van de intelligentie zijn voortgebracht. Waarbij deze tweede klasse nu nog wordt onderverdeeld in objecten die ook naar hun aard (wat-heid) bepaald zijn door iets anders, enerzijds; en anderzijds deze die enkel in hun existentie (dat-heid) door iets anders zijn bepaald, maar in hun aard (wat-heid) bepaalbaar zijn door de vrije intelligentie. - De eerste klasse betreft de objecten van de verbeelding, de tweede de objecten van de ervaring en de derde één enkel object namelijk het Ik, waarover Fichte het hier wil hebben.

Zoals men reeds kon zien voert Fichte de vrijheid in op het theoretische vlak zelf. Dit is de eerste maal dat dit gebeurt. Het gaat om een thematische vrijheid. Primair is dit de vrijheid die men heeft om te beslissen waarmee men zich bezig houdt. Deze vrijheid wordt bij Fichte niet beperkt tot het domein van de praktijk. Er is voor hem geen scheidingslijn tussen theorie en praktijk. Het theoretische

1. I. Kant, KdrV, §14.

2. cf. Tweede inleiding in de wetenschapsleer §6; dit is van het grootste belang voor de Kant-interpretatie; cf. hierboven p.14 noot 2.

gaat niet zomaar vooraf aan het praktische. Ook de theorie is een praktische aangelegenheid. De waarheid wordt hier een topische waarheid.

Men zou zich hierbij de vraag kunnen stellen of men werkelijk vrij kan beslissen waarmee men zich bezighoudt? Men zou kunnen trachten op te werpen dat men te veel is gedetermineerd in zijn gedachten om dit te doen. Hiertegen kan men enkel opmerken dat men het moet proberen. Bewijzen kan men dit niet. Het is een praktijk die men zelf moet tot stand brengen. Je kan enkel zeggen dat je jezelf of je gedachten op iets kan concentreren, en dat je ook kan wegdromen, aan iets anders denken. Hierbij moet men ook opmerken dat deze vrijheid voornamelijk het "waarmee men bezig is" betreft, en niet zozeer het "wat men daarover denkt".

Let wel dat hiermee enkel beweerd is dat zoiets als vrijheid voorkomt (niet als een bestaande feitelijkheid maar als iets dat moet voltrokken worden), niet dat men in alles vrij is¹. Men is namelijk enkel vrij onder de noodzakelijke voorwaarden van de ervaring. Maar dit is heel iets anders als zeggen dat deze noodzakelijke voorwaarden ook de voldoende grond van de ervaring zou zijn, wat verondersteld is in het determinisme.

Nu behandelt Fichte het verschil tussen de twee principes die men als uitgangspunt kan kiezen om de ervaring te verklaren - de intelligentie en het ding. Er is een groot verschil tussen deze gronden: de intelligentie komt reëel voor in het bewustzijn, het ding (op zich) niet. Men zou met betrekking tot de intelligentie hetzelfde kunnen trachten te beweren als met betrekking tot het ding. Men zou kunnen trachten te beweren dat ook zij slechts door abstractie gegeven is. Fichte tracht dit tegen te spreken door te stellen dat de intelligentie op een bepaalde manier onmiddellijk gegeven is. De intelligentie is een zeer eigenaardig object. Het is gegeven door een soort abstractieproces (ef. §4

1- Als men beweert dat er olifanten bestaan, beweert men nog niet dat alles wat bestaat olifanten zijn. - Als men beweert dat er vrijheid is, beweert men nog niet dat men overal vrij is.

alineea 3). Het is een object van de derde klasse dat slechts in de existentie is bepaald door het andere, naar zijn aard echter door de vrije intelligentie. Fichte noemt het, het Ik of het Ik op zich. Dit Ik op zich is geen ding, geen Tatsache zoals Fichte zal zeggen, maar een daadhandeling, een Tathandlung. Dit onderscheidt het wezenlijk van het dogmatisme. Het is niet iets dat men kan aantreffen, men moet het voltrekken (degene die dit niet voltrekt, kent dit dus ook niet). Hierbij is het Ik, als bewust gebruik van de vrijheid, reëel in tegenstelling tot het ding, omdat het ding slechts de realiteit heeft van een 'Erdichtung', een verzinsel.¹ Wat geen realiteit is ten opzichte van de realiteit van het gebruik van de vrijheid. Het ding op zich heeft geen realiteit buiten de filosofie. Enkel de filosofie kan er realiteit aan geven als ze er de ervaring kan uit afleiden. De enige manier waarop het ding te postuleren is, dat is precies omwille van deze deductie. Maar dit is in feite helemaal niet nodig, veeleer volstrekt overbodig want je kan de ervaring ook afleiden uit iets dat onmiddellijk in het bewustzijn gegeven is, namelijk de intelligentie. Het is dus eigenlijk in wezen onverantwoord zo'n ding als grond te postuleren want het zou een overbodige hypothese zijn (dit is een bijna Newtoniaanse redenering).²

Het gevolg hiervan is dat de dogmaticus zijn principe enkel kan staande houden door een verdere stap te doen. Hij moet niet alleen stellen dat de ervaring uit het ding kan afgeleid worden, maar hij moet bovendien nog stellen dat de ervaring enkel en alleen uit deze grond is af te leiden.³ Met andere woorden, hij moet de mogelijkheid van elke andere verklaring uitsluiten.⁴ Dit is het eigenlijke dogmatisme. Hier tegenover heeft de idealist het voordeel dat hij ook de mogelijkheid van het dogmatisme kan aanvaarden. Het idealisme is niet dogmatisch. Hier wordt voor het eerst duidelijk hoezeer en op welke manier men

1- 'Erdichtung', verzinsel, is nochtans niet zomaar negatief bedoeld door Fichte. Verzinsel is hier meer opgevat in de zin van iets dat de realiteit heeft van een verbeelding, en in dit geval slechts de realiteit van een verbeelding.

2- §4 alineea's 5 en 6.

3- "De dogmaticus wil weliswaar dit ding op zich realiteit ((...)) verzekeren, en hij zal dit, wanneer hij aantoonst, dat de ervaring erdoor werkelijk te verklaren is, en erzonder niet te verklaren is" (§4 alineea 5) en "het laatste ((het ding op zich)) daarentegen voor niets anders gelden kan, dan voor een louter verzinsel, die zijn realisatie eerst van het lukken van het systeem verwacht" (§4 alineea 6).

4- cf. §4 alineea 5; Fichte beseft eigenlijk niet hoe belangrijk datgene is wat hij hier opmerkt.

met betrekking tot de grondvragen van de kennis, afhangt van de vrijheid.

Fichte benadrukt hier echter niet genoeg het feit dat het dogmatisme eigenlijk moet beweren en beweert dat de ervaring zonder het ding op zich niet kan. Immers dit betekent omgekeerd dat de dogmaticus ook het ding op zich uit de ervaring moet kunnen deduceren¹ (vermits het er een noodzakelijke voorwaarde van is). Terwijl dit ding eigenlijk een abstractie is² - "eine blosse Erdichtung" zoals hijzelf zegt - een verzinsel dat geen realiteit heeft buiten de filosofie. Deze tweede deductie die het dogmatisme moet realiseren, zal dodelijke springstof zijn voor alle dialektische filosofie.

§ 5.

Fichte vervolgt met de stelling dat beide systemen - idealisme en dogmatisme - in een bepaald opzicht onweerlegbaar zijn voor elkaar. Meer bepaald omdat hun strijd gaat over het eerste principe, het principe dat niet meer afgeleid wordt van iets anders. Ze loochenen elkaar wederzijds in wat precies de grond moet vormen van hun wederzijds begrip. Zoals we echter zullen zien is dit slechts een direkte onweerlegbaarheid.³ Indirekt zal de weerlegging wel mogelijk blijken.

Het idealisme kan het dogmatisme niet weerleggen. Het dogmatisme kan weliswaar niet ontkennen dat er zoiets bestaat als een vrij handelende intelligentie, maar op zijn manier zal het dit verklaren. De dogmaticus stelt dat deze vrijheid een schijnvrijheid is die eigenlijk ook veroorzaakt is door het ding. Hij loochent bijgevolg de oor-

1- cf. hierboven p 25 noot 2.

2- bv. het zijn; cf. hierboven p 25 noot 2.

3- In deze bevestiging van de wederzijdse onweerlegbaarheid van beide systemen zit er ook iets van een minachting ten opzichte van de verificatie.

spronkelijke vrijheid - hij verklaart ze tot schijnvrijheid.

De incommensurabiliteit van beide systemen ligt hier eigenlijk in de omkering van de volgorde (en hijgevolg in de omkering van de schijn). Dit is ook het punt van hun wederzijdse onweerlegbaarheid. De onweerlegbaarheid draait dus niet zozeer om de inhoud van de verschijnselen maar om de plaats die de verschijnselen hebben en de weerslag daarvan op de interpretatie.

Vervolgens behandelt Fichte de onmogelijkheid voor het dogmatisme het idealisme te weerleggen. Maar in plaats van analoog aan de eerste uiteenzetting aan te tonen dat de idealist zich op zijn beurt immuun kan maken ten opzichte van het dogmatisme (en hij zou dit kunnen)¹, gaat hij anders te werk. Hij bewijst de onweerlegbaarheid van het idealisme door het bestaan van haar mogelijkheid aan te tonen. Dit zegt echter veel meer. Dit zegt ten eerste dat het dogmatisme eigenlijk toch weerlegbaar is voor het idealisme, maar dan op een ander vlak; ten tweede dat het dogmatisme eigenlijk een gemengd systeem is; en tenslotte waarom je dit dogmatisme moet noemen.

Beginnen we bij het laatste punt. Zoals we reeds zagen moet het ding van de dogmaticus om aanvaardbaar te zijn als grond voor de ervaring niet alleen voldoende grond maar ook noodzakelijke voorwaarde zijn van die ervaring². Met andere woorden hij moet niet alleen de waarheid van zijn eigen principe poneren, maar tevens de onmogelijkheid van elk ander principe. "Het principe van de dogmaticus, het ding op zich, is niets en heeft zoals de verdediger ervan zelf zal moeten toegeven geen realiteit buiten deze die het inhoudt doordat enkel daaruit de ervaring zich laat verklaren."³ Dit is meteen wat men traditioneel "dogmatisme" noemt nl. een systeem dat niet alleen de waarheid poneert van haar principe, maar ook de onmogelijkheid van elk ander principe.

-
1. Door het ding op te vatten als een produkt van een oorzaak nl als een produkt van mijn vrijheid.
 2. cf. hierboven p. 25,26 (van de cursus).
 3. §5 alinea 4; "((...)) ausser die jenige, die es dadurch erhalten soll dass nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse."

Dit betekent meteen ook een eerste weerlegging van het dogmatisme (eerste punt). Immers het dogmatisme moet om zinnig te zijn aantonen dat het de enig mogelijke verklaringgrond is van de ervaring, met andere woorden het moet de mogelijkheid van het idealisme loochenen. Dit laatste echter is mogelijk vermits het bestaat.

Wanneer het ding enkel voldoende grond zou zijn en niet tegelijkertijd ook noodzakelijke voorwaarde van de ervaring, dan is het dogmatisme overbodig. Immers waarom zou men nog zo'n ding op zich postuleren als men een grond heeft die onmiddellijk en steeds in de werkelijkheid gegeven is nl. de intelligentie. In dat geval zou het dogmatisme direkt worden afgevoerd op basis van de logische maxime dat men geen overbodige hypothesen mag gebruiken. Vandaar dat de dogmaticus in ieder geval genoodzaakt is zijn principe als noodzakelijke voorwaarde te zien. - Hiermee is echter niet gezegd dat de volledige motivering van de dogmaticus zou bestaan in een maxime van de logica. Dit zal een eindje verder duidelijk worden waar Fichte stelt "Welke filosofie men kiest hangt er ((...)) van af wat voor een mens men is."¹ Dit betekent dat er op een ander vlak sprake kan zijn van een eigenlijke weerlegging (1° punt). Op een ander vlak, d.w.z. niet op het vlak van de deducties en de verklaringen, maar op een topisch niveau. De beslissing tussen dogmatisme en idealisme gebeurt uiteindelijk op basis van neiging en interesse, op basis van belang.² - Over welk belang gaat het? Het belang van zichzelf te zijn in zijn denken.³

Tenslotte betekent het feit dat in het dogmatisme het ding op zich tevens noodzakelijke voorwaarde moet zijn, dat dit systeem eigenlijk een gemengd of dialectisch systeem is (2° punt), en dat er dus in

1. §5 alinea 14.

2. §5 alinea's 6 tot 12.

3. Dit belang drukt zich bij de objectivisten slechts bemiddeld uit. Zij hangen met hun zelf aan de objecten vast. Verliezen ze deze objecten dan verliezen ze zichzelf. Ze kennen zichzelf niet als grond van de ervaring, als grond kennen ze enkel de objecten.

feite geen drie mogelijke systemen zijn maar slechts twee, het idealisme en het dogmatisme (dit alles ziet Fichte echter eigenlijk nog niet scherp genoeg). Dit gemengde systeem slaagt er echter niet in een continue overgang te realiseren van ding naar intelligentie, van de noodzaak naar de vrijheid. Dit is bvb duidelijk bij Marx en Engels, waar deze overgang inderdaad voorgesteld wordt als een sprong, nl. de revolutie.

De keuze tussen dogmatisme en idealisme is een belangenvraag. Dit betekent een kapitale omwenteling in de vraagstelling van de filosofie sinds de tijd van Plato. Nochtans is Fichte slechts onrechtstreeks werkzaam geworden. Rechtstreeks eigenaardigerwijze enkel door Hegel. Verder onrechtstreeks, door het verzet van Feuerbach en Marx tegen Hegel.

F.ENGELS (1820 - 1895).

De problematiek die Engels stelt kan, wat betreft de vraagstelling in verband gebracht worden met Fichte. Engels heeft een bepaling gegeven van de grondvraag van de filosofie die enkel bij Fichte een historische aanleuning kan vinden.

"De grote grondvraag van alle ((filosofie)), ((en)) in het bijzonder ((van de)) nieuwere filosofie is de vraag naar de verhouding tussen denken en zijn."¹ "De vraag naar de verhouding van het denken tot het zijn, van de geest tot de natuur, ((is)) de hoogste vraag van de gehele filosofie."² "De vraag naar de betrekking van het denken tot het zijn, die overigens ook in de scholastiek van de Middeleeuwen haar grote rol heeft gespeeld, de vraag: wat is het oorspronkelijke, de geest of de natuur? - deze vraag spitste zich tegenover de Kerk zo toe: heeft God de wereld geschapen, of is de wereld eeuwig?"

Naargelang deze vraag zus of zo beantwoord werd, splitsten zich de filosofen in twee grote kampen. Deze die de oorspronkelijkheid van de geest tegenover de natuur hoog hielden, ((en)) aldus in laatste instantie één of ander soort wereldschepping aannamen (...), vormden het kamp van het idealisme. De anderen die de natuur als het oorspronkelijke aanzagen, behoorden tot de verschillende scholen van het materialisme."³

De grondvraag van de filosofie betreft voor Engels de vraag wat het oorspronkelijke is, de geest of het zijn. De vraag is dus ietwat anders dan bij Fichte. Ze is ontologisch geformuleerd, en daardoor metafysischer. Dit ligt natuurlijk reeds aan het verschil tussen hun respectievelijk standpunten.

1. MEW 21, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie 1888, p. 274.

2. op cit., p. 275.

3. ibid.

Wat betekent dat: het oorspronkelijke ? Traditioneel is "het oorspronkelijke" de vertaling van het Latijnse "principium" of van het Griekse "archè". Het betekent: grond, begin, aanvang. Engels stelt dus de vraag naar de grond. Met Fichte weten we nu echter dat men over gronden op twee manieren kan spreken, en dat dit zijn belang heeft. Men kan over een grond spreken in de betekenis van een noodzakelijke voorwaarde, dit is iets wat je niet kan opheffen zonder daarmee tegelijkertijd de zaak zelf op te heffen; en men kan over een grond spreken in de betekenis van een voldoende grond: zijnde iets dat niet kan gesteld worden zonder dat daardoor ook iets anders gesteld is. Deze onderscheidingen zijn zo oud als het westerse denken. We vinden ze reeds bij Plato terug die zegt ze te halen van Anaxagoras.

Deze onderscheiding kan echter heel wat licht werpen op de vraag naar het oorspronkelijke. Schematisch kunnen we vanuit dit onderscheid zes mogelijke posities zien:

idealisme 1 : denken	voldoende grond	van het zijn	Fichte	kritisch idealisme
2 : "	noodzakel. voorwaarde	" " "	Husserl (Kant)	transcendentiaal (of metafysisch) idealisme
3 : "	noodzakel. voorwaarde en voldoende grond	" " "	Hegel	absoluut of dialektisch idealisme
material. 1 : zijn	voldoende grond	van het denken		
2 : "	noodzakel. voorwaarde	" " "	18 ^{de} material. positivisme	mechanisch of metafysisch materialisme
3 : "	noodzakel. voorwaarde en voldoende grond	" " "	Engels	dialektisch of absoluut materialisme

Deze zes posities die uit Fichtes beschouwingen indirect kunnen worden afgeleid, zijn historisch aanwijsbaar. Het eerste idealisme (kritisch idealisme) is, zoals we gezien hebben, vertegenwoordigd door Fichte. Het tweede idealisme is door Husserl vertegenwoordigd, en eigenlijk ook door Kant. Alhoewel Kant eigenlijk het eerste idealisme

op het oog had, heeft hij in zijn formuleringen het tweede gerealiseerd.

Dat Husserl het tweede idealisme vertegenwoordigt is zeker waar voor zijn eerste hoofdwerk nl. de "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" van 1913:

"geen reëel zijn ((is)) ((...)) voor het zijn van het bewustzijn zelf (in de breedste zin van de belevingstroom) noodzakelijk.

Het immanente zijn is aldus zonder twijfel in deze zin absoluut zijn, dat het principieel nulla "re" indiget ad existendum.

Anderzijds is de wereld van het transcendente "res" volstrekt op bewustzijn, en weliswaar niet op logisch verzonnen, maar een aktueel bewustzijn aangewezen."¹ Met andere woorden voor Husserl is er wel bewustzijn zonder realiteit, maar geen realiteit zonder bewustzijn. Dit plaatst hem duidelijk in de tweede categorie.

Wat betreft de derde categorie kunnen we niet direkt zeker zijn. We kunnen vermoeden dat Hegel deze vertegenwoordigt maar dat moet nog duidelijk worden. Eerst kunnen we beter nog Engels aan het woord laten.

"Waar het op aan komt is echter, dat het mechanisme (ook het materialisme van de 18^o eeuw) niet uit de abstracte noodwendigheid en bijgevolg ook niet uit de toevalligheid geraakt. Dat de materie de denkende mensenhersenen uit zich ontwikkelt, is voor het mechanisme een puur toeval, ofschoon het, waar het gebeurt, van stap tot stap bepaald is. In waarheid echter ligt het in de natuur van de materie, om tot de ontwikkeling van denkende wezens voort te schrijven, en dit geschiedt bijgevolg ook noodzakelijk steeds daàr waar de voorwaarden (niet noodzakelijk overal en altijd dezelfde) daartoe voorhanden zijn."² Dit schrijft hij in een paragraaf waar hij op Hegel betrekking neemt tegen Haeckel en het mechanisme. Hij gebruikt Hegel om met hem te beweren, tegen het mechanisme, dat de grond noodzakelijke voorwaarde én voldoende grond moet zijn. Met andere woorden voor Engels zou Hegel's filosofie te typeren zijn als het

1. Husserl, Ideen I § 49, p. 115 - 116 (Husserliana band III).

2. F. Engels, Dialektik der Natur, p. 479 (MEW 20).

derde idealisme, datgene dat het denken als noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond neemt voor het zijn.¹

Engels onderscheidt hier twee soorten materialismen. Enerzijds het mechanistische materialisme, waarbij de materie (het zijn) de noodzakelijke voorwaarde vormt voor het denken, maar niet de voldoende grond. De materie is hier noodzakelijke voorwaarde voor het tot stand komen van de "denkende mensenhersen", maar het ontstaan ervan (de existentie) blijft toevallig; dit systeem heeft slechts een abstracte noodwendigheid, omdat de noodzakelijkheidsverhouding éézijdig blijft. Anderzijds onderscheidt hij het dialektisch materialisme, waar de materie noodzakelijke voorwaarde én voldoende grond is voor het denken. Dat is blijkbaar het standpunt dat hij wil verdedigen: "In waarheid echter ligt het in de natuur van de materie om tot de ontwikkeling van denkende wezens voort te schrijden, en dit geschiedt bijgevolg ook noodzakelijk steeds daàr waar de voorwaarden (niet noodzakelijk overal en altijd dezelfde) daartoe voorhanden zijn."²

Daarmee zijn ook reeds twee van de materialistische posities ingevuld: het tweede en het derde materialisme. Het tweede materialisme dat we het mechanicistische of (met Fichte) het metafysische materialisme kunnen noemen, is historisch onder andere vertegenwoordigt door Haeckel, de 19^e eeuwse materialisten, het positivisme,

Anderzijds het derde materialisme, dat we dialektisch materialisme kunnen noemen, en dat Engels zelf vertegenwoordigt.

Tenslotte rest ons nog één mogelijke positie te bespreken, namelijk het eerste materialisme. Dit materialisme zou in het zijn (de dingen) de voldoende grond zien voor het denken (de intelligentie). Dit werd door Fichte besproken als het dogmatisme. Maar met Fichte hebben we ook gezien dat dit dogmatisme niet mogelijk was. Opdat het dogmatisme mogelijk zou zijn moest het ding ook noodzakelijke voorwaarde zijn voor het denken, waardoor het dogmatisme zich onthulde als het eigenlijk gemengde systeem waarover Fichte ook sprak. Het eerste materialisme kan dus niet bestaan. Wanneer het ding, de voldoende grond wil zijn van de intelligentie, dan moet het er tevens de noodzakelijke voorwaarde van zijn. Met andere woorden dan moet het dialektisch materialisme zijn (derde materialisme).

1. cf verder p. 44-45 (van de cursus).

2. ibid.

Wanneer we nu dit schema bekijken dan kunnen we aan de hand van de volgende stelling enkele verbanden aanduiden tussen deze verschillende posities: als A voldoende grond is van B, dan is B noodzakelijke voorwaarde van A, en omgekeerd, wanneer B noodzakelijke voorwaarde is van A dan is A voldoende grond van B.

Aan de hand hiervan kunnen we bijvoorbeeld zien dat er een verband bestaat tussen het eerste idealisme en het tweede materialisme. Zo ook tussen het tweede idealisme en het eerste materialisme. Maar zoals we zeiden is het eerste materialisme noodzakelijk het derde materialisme, het is dus eigenlijk een verband tussen het tweede idealisme, en het derde materialisme¹. Aangezien echter het derde materialisme het zijn ook tot noodzakelijke voorwaarde maakt dient hier het denken als voldoende grond aan te beantwoorden. Het denken is echter enkel in het derde idealisme noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond. Bijgevolg valt de bovengenoemde mogelijkheid weg ten voordele van de band tussen het derde idealisme en het derde materialisme.

Zo kan men nagaan voor alle mogelijke relaties (puur schematisch zijn er 18 mogelijkheden), maar uiteindelijk blijven er slechts twee verbanden over: het verband tussen het Fichteaanse idealisme en het mechanicistische materialisme enerzijds, en het verband tussen het dialektische idealisme en het dialektische materialisme anderzijds.

Uiteindelijk kan je dus blijkbaar geen onderscheid halen uit de tegenstelling van idealisme en materialisme. Het onderscheid dat overblijft is namelijk geen tegenstelling tussen (een) idealisme en (een) materialisme, maar een tegenstelling tussen kritische filosofie en dialektische filosofie.

Tenslotte stelt zich de vraag of het dialektische idealisme en het dialektische materialisme eigenlijk wel van elkaar verschillen? Op grond van de hierboven aangehaalde stelling over de grondverhoudingen lijken ze elkaar wederzijds te impliceren, en eigenlijk identiek te zijn met elkaar, op het accent na.

1. cf. Husserls Erste Philosophie van 1908; dit standpunt is uitgewerkt in Phénoménologie et matérialisme dialectique van de Viëtnamees Tran Duc Thao en heeft een grote invloed uitgeoefend op de latere Sartre; vervolgens is deze verbinding werkzaam geweest in Joegoslavië in de groep rond het tijdschrift Praxis (Petrovic, e.a.)

G.W.F. HEGEL (1770 - 1831).

Hegel gaf zelf, afgezien van twee jeugdgeschriften, maar vier werken uit:

1807	Phänomenologie des Geistes
1812-13	Wissenschaft der Logik
1817	Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften
1821	Grundlinien der Philosophie des Rechts

Hegel heeft het over wetenschap en wel nog meer specifiek over wetenschap dan Fichte. Bij Fichte is het nog een reflexie over de wetenschap, Wissenschaftslehre - bij Hegel gaat het gewoon om wetenschap, Wissenschaft¹.

De waarheid is voor Hegel de eenheid van begrip en realiteit. Voor hem staat het waarheidsbegrip uit de theoretische traditie centraal. De adequatie van voorstelling (begrip voor Hegel) en werkelijkheid (de adequatie van de voorstelling en het voorgestelde, adequatio rei et intellectus). De waarheid als afspiegeling van de realiteit, zonder enig verschil of afstand. Hoe kan dat nu? De voorstelling van een mens is toch nog geen mens. De adequatie is slechts te realiseren wanneer er geen enkel verschil is tussen het begrip en de werkelijkheid. Met andere woorden het object moet zelf een begrip zijn. Pas dan is de echte absolute adequatie mogelijk. Deze adequatie is volgens Hegel dan ook enkel gerealiseerd in het absolute weten (waarvan hij voor het eerst het werkelijke begrip uitwerkt).

Aan de hand van de slotstukken van de verschillende hoofdwerken van Hegel kan men zijn bestendige doelstelling zien en haar verband met het traditionele waarheidsbegrip.

Het slothoofdstuk van de "Phänomenologie des Geistes" - Das absolute Wissen: "Het doel ((is)), het absolute weten, of de zich als geest wetende

1. cf. de titels die hij gebruikt: Wissenschaft der Logik, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, alsook voor de Phänomenologie des Geistes die oorspronkelijk Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins noemde, en waarvan de volledige titel eigenlijk luidt: System der Wissenschaft - Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes.

geest"¹. Het doel is dus het absolute weten. Dit is gedefinieerd in een eigenaardige zelfbetrokkenheid, namelijk als het weten dat zichzelf kent. De wetenschap van het verschijnende weten - de fenomenologie van de geest - wordt bekroond in het weten dat zichzelf als weten kent. Het is de idee om het tot stand komen van het weten, zelf mede op te nemen in het systeem van het weten - dit wil zeggen geen verschil te maken tussen objectgerichte wetenschap en wat anders, kennistheorie, noemt.

De conclusie van de 'Wissenschaft der Logik' : "In de idee van het absolute kennen echter is het ((begrip)) tot zijn eigen inhoud geworden. Ze ((het absolute kennen)) is zelf het zuivere begrip dat zich((zelf)) tot onderwerp heeft, en dat zich((zelf)) tot onderwerp(hebbend)² het geheel van zijn bepalingen doorloopt, zich tot het geheel van zijn realiteit, tot het systeem van de wetenschap ontwikkelt en ermee besluit dit begrijpen van zichzelf te begrijpen, bijgevolg zijn positie als inhoud en onderwerp op te heffen en het begrip van de wetenschap in te zien"³. Een beetje vroeger : "het begrip, dat zich door het anderszijn realiseert en door het opheffen van deze realiteit met zichzelf samengegaan"⁴ is, heeft zijn absolute realiteit tot stand gebracht. Dit resultaat is voor Hegel de waarheid. Andere passage : "de absolute idee is zijn, onvergankelijk leven, zichzelf wetende waarheid, ((...)) alle waarheid"⁵; "Al het overige is dwaling, ((...)) willekeur en vergankelijkheid"⁶. En wat is deze waarheid ? "het opheffen van de tegenstelling tussen begrip en realiteit"⁷.

Verder vindt men ook in de 'Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften' deze adequatiegedachte van het absolute weten, - § 577 : "de idee van de filosofie, die de zichzelf kennende rede, het absoluut-algemene als haar midden heeft"; § 574 : "Dit begrip van de filosofie

1- G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, p 519 (Suhrkamp Band 3).

2- toevoeging van de uitgever.

3- G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, p 572 (Suhrkamp Band 6).

4- op. cit., p 565.

5- op. cit., p 549.

6- ibid.

7- op. cit., p 563.

is de zichzelf denkende rede, de wetende waarheid (§236), het logische met de betekenis dat het de ((zowel)) in de concrete inhoud als in zijn werkelijkheid, bewezen algemeenheid is"; § 236 : "De idee als eenheid van de subjectieve en de objectieve idee is het begrip van de idee ((...)). Deze eenheid is hiermede de absolute waarheid en alle waarheid, de zichzelf denkende idee, als denkende, als logische idee".

En tenslotte de meest kernachtige verwoording van de idee van de adequatie, uit de 'Voorrede tot de Rechtsfilosofie' : "Wat redelijk is, dat is werkelijk; en wat werkelijk is, dat is redelijk"¹.

De adequatie is datgene waarrond alles draait bij Hegel. Zijn gehele oeuvre is de fantastische reddingspoging van dit door de traditie overgeleverde waarheidsbegrip. Getuige een passage waar hij betrekking neemt op Kant in dit verband : "Kant, wanneer hij (in de)² Kritik der reinen Vernunft p 82 met betrekking tot de logica over de oude en beroemde vraag, wat de waarheid is, spreekt, geeft als iets triviaals de woordverklaring, dat zij de overeenstemming van de kennis met haar object is,- een definitie, die van groot, ja van de hoogste waarde is"³. Het is precies op grond van dit begrip van waarheid dat hij kritiek uitoefent op Kant. Kant stelt immers precies dat de rede de dingen op zich niet kan kennen, met andere woorden zegt Hegel, "dat de kennis van de rede de dingen op zich niet kan begrijpen"⁴, "dat de realiteit gewoonweg buiten de begrippen ligt"⁵ en dat deze rede zich niet met haar object, de dingen op zich in overeenstemming kan brengen en dat zij bijgevolg niets dan "onware voorstellingen"⁶ oplevert. En verder : "Wanneer Kant de idee van een aanschouwend verstand aan deze definitie van de waarheid zou gehouden hebben, dan

1- G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, p 24 (Suhrkamp Band 7).

2- toevoeging van de uitgever.

3- G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, p 265-266 (Suhrkamp Band 6).

4- ibid.

5- ibid.

6- ibid.

zou hij deze idee, die de vereiste overeenstemming uitdrukt, niet als een gedachteding, maar veelmeer als de waarheid behandeld hebben"¹.

Maar Kant argumenteert verder tegen de verdedigers van de waarheid als adequatio, met het volgende : wat men daarbij echter verlangt, zegt hij, is een algemeen criterium voor waarheid - een criterium dat voor alle kennis zou gelden zonder onderscheid met betrekking tot de verschillen tussen de objecten van die kennis². Dit is echter onmogelijk omdat de adequatie steeds particulier is. Er kan bijgevolg geen algemeen criterium gevonden worden. Men heeft dit wel altijd gemeend en bij uitstek in de logica. Maar de criteria van de logica betreffen enkel de vorm van de waarheid, d.i. de vorm van het denken. Ze zijn wel juist maar niet voldoende, ze zijn enkel noodzakelijke voorwaarden, negatieve voorwaarden voor de waarheid. Wanneer men nu deze formele logica als organon gaat gebruiken in plaats van als canon, dan komt men in een logica van de schijn terecht, in de dialectiek, aldus Kant.

Tegenover dit begrip van de waarheid als adequatie stelt Kant de prioriteit van de vraag naar de vraag, waarmee hij de weg inslaat naar een thematisch waarheidsbegrip. Hiermee toont Kant aan dat hij buiten de traditie van de theoria staat.

Jena (1797-1801).

Wat gebeurt er in Jena omstreeks die tijd ? Fichte geeft er les en publiceert in 1797 zijn 'Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre'. In 1798 komt Schelling ook naar Jena en staat er op

1- ibid.

2- voor deze alinea cf. I. Kant, KdrV, B 82-87.

goede voet met Fichte. Ze geven samen een tijdschrift uit, het 'Philosophisches Journal'. Hij blijft in Jena tot 1803. In 1799 neemt Fichte ontslag, men beschuldigde hem van atheïsme (eigenlijk werd hij aan de deur gezet). Hij gaat naar Berlijn en schrijft 'Die Bestimmung des Menschen'. In 1801 komt Hegel naar Jena. Hij publiceert zijn eerste boek : 'Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie'.

De komst van Hegel betekent eigenlijk de breuk tussen Schelling en Fichte. Het was tevens een steek in de rug van Fichte, ten eerste door achter de rug van Fichte een nieuw tijdschrift te beginnen met Schelling, het 'Kritisches Journal der Philosophie', en ten tweede, door in het 'Differenzschrift' Fichte te duiden als Jacobijn, wat in feite de zaak was waarvoor hij aan de deur was gezet.

Die Bestimmung des Menschen.

'Die Bestimmung des Menschen' is opgebouwd in analogie met de 'Neue Darstellung'. Het bestaat uit drie delen : twijfel, weten en geloof. In het eerste deel stelt hij dogmatisme en idealisme tegenover elkaar als wederzijds onweerlegbare systemen. In het tweede deel stelt hij voor het eerst expliciet, dat het weten (van de theoretische kennis) geen toegang heeft tot de realiteit en dat het eigenlijk nooit buiten zichzelf komt. Dit wordt hier uitdrukkelijk negatief ervaren, namelijk als de verdwijning van de realiteit. Dit in tegenstelling tot Hegel die dit weten om te weten - formule die hij van Fichte overneemt - zal gaan verheerlijken. Het derde deel is de oplossing van het probleem in het geloof. Dit is geen religieus geloven. Deze naam dekt hier eigenlijk het standpunt van de voorwetenschappelijke wereldopvatting, de

doxa (in tegenstelling tot de epistēmē). Het is het geloof dat de mens eigenlijk voorbestemd is tot handelen. De gevolgtrekking die we in de 'Neue Darstellung' slechts konden raden, is hier dus uitgesproken.

Fichte stelt in 'Die Bestimmung des Menschen' het dogmatisme voor als verklaring van de wereld door deductie uit het ding op zich (1° boek : twijfel). Hij moet enkel aantonen dat dit ding op zich zelf een uitvloeisel is van het nastreven van een weten om te weten (2° boek : weten). Het dogmatisme komt hier naar voor als een hyperintellectualisme. Fichte verzet zich hiertegen, hij stelt hiertegenover de waarde van de praktijk. Deze praktijk is voor hem in overeenstemming met de traditie, het geloof (3° boek) of de doxa.

Fragmenten.

Ter verduidelijking van wat hij bedoelt met geloof enkele fragmenten. Weten kan geen doel op zich zijn : "Niet enkel weten, maar handelen in overeenstemming met je weten is je bestemming"¹. Het weten om te weten geeft slechts nabeelden, het weten van de praktijk heeft echter voorbeelden nodig : "Die begrippen, doelbegrippen genoemd, kunnen geen nabeelden van een gegeven zijn, zoals de begrippen van de kennis, maar moeten veeleer voorbeelden zijn van iets dat moet voortgebracht worden"². Het weten kan enkel middel zijn wil het niet ontaarden : "Op mijn handelen moet gans mijn denken zich betrekken ((...)) daarbuiten is het een ledig doelloos spel, is het kracht- en tijverspilling en misvorming van een edel vermogen, dat mij met een geheel andere bedoeling is gegeven"³.

1- J.G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, p 249 (Fichtes Werke Band II, hrsg. v. I.H. Fichte, W. De Gruyter, Berlin) de paginering van deze uitgave is in de Medicus-uitgave aangeduid tussen vierkante haakjes.

2- op. cit., p 250.

3- op. cit., p 257-258.

"Enkel en alleen reeds bij de beschouwing van de wereld zoals hij is ((...)) uit zich in mijn binnenste de wens, het verlangen, - neen, niet enkel verlangen, - de absolute eis van een betere wereld. ((...)) Het weerklinkt onweerstaanbaar in mijn binnenste: zo kan het onmogelijk moeten blijven; het moet, o het moet allemaal anders en beter worden."¹ Zoals men ziet gaat het hier helemaal niet om een geloof aan een Jenseits, aan een wereld na de dood, maar om een noodzaak en de mogelijkheid van een betere wereld in plaats van deze wereld die we kennen.

Hegels reactie: Glauben und Wissen.

Hegel neemt de formule van het alleen zichzelf wetend weten van Fichte over, maar niet zonder kritiek. Voor hem is deze formule van Fichte hol. "Het onmiddellijke produkt van dit formele idealisme ((...)) geeft zich aldus in de volgende vorm: een rijk van eenheidsloze empirie en zuiver toevallige menigvuldigheid staat tegenover een ledig denken."²

Hegels schranderheid mist echter haar doel, immers het was precies Fichte's bedoeling de absolute scheiding tussen weten en realiteit aan te tonen als kritiek op dit weten: "Wat door het weten en uit het weten ontstaat is enkel een weten. Al het weten echter is enkel afbeelding en er wordt in haar steeds iets geëist dat met het beeld overeenstemt. Deze eis kan door geen weten bevredigd worden: een systeem van weten is noodzakelijk een systeem van enkel beelden zonder realiteit, betekenis en doel."³

Met andere woorden Hegel herhaalt slechts Fichte's stelling, en denkt

1. op cit., p.265; zie verder ook p. 266-267 alsook p. 269-270 en 273 (waar men een anticipatie op Marx ivm de revolutie van de onderdrukten, en waarschijnlijk één van de eerste ontwerpen aanbrengt van de idee van een sociaaldemocratie).

2. G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen, p. 405 (Werke Band 2 Suhrkamp).

3. J.G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, p. 246 (Fichtes Werke Band II).

haar daarmee te weerleggen. Als hij stelt dat dit weten slechts relatief is, leeg, enz... dan doet hij niets anders dan Fichte's woorden herhalen. Maar door hem te herhalen is hij nog niet weerlegt. Hegel doet echter niets meer, hij geeft geen argumenten, hij schudt enkel het hoofd, herhaalt wat Fichte zelf zegt, en dankt hem daarmee weerlegd te hebben.

Dat Fichte zich verzet tegen het dogmatisme is voor Hegel ronduit verwaandheid. "Deze monsterachtige hoogmoed, deze waanzin ((...)) ((van het)) ik, zich voor de gedachte te ontzetten, ze te verafschuwen, weemoedig erover te worden, dat het één is met het universum, dat de eeuwige natuur in hem handelt."¹ Het geeft bovendien blijk, aldus Hegel, van een zeer gemene opvatting over de natuur en haar wetten.

Dit betekent echter dat datgene wat voor Fichte onmogelijk zo kan en mag blijven (van natuurrampen tot verkeerde instellingen), door Hegel wordt gezien als de verwerkelijking van het absolute.

Het valt op dat Hegel hier eigenlijk geen enkel argument tegen Fichte kan opwerpen (hier is nog geen dialectiek). Hij doet in dit boek eigenlijk niets anders dan steeds herhalen dat de identiteit van materie en geest niet mogelijk is als men met Fichte denkt, waarbij hij steeds veronderstelt dat deze noodzakelijk is (... dat kan God niet gewild hebben, de eenheid moet gerealiseerd zijn).

Aan de hand van de dialectica zal hij dan trachten Fichte te weerleggen. Hij zal namelijk trachten aan te tonen dat het weten om te weten geen reductionisme is, niet de gehele realiteit doet verdwijnen, maar dat dit "verdwijnen" van de realiteit precies deze realiteit bewaard.

1. G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen, p. 418 (Werke Band 2 Suhrkamp); cf. ook Phänomenologie des Geistes, Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels.

Hegels grondstelling over de filosofische kritiek.

"De kritiek, in welk deel van kunst of wetenschap ze ook wordt uitgeoefent, vereist een maatstaf die van de beoordeler even onafhankelijk is als van het beoordeelde, en die niet ontleend wordt aan de eenvoudige verschijning noch aan de bijzonderheid van het subject, maar aan het eeuwige en onveranderbare oerbeeld van de zaak zelf."¹

Deze bepaling houdt de vernietiging in van elke kritiek, immers men moet oordelen vanuit "het eeuwige en onveranderbare oerbeeld van de zaak zelf." Maar van waar haal je dit? Zo'n mening levert enkel kritiek op basis van vooronderstelde positieve normen. Dit maakt elke wezenlijke kritiek onmogelijk.

Deze opvatting over kritiek is belangrijk om twee redenen, omdat ze aktueel is, én omdat ze een waarborg biedt om Descartes' godsbewijs te aanvaarden (m.a.w. omdat ze de traditie waarborgt).

Een interessante implicatie van deze opvatting over kritiek is Hegels stelling over kunstkritiek. "Zoals de idee van de schone kunst niet eerst door de kunstkritiek voortgebracht of uitgevonden wordt, maar gewoonweg vooropgesteld wordt."² Dit betekent niets minder dan dat de kunstkritiek volgens Hegel totaal onproductief is. Daarna wordt dit toegepast op de filosofie, "evenzo is in de filosofische kritiek de idee van de filosofie zelf voorwaarde en vooropstelling, zonder dewelke deze in alle eeuwigheid enkel subjectiviteiten tegen subjectiviteiten, nooit echter het absolute tegen het voorwaardelijke kan stellen."³

Dit is precies het dogmatisme waartegen Fichte zich keert. Het veronderstelt een scholastische idee van de filosofie, namelijk als een discipline van eeuwige vragen die door de geschiedenis heen verschillende antwoorden krijgen.⁴

1. G.W.F. Hegel, Ueber das Wesen der philosophischen Kritik...; p.171 (Werke Band II Suhrkamp).

2. ibid.

3. ibid.

4. cf. Kuhn die zich ook tegen deze visie verzet.

De dialektiek.

Wat kan en wat kan er niet tegen de dialektiek geobjecteerd worden? De dialektiek is bij Hegel in essentie een beschouwingwijze. Met andere woorden ze wordt nooit **bewezen** en valt ook niet te bewijzen of te weerleggen. Ze is een mogelijke beschouwingwijze. Het gaat er bijgevolg niet om de mogelijkheid ervan te betwisten. Hegel toont enkel aan ("bewijst") dat zonder dialektiek, de absolute aanspraken van een absoluut theoretisch weten niet kunnen gehandhaafd worden.

De dialektiek is georiënteerd door de veronderstelling dat de noodzakelijke voorwaarde van een zaak ook haar voldoende grond is.¹ Bij een zaak telt alleen dat wat zich uit haar noodzakelijke voorwaarde(n) laat afleiden, wat er zich niet uit laat afleiden is nietig, namelijk geen object van kennis maar enkel van menen, geloof, ... Voor Hegel is dit geen reductionisme in tegenstelling tot Fichte.

Eén vooropstelling moet gemaakt worden bij deze kritiek op de dialektiek, namelijk de vooropstelling dat er een verschil is tussen een noodzakelijke voorwaarde en een voldoende grond van iets.² Men kan echter de noodzaak van dit onderscheid inzien op basis van elementaire voorbeelden: als ijzer een noodzakelijke voorwaarde is voor een ijzeren tafel, dan betekent dit nog niet dat dit er de voldoende grond van is; als genen een noodzakelijke voorwaarde zijn voor de mens, dan betekent dit nog niet dat men met de genen van een mens een mens heeft. Men kan er niet van uitgaan dat er geen verschil is tussen beide. Men moet er minstens van uitgaan dat er een dilemma³ is, namelijk dat men

-
- 1- Men moet ervoor opletten deze begrippen - noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond - niet te ontificeren; ze kunnen steeds maar gezegd worden met betrekking tot iets anders, op zich hebben ze geen bestaan, het zijn geen dingen, het zijn begrippen van relaties of verhoudingen tussen dingen.
 - 2- enkel dit onderscheid, nog niet de ambivalentie van de grondverhoudingen.
 - 3- hier als vorm uit de logica, niet zozeer in de 'common sense- betekenis', deze laatste is enger.

op het eerste gezicht kan denken dat er een verschil is tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond. Indien iemand dit verschil niet maakt (zoals Hegel), dan ligt de bewijslast bij hem.

Dit verschil loochenen op het eerste gezicht is niet ernstig, men kan het echter wel loochenen op een andere manier. Men kan beweren dat het geheel van alle noodzakelijke voorwaarden van een zaak, de voldoende grond van die zaak moet zijn (dit duikt hier en daar op in de geschiedenis van de filosofie, het eerst en tevens het duidelijkst, bij Leibniz). Dit heeft iets zeer plausibels. Als je met alle noodzakelijke voorwaarden van een zaak nog niet de voldoende grond hebt dan dringt zich de idee op dat er enkel nog een noodzakelijke voorwaarde ontbreekt, vermits de veronderstelling is dat de voldoende grond de verzameling van de noodzakelijke voorwaarden is. In logische termen: als de zaak er is, dan is de verzameling er. Het lijkt er op dat de laatste noodzakelijke voorwaarde die je nodig hebt de zaak zelf is, namelijk de verzameling of het verzameld-zijn zelf¹. Dit is echter een circulaire redenering. Ze stelt eigenlijk: indien de zaak er is, is ze er. De zaak is hier dan een causa sui. Dit is geen uitzonderlijke maar in tegendeel een zeer traditionele argumentatie. Ze maakt gebruik van het ontologische argument, vooral bekend in verband met het godsbewijs, waar men beroep doet op het begrip van God (het volmaakte wezen) om het bestaan ervan te bewijzen. En Hegel, in tegenstelling tot Kant, verdedigt inderdaad dit godsbewijs.

1- Men komt tot deze circulaire beschouwing omdat men precies dogmatisch redeneert, namelijk deterministisch, in termen van wetmatige objecten (objecten die uitsluitend bestaan door hun noodzakelijke voorwaarden).

Die Phänomenologie des Geistes¹

Het onderwerp van de 'fenomenologie van de geest' is het verschijnen-de weten. Dit vangt aan bij het onmiddellijke. Het onmiddellijke is de concrete inhoud van de zintuiglijke zekerheid.

In dit onmiddellijke dat het wezen van deze zekerheid uitmaakt vinden we steeds één hoofdverschil, nl. een 'dit' als ik, en een 'dit' als zaak, beide aangeduid als 'dit'. Hierbij is voor de zintuiglijke zekerheid het object onmiddellijk, het ik daarentegen bemiddeld.² "Er is in haar ((de zintuiglijke zekerheid)) één ding als het eenvoudige onmiddellijk zijnde of als het wezen gesteld ((gesetzt)), het object; het andere echter als het onwezenlijke en bemiddelde, dat daarin niet op zich maar door een ander is, ik, een weten, dat het object enkel daardoor weet, omdat het is, en dat ((het weten)) kan zijn of ook niet zijn".³ Hegel zal trachten aan te tonen dat dit wel zo is, maar dat het anderzijds ook niet zo is. Dit gebeurt in de antithese : "Het object, dat het wezenlijke moest zijn, is nu het onwezenlijke van de zintuiglijke zekerheid ((...))

1- De 'Phänomenologie des Geistes' begint met de zintuiglijke zekerheid - "Die Sinnliche Gewissheit; oder das Diese und das Meynen." Deze ondertitel levert een moeilijkheid bij het vertalen. Met "das Diese" is bedoeld "het dit" of "het deze"; "das Meynen" kan men vertalen met "het menen" als men er rekening mee houdt dat in de vertaling eigenlijk één betekenis verloren gaat, namelijk "das Meynen" in de betekenis van "het mijne". "Das Meynen" heeft hier eigenlijk drie betekenissen - enerzijds herinnert het aan de doxa die tegengesteld wordt aan de epistēmē, anderzijds heeft het de betekenis van menen in de zin van bedoelen, en tenslotte heeft het de betekenis van het mijne.

2- een toelichting bij de terminologie die Hegel gebruikt :
iets is 'bemiddeld' indien het er is door iets anders;
iets is 'onmiddellijk' indien het er niet is door iets anders;
het 'wezen' is steeds onmiddellijk bij Hegel, het 'op zich' ook;
een 'voorbeeld' daarentegen is steeds bemiddeld, het is door een ander.

3- G.W.F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes, p 64 regels 15-19 (Gesammelte Werke hrsg. v. W. Bonsiepen / R. Heede, Band 9, Felix Meiner Verlag Hamburg).

((het wezenlijke ervan)) is nu in het tegengestelde, namelijk in het weten, dat eerst het onwezenlijke was ((...)). Haar waarheid ((van de zintuiglijke zekerheid)) is het object als mijn object, of in het mijne¹; het is omdat ik ervan weet."² Dit betekent echter niet dat het weten totaal onmiddellijk is. "Reflekteren we over dit onderscheid dan blijkt dat noch het één noch het ander enkel onmiddellijk is in de zintuiglijke zekerheid, maar ((dat ze)) tegelijk bemiddeld zijn"³. Eigenlijk blijft er tenslotte enkel het "geheel" van de zintuiglijke zekerheid als onmiddellijkheid over. "De zintuiglijke zekerheid ondervindt dus dat haar wezen noch in het object noch in het ik ((is)), en de onmiddellijkheid noch een onmiddellijkheid van het ene noch van het andere is, want wat ik meen is aan beiden veeleer onwezenlijk, het object en het ik zijn algemene ((wezenheden)) waarin dat nu en hier en ik dat ik bedoel niet blijft bestaan of is. Hierdoor komen we ertoe het geheel van de zintuiglijke zekerheid zelf als haar wezen te stellen, niet meer enkel een moment ervan zoals in de beide gevallen gebeurd is ((...)). Het is dus enkel ((!)) de gehele zintuiglijke zekerheid zelf die aan hen als onmiddellijkheid vasthoudt en hierdoor alle tegenstelling die in het vorige plaats vond uit zich uitsluit"⁴. De zintuiglijke zekerheid is dus

1- in het Duits "Meynen" cf. p 46 noot 1.

2- op. cit., p 66, r 3-8; Het argument aan de hand waarvan hij deze evolutie aantoonde is hierboven achterwege gelaten (het gaat er hierboven in de eerste plaats om te zien hoe Hegel het zintuiglijke ding doet ondergaan in een systeem van interactie tussen subject en object, waarbij dit zintuiglijke ding zijn 'op zich'-zijn verliest). - De argumentatie gebeurt aan de hand van een analyse van het object van de zintuiglijke zekerheid. Dit object is volgens hem het algemene, het zuivere zijn (op. cit., p 65, r 5-14 en 31-33) - wat een reductie is van wat het zintuiglijke object eigenlijk is. Een reductie die hij uitvoert op basis van de eis dat het zijn van de zintuiglijke zekerheid een blijvend karakter moet hebben (op. cit., p 65, r 1-3). + Eigenlijk is dit de belangrijkste gedachtegang voor Hegel. Het is echter een dubbelzinnige gedachtegang die het zijn van de zintuiglijke zekerheid wil identificeren met een altijd blijvend zijnde (Platonisch) wat helemaal niet eigen is aan de zintuiglijke zekerheid. - In de overgang van de antithese naar de synthese grijpt dan een gelijkaardige reductie van het ik plaats. Het particuliere ik wordt gereduceerd tot het ik als algemeen begrip (op. cit., p 66, r 17-31).

3- op. cit., p 64, r 8-10.

4- op. cit., p 66, r 37-39.
p 67, r 1-8.

déze onmiddellijkheid die in al deze gevallen steeds aanwezig is. Bedoeld is steeds eenzelfde onmiddellijkheid, m.a.w. met abstractie van al wat particulier is aan de respectievelijke onmiddellijke realiteiten.

Dit betekent in essentie dat het zintuiglijke ding, de onmiddellijke realiteit, is ondergegaan in het weten. Het heeft zijn 'op zich'-zijn verloren. Het resultaat van gans deze dialektiek is dat de waarheid van de zintuiglijke dingen nietig en onbestaande wordt verklaard,¹ en dat diegenen die vasthouden aan de waarheid en de zekerheid van het zintuiglijke object voor dom worden versleten.²

Hegels beschouwing berust op het niet onderscheiden van datgene waardoor iets is, en datgene waarzonder iets niet kan zijn. Als je deze onderscheiding doorvoert dan stort de hele constructie reeds na de eerste stap in elkaar. Immers in de these (de eerste stap) is de verhouding tot het object (de werkelijkheid) in termen van dit onderscheid beschreven,³ maar in de antithese wordt deze verhouding en dus dit onderscheid, genegeerd.⁴

We kunnen dit ook aantonen aan de hand van een tegenproef. Stel dat de funderingsverhoudingen tussen het weten en het object wederkerig zijn, en stel dat dit zo kan geïnterpreteerd worden dat het weten er niet kan zijn zonder het object, maar dat dit niet uitsluit dat omgekeerd het object er is door het weten ervan (het moet er niet zijn, maar in het geval van de zintuiglijke kennis is het er bijvoorbeeld omdat men het tegemoet treedt). Dan kan je zeggen dat het object er is door

1- op. cit., p 70, r 13-14.

2- op. cit., p 69, r 17-31.

3- "Er is in haar ((de zintuiglijke zekerheid)) één ding als het eenvoudige onmiddellijk zijnde of als het wezen gesteld ((gesetzt)), het object; het andere echter als het onwezenlijke en bemiddelde, dat daarin niet op zich maar door een ander is, ik, een weten, dat het object enkel maar daardoor weet, omdat het is, en dat ((het weten)) kan zijn of ook niet zijn. Het object echter is het ware en het wezen; het is onverschillig ervoor of het gekend wordt of niet; het blijft ook wanneer het niet gekend wordt; het weten echter is niet, indien het object niet is" (op. cit., p 64, r 15-22).

4- "het ((object)) is omdat ik ervan weet" (op. cit., p 66, r 8).

mij, terwijl het weten ervan niet kan zijn zonder het object. Dit is Hegels antithese maar dan asymmetrisch, d.w.z. met inachtneming van het verschil tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond.

Wanneer men nu het besluit zou nemen noodzakelijke voorwaarde gelijk te stellen aan voldoende grond, dan kan men met Hegel zeggen niets onmiddellijk, maar integendeel alles bemiddeling is. - Dat is het eigenlijke idealisme van de dialectica.

Hegel stelt echter niet zo expliciet en algemeen dat deze verhouding symmetrisch is. Hij tracht dit van geval tot geval na te gaan. Hij beperkt er zich toe te stellen (in de antithese) dat het object is door mijn weten en stelt niet dat het object het weten nodig heeft om te bestaan. Hij zou dit misschien wel willen beweren, maar hij doet het niet. "Haar waarheid ((van de zintuiglijke zekerheid)) is in het object als mijn object, of in het mijne, het is omdat ik ervan weet"¹. "De kracht van haar waarheid ((van de zintuiglijke zekerheid)) ligt dus nu in het ik, in de onmiddellijkheid van mijn zien, horen, enz.; het verdwijnen van het afzonderlijke nu en hier dat we bedoelen, wordt belet doordat ik het vasthoudt. Het nu is dag, omdat ik hem zie; het hier een boom, precies daarom"².

1- op. cit., p 66, r 7-8.

2- op. cit., p 66, r 12-15.

K. MARX (1818 - 1883).

Zur Kritik der politischen Oekonomie - Einleitung :
Produktion und Konsumtion (1857).

Voorafgaandelijke opmerkingen :

- 1- We benaderen Marx hier zijdelings - metafilosofisch.
- 2- Dit is de enige echt dialektische tekst in Marx' oeuvre. Het is niet duidelijk of Marx achter deze tekst staat of niet. Enerzijds staat in het 'Vorwort' niets over de 'Inleiding'. Anderzijds heeft deze tekst een ironische conclusie.¹ Tenslotte hebben Marx en Engels in 'De Duitse Ideologie'² wel gedeeltelijk kritiek uitgesproken op bepaalde hier naar voor gebrachte stukken, maar duidelijk wordt het uiteindelijk niet.
- 3- In feite doet het er niet toe of Marx deze tekst serieus heeft bedoeld of niet. De vraag waar het om gaat is, of hetgeen hij zegt juist is, en wat dat voor ons kan betekenen.

De tekst :

De tekst besluit met een ironisering : "Hierna ware voor een hegeliaan niets eenvoudiger, dan productie en consumptie te identificeren"³. Dit gaat niet helemaal op. De identificatie die hij in de schoenen van de hegelianen schuift, maakt hijzelf ook in de bladzijden die vooraf gaan.

1. De onmiddellijke identiteit. Deze wordt 'bewezen' op p. 622 (bijlage p.1). In zekere zin is elke consumptie productie, en elke productie consumptie. Deze onmiddellijke identiteit hangt ervan af of men de begrippen

1- MEW 13, Zur Kritik der politischen Oekonomie - Einleitung, p.625; of bijlage p. 4.

2- MEW 3, Die Deutsche Ideologie, IV. Karl Grün.

3- ibid.

ruim of precies hanteert. Dit is een nuttigheidsvraag.

2. Da bemiddelde identiteit (het ene niet zonder het andere). Bemiddeling¹ is bij Marx in tegenstelling tot Hegel, een relatie die een noodzakelijke voorwaarde voorstelt. Bij Hegel daarentegen stelt dit een voldoende grond voor. Voor Marx is dit de derde identiteit.

De bemiddelde identiteit bestaat uit twee relaties.

Ten eerste, zonder productie geen consumptie. - De productie is noodzakelijke voorwaarde van de consumptie. Dit is juist. Vandaag kunnen we misschien niets meer consumeren zonder te produceren, maar dit hoeft echter niet steeds het geval te zijn.

Ten tweede, zonder consumptie geen productie. De consumptie is de noodzakelijke voorwaarde van de productie. Dit is fout. Men kan bezwaren aangeven bij elk van de drie argumenten die Marx aanbrengt.

Eerste argument : "de consumptie bemiddelt ((...)) de productie, doordat zij voor de producten het subject schept, waarvoor zij producten zijn". Wat betekent dit ? Dat er geen producten zijn zonder gebruiker ? Dit zou echter betekenen dat er geen overproductie kan zijn ?...

Tweede argument : "Het product krijgt pas zijn voltooiing in de consumptie". Ook dit gaat niet op. Dit zou betekenen dat niet gebruikte producten geen producten waren. Nochtans kennen we toch genoeg zulke dingen. Nemen we bijvoorbeeld de atoomraketten. Zijn dit geen producten ? Is het omdat ze niet gebruikt worden dat ze geen producten zijn van menselijke arbeid ?

Tenslotte het derde argument : "zonder consumptie geen productie, omdat de productie anders zinloos ware". Dit is flagrant in tegenspraak met de feitelijkheid van het kapitalisme, dat precies bestaat in de zinloze productie omwille van de productie.

1- Het gebruik van het begrip 'scheppen' is verwarrend vermits de bedoelde verbanden eigenlijk noodzakelijke voorwaarden zijn. Als Marx hier 'schaffen' gebruikt, dan is dit in de betekenis van 'de mogelijkheid scheppen'.

3. De derde identiteit (het ene door het andere).

Ten eerste, de konsumptie produceert de productie. De konsumptie is voldoende grond van de productie. - Hier gebruikt Marx eigenaardigerwijze als eerste argument een argument dat hij reeds gebruikte voor de tweede identiteit, hier echter m.b.t. een houdbare stelling. "Pas de konsumptie geeft ((...)) het product de laatste foets". Het argument is echter niet erg toepasselijk. Het tweede argument daarentegen is overtuigend: "de konsumptie ((schept)) de behoefte aan nieuwe productie", want er zijn behoeften die steeds opnieuw moeten worden bevredigd.

Dit is de ware verhouding: de behoeften voldoende grond van de productie. Er bestaan echter ook andere redenen tot produceren, bv. kapitalistische. Met andere woorden, er bestaan ook andere vormen van productie (en in overeenstemming hiërme, andere vormen van konsumptie, bv. op basis van kunstmatige of valse behoeften). De konsumptie (op basis van ware behoeften) kan voldoende grond zijn van de productie, maar dit is niet altijd het geval.

Ten tweede, de productie produceert de konsumptie. De productie voldoende grond van de konsumptie. Dit is fout. - Marx gebruikt drie argumenten.

1° De productie levert "de konsumptie het materiaal, het object. Een konsumptie zonder object is geen konsumptie; dus schept ((of)) produceert in dit opzicht, de productie de konsumptie". - Het is de herhaling van het argument (van de eerste relatie) van de bemiddelde identiteit, dat als noodzakelijke voorwaarde juist was, maar dat hier zonder meer omgeïnterpreteerd wordt in een voldoende grond. Als voldoende grond is dit argument echter niet houdbaar.

2° De productie "geeft de konsumptie ook haar bepaaldheid, haar karakter, haar finish". - Dit is misschien wel de feitelijke situatie, maar dit is niet noodzakelijk zo. Marx is van dit argument echter nooit afgestapt.

3° "Wanneer de konsumptie uit haar aanvankelijke natuurlijke ruwheid en onmiddellijkheid uittreedt ((...)) dan is zij zelf als neiging, bemiddeld door het object. De behoefte die ze ernaar voelt, is door de waarneming ervan voortgebracht". Hiermee beweert Marx dat de behoeften geschapen worden door de productie van de objecten voor mogelijke konsumptie. Voor zover dit het geval is, hebben we **echter** niet te doen met een ware behoefte (een aangevoelde afhankelijkheid) maar met een res-sentiment (men wil het, omdat het er is). Zelfs voor het voorbeeld dat

Marx zelf heeft uitgekozen gaat dit niet op. Het kunstobject scheidt nog geen kunstzinnig publiek.

Marx veralgemeent juist een toestand die kenmerkend is voor het kapitalisme. Een echt autonoom behoefte-begrip heeft Marx niet.

In 't algemeen moeten we zeggen dat Marx in deze tekst de symmetrisering doorvoert die **typisch** is voor het dialektische denken. Niet dat Marx de nodige onderscheidingen niet maakt. Deze maakt hij wel degelijk. Hij maakt een onderscheid tussen noodz. voorwaarde (2° ident) en vold. grond (3° ident.). Maar hij formaliseert de verhoudingen. Hij tracht de verhoudingen symmetrisch te maken.¹ Wanneer bijvoorbeeld de productie noodz. voorwaarde is van de consumptie, dan tracht hij ook te bewijzen dat de consumptie noodz. voorwaarde is van de productie. Dit gaat echter niet op, zoals we hierboven hebben aangetoond. - Hetzelfde geldt voor de derde identiteit waar hij de juiste verhouding 'de consumptie produceert de productie' tracht aan te vullen door 'de productie produceert de consumptie', wat fout is. Waarbij Marx bovendien voor wat betreft de eerste verhouding ('de consumptie produceert de productie') terugvalt in het valse argument van de tweede identiteit (nl. 'geen productie zonder consumptie') : ten eerste, wanneer hij zegt "De consumptie produceert de productie ((...)) doordat het product pas in de consumptie werkelijk product wordt",² en ten tweede (in zijn tweede argument) wanneer hij zegt "Zonder behoefte geen productie". Hiermee reduceert Marx deze juiste verhouding tot een valse verhouding. Deze reductie tot een voldoende grond die tegelijk een noodz. voorwaarde is, is, zoals we gezien hebben, **typisch** voor het dogmatische of dialektische denken.

Maar in het algemeen kan men stellen dat een symmetrisch wederkerige grondverhouding³ steeds dialektisch is. Op basis van de stelling van de ambivalentie van de grondverhoudingen, kan men zeggen : als A vold. grond is van B, dan is B noodz. voorwaarde van A, en omgekeerd, wanneer B noodz. voorwaarde is van A, dan is A vold. grond van B (cf. ook p. 34-35 van de cursus). Of kort : de oorzaken veroorzaken hun condities, en de condities conditioneren hun oorzaken. - In deze zin is deze tekst dialektisch. Het blijft echter de enige echt dialektische tekst in Marx' oeuvre.

1- Maar waar de symmetrisering hier bij Marx, in de analyse van de fenomenen gebeurt, is deze bij Hegel conceptueel bepaald.

2- onze onderstreping.

3- A noodz. voorwaarde van B en B noodz. voorwaarde van A ; of, A vold. grond van B en B vold. grond van A.

Stellingen.

1. Dezelfde dialektische formalisatie die we bij Marx hebben gevonden, geldt ook voor Engels. We kunnen dit aantonen aan de hand van de manier waarop de dialektiek bij hem van de grond komt.

1.a. "Vóór mijnheer Dühring spraken de materialisten van materie en beweging. Hij reduceert de beweging tot de mechanische kracht als haar zogenaamde grondvorm en maakt het voor zich zelf daarmee onmogelijk om de werkelijke samenhang tussen materie en beweging te begrijpen, wat overigens ook voor alle vroegere materialisten onduidelijk was. En toch is de zaak eenvoudig genoeg. De beweging is de bestaanswijze van de materie. Nooit of nergens is er materie zonder beweging geweest, of kan er materie zonder beweging zijn."¹ De beweging is hier de bestaanswijze van de materie. Geen materie zonder beweging, en geen beweging zonder materie. Dus terug het bekende dialektische schema: A niet zonder B, en B niet zonder A.

"Materie zonder beweging is even ondenkbaar als beweging zonder materie. De beweging is bijgevolg evenmin te scheppen als te verstoren ((unerschaffbar und unzerstörbar)) zoals de materie zelf; hetgeen de oudere filosofie (Descartes) als volgt uitdrukt, dat de kwantiteit van de in de wereld voorhanden zijnde beweging steeds dezelfde is."²

1.b. Een tweede tekst aan de hand waarvan we dit kunnen aantonen is de tekst waarin hij kritiek geeft op Haeckel (en de materialisten van de 18^o eeuw) aan de hand van Hegel: "Waar het op aan komt is echter, dat het mechanicisme (ook het materialisme van de 18^o eeuw) niet uit de abstracte noodwendigheid en bijgevolg ook niet uit de toevalligheid geraakt. Dat de materie de denkende mensenhersenen uit zich ontwikkelt, is voor het mechanicisme een puur toeval, ofschoon het, waar het gebeurt, van stap tot stap bepaald is. In waarheid echter ligt het in de natuur van de materie, om tot de ontwikkeling van denkende wezens voort te schrij-

1- MEW 20, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, p. 55.

2- ibid.

den, en dit geschiedt bijgevolg ook noodzakelijk steeds d  ar waar de voorwaarden (niet noodzakelijk overal en altijd dezelfde) daartoe voorhanden zijn."¹ Dus ook hier hetzelfde schema - geen denken zonder materie, maar ook geen materie zonder ken. Bemiddeld door een ontwikkelings- of evolutieproces dat precies de schakel vormt die beide elementen verbindt.

2. Is het onder die omstandigheden nog mogelijk een onderscheid te maken tussen materialistische dialektiek en idealistische dialektiek ?

2.a. Nemen we bijvoorbeeld de eerste tekst van Engels die we hierboven geciteerd hebben (1.a.). Hoe moeten we Engels nu typeren aan de hand van deze tekst - als materialist of als mouvementist ? Dit is onbeslisbaar. Tenzij men stelt dat datgene waarover het hier gaat steeds   en en dezelfde zaak is, namelijk : bewegende materie.

Nemen we de tweede tekst, dan kunnen we hetzelfde constateren voor wat betreft de funderingsverhoudingen : alles is ontwikkelende of evoluerende materie, en de ontwikkelende materie is eigenlijk alles.

2.b. Men kan opwerpen dat het misschien van belang is, wat het eerste komt, de materie of de denkende mensenhersenen. - Hiertegenover staat dat wij Hegel dan misschien ook een materialist moeten noemen, aangezien zijn 'Logik' begint met het zijn. Verder ontkent Hegel zelf het belang van de volgorde in de dialektische wetenschap. De inleiding tot het 'Eerste boek' van de Logica onder de titel 'Waarmee moet men in de wetenschap beginnen ?' : "Men moet toegeven, dat het een wezenlijke beschouwing is - die verder zal blijken in de Logica zelf -, dat het vooruitgaan een achteruitgang in de grond is, tot het oorspronkelijke en ware, waarvan dat waarmee het begin werd gemaakt, afhangt en ((waardoor het)) inderdaad voortgebracht wordt. - Zo wordt het bewustzijn op zijn weg van de onmiddellijkheid

1- MEW 20, Dialektik der Natur, p 479.

waarmee het aanvangt, tot het absolute weten als zijn meest innerlijke waarheid teruggevoerd. Dit laatste, de grond, is dan ook datgene waaruit het eerste volgt, dat eerst als onmiddellijke optrad. ((...)) Het wezenlijke voor de wetenschap is niet zozeer dat het begin een zuiver onmiddellijke is, maar dat het geheel een kringloop in zichzelf is, waarin het eerste ook het laatste en het laatste ook het eerste wordt."¹ De vooruitgang is dus achteruitgang (in de grond van de grond), en het geheel of het wezenlijke is een kringloop. Hoe kan de materialist deze dialektiek 'op zijn poten' zetten? Dit is niet mogelijk vermits er geen onder en boven in te onderscheiden is. Het eerste is grond van het laatste, maar het laatste is ook grond van het eerste. Het is een cirkel, en een cirkel kan je niet 'op zijn poten' zetten; je kan er enkel elders op beginnen.

2.c. Desalniettemin kan men beweren dat de toon bij Hegel idealistisch is, en bij Engels materialistisch.

Dit is echter geen serieus argument, en bovendien gaat het zelfs niet op. Immers, ook bij Engels kunnen we ronduit idealistische passages vinden. "De maatschappelijk werkzame krachten werken volledig zoals natuurkrachten : blindelings, gewelddadig ((en)) verstorend, zolang wij ze niet herkennen en niet met hen rekenen. Hebben wij ze eenmaal herkend, hun werkzaamheid, hun richtingen, hun effecten herkennen, dan hangt het enkel van ons af, om ze meer en meer aan onze wil te onderwerpen en aan de hand van hen onze doelen te bereiken. En heel in het bijzonder geldt dit voor de huidige geweldige produktiekrachten."²

3. Hoe staat Marx tegenover de dialektiek? Er doet te veel mythe de ronde in dit verband, er wordt te veel verondersteld dat hij het met Engels eens was. Het zou wellicht juist zijn te stellen dat hij steeds sceptischer werd naarmate hij ouder werd. Zijn houding tegenover de dialektiek kunnen we trachten te be-

1- op. cit., p. 70.

2- MEW 19, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, p. 222-223 (onze onderstreeping).

palen aan de hand van een aantal getuigenissen :

- 3.a. In de 'Inleiding tot de kritiek van de politieke ekonomie' (1857) tracht hij de dialektiek te ridiculiseren : "Hierna ware voor een Hegeliaan niets eenvoudiger, dan productie en consumptie te identificeren."¹ Daartegenover staat dat hij in de bladzijden daarvoor precies zelf deze identificatie maakt (cf. p. 50 e.v.) Bovendien komen ook nog elders zulke identificaties bij hem voor.
- 3.b. In het antwoord op de brief van Engels (van 30 mei 1873), waarin deze zijn mening over het dialektische in de natuurwetenschappen uiteenzet, maakt Marx er zich met één zin van af. "Waarde Fred, zoëven je brief ontvangen die zeer opbouwend was. Ik wil echter geen oordeel wagen, alvorens ik tijd gehad heb over de zaak na te denken en tegelijkertijd de 'autoriteiten' te raadplegen."² Daarna rept hij er met geen woord meer over.
- 3.c. Verder het commentaar van Marx op Kaufmann's bespreking van de methode van 'Het Kapitaal'. "Terwijl de auteur dat wat hij mijn werkelijke methode noemt, op zulk een treffende, en voor zover mijn eigen toepassing in aanmerking komt, op zulk een welwillende wijze beschrijft, wat anders heeft hij beschreven dan de dialektische methode ?"³
Wanneer men kijkt wat deze beschrijving nu eigenlijk inhoudt, dan blijkt dit gewoon een beschrijving te zijn van een methode voor het verzamelen van feiten, maar geenzins van de dialektische methode.
- 3.d. Naar aanleiding van de vraag of Rusland eveneens de kapitalistische fase moet doormaken stelt Marx, dat zijn historische schets over de oorspronkelijke accumulatie niet tot een geschiedenisfilosofische theorie van de algemene ontwikkelingsgang van alle maatschappijen mag gemaakt worden. "Dat is mij tegelijk teveel eer en teveel schande aandoen."⁴ Met andere

1- MEW 13, Zur Kritik der politischen Oekonomie - Einleitung, p. 625.

2- MEW 33, Marx an Engels in London, p. 82.

3- MEW 23, Das Kapital - Erster Band, p. 27.

4- MEW 19, Brief an die Redaktion der "Otetschestwennyje Sapsiki", p. 111.

woorden Marx denkt niet de noodzakelijke en voldoende grond te hebben geleverd voor de kennis van de noodzakelijke ontwikkeling van alle maatschappijen.

3.e. Tenslotte kunnen we nog de zeer gematigde kwalificatie aanhalen die Marx gaf van het klassiek geworden werk van Engels 'Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft'. Dit werk dat tegenwoordig doorgaat als het hoofdwerk van het historische materialisme kwalificeert Marx hier als een boek dat enigzins een "inleiding tot het wetenschappelijk socialisme"¹ kan vormen.

4. Zelfs indien Marx sceptisch werd in zijn latere jaren, moet men zich niettegenstaande dat toch nog afvragen of zijn leer de dialektische fundering wel te buiten komt.

Marx' denken blijft tot op het einde vasthangen in de algemene ontwikkelingsvoorstelling, voor dewelke de wordingsgeschiedenis van natuur en maatschappij onderworpen is aan wetten. Een ontwikkelingsvoorstelling die ontologisch gegrond is op de natuurwetenschappelijke kennis. In deze, zeer ruime zin, ontsnapt Marx niet aan de dialektiek. Algemeen kan men trouwens zeggen dat men reeds dialektisch denkt wanneer men de geschiedenis ziet als een ontwikkeling.

Tot slot is de eigenlijke vraag over de dialektiek in Marx' denken :

Werkte het vasthouden van Marx aan het dialektisch denken uiteindelijk in zijn voordeel, of, werkte het in zijn nadeel ? Of anders gesteld : zijn niet juist de niet-dialektische delen de waardevolste elementen uit zijn oeuvre (bijvoorbeeld 'Het Kapitaal - deel I') ?

Uiteindelijk blijft het dialektische denken voornamelijk aanwezig in twee stellingen :

- 1°- de stelling dat de ideologische problemen onbelangrijk zijn omdat deze automatisch zullen verdwijnen wanneer de materialistische onderbouw voldoende tot ontwikkeling is gekomen; en,
- 2°- de stelling dat het kapitalisme een noodzakelijke voorwaarde is voor het socialisme, waarbij de overgang zonder ons toedoen zou plaatsvinden.

1- MEW 19, Vorbemerkung zur französischen Ausgabe (1880), p. 185.

L. Feuerbach (1804 - 1872).

Feuerbach heeft nog bij Hegel in Berlijn gestudeerd. Van 1828 tot 1832 was hij docent te Erlangen, maar moest opstappen omwille van een artikel over het onsterfelijkheidsprobleem. Verder heeft hij geen academische carrière gehad.

Zijn hoofdwerken zijn respectievelijk:

- 1841 Das Wesen des Christentums
- 1842 Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie
- 1843 Grundsätze der Philosophie der Zukunft
- 1846 Das Wesen der Religion

In de geschiedenis van de filosofie wordt hij over het algemeen stiefmoederlijk behandeld. Door de rechterzijde wordt hij helemaal niet behandeld, en door de linkerzijde wordt hij gereduceerd tot een voorspel van de Marxistische omwenteling. Gewoonlijk wordt hij bovendien getypeerd als een specialist in godsdienstfilosofische kwesties, waarbij men veronderstelt dat dit eigenlijk maar een zijbranche van de filosofie is. Een dergelijke opvatting zou voor Feuerbach fundamenteel verkeerd zijn. Hij stelt, precies dat de filosofie eigenlijk in wezen worstelt met een religieus probleem. - Volgens hem heeft de filosofie het monotheïsme mogelijk gemaakt, - in tegenstelling tot de gangbare mening die het omgekeerde stelt - en is het oudere polytheïsme rationeler dan het monotheïsme.

Algemeen kan men twee fasen onderscheiden. De eerste hiervan is vertegenwoordigd door 'Das Wesen des Christentums'. Hierin poogt hij aan te tonen dat het Christendom niets anders is dan een uitdrukking van een ideaal of een volmaaktheidsvoorstelling van de mens. Als men het probleem van de openbaring opzij stelt, dan moet men het Christendom als een antropologie opvatten. Hij onderschrijft dit mensbeeld, maar ziet één grote fout, namelijk: dat het Christendom het wezen van de

mens in een ander wezen plaatst, aan gene zijde van deze wereld (deze projectie is de eigenlijke aliënatie). Dit heeft hoofdzakelijk twee (nefaste) gevolgen: enerzijds geeft dit aanleiding tot de veronderstelling dat het ideaal reeds gerealiseerd is (in god), en anderzijds verwekt dit een zekere schrik ten opzichte van de idee dit ideaal zelf te willen realiseren.

Zijn standpunt is in 'Het wezen van het Christendom' op een eigenaardige manier tegelijk atheïstisch én christelijk. Omstreeks die tijd stelt hij ook dat men nog geen atheïst is, door het subject van de godsdienstige stellingen (god) te ontkennen, als men anderzijds aan de predicaten (het ideaal) ervan blijft vasthouden. 'Das Wesen der Religion' zal echter een omwenteling betekenen in zijn standpunt. Daar zal hij stellen dat het Christendom de uitdrukking is van een verkeerde volmaaktheidsvoorstelling van het menselijk bestaan (hier onderwerpt hij ook de predicaten aan kritiek).

Marx en Feuerbach.

Marx is sterk beïnvloed door Feuerbach, veel meer dan door Hegel. Dit kan men zien in de 'Kritiek van Hegels Rechtsfilosofie' tot en met de Parijse Manuscripten. De breuk vindt plaats in de 11 stellingen over Feuerbach (1845) en in de Deutsche Ideologie. Van 'Das Wesen der Religion' heeft Marx geen kennis meer genomen.

Feuerbach's stelling over de aliënatie neemt Marx duidelijk over tot en met de 11 stellingen over Feuerbach (die nochtans kritisch bedoeld zijn); tevens de gelijkstelling van filosofie en religie, neemt hij van hem over. Dit is bijvoorbeeld zichtbaar in de volgende twee stukken, die op enkele maanden afstand zijn geschreven: "Feuerbach's grote daad is ((...)) het bewijs dat de filosofie niets anders is als de in gedachten gebrachte en denkend uitgevoerde religie; een

andere vorm en bestaanswijze van de vervreemding van het menselijk wezen; dus ook te veroordelen"¹; en, "Gij kunt de filosofie niet opheffen zonder ze te verwezenlijken."² Verder, in de 4^o stelling over Feuerbach: "Feuerbach gaat uit van het feit van de religieuze zelfvervreemding, de verdubbeling van de wereld in een religieuze en een wereldlijke wereld. Zijn werk bestaat erin de religieuze wereld tot haar wereldlijke grondslag te herleiden. Maar het feit dat de wereldlijke grondslag zich van zichzelf losmaakt en voor zich een zelfstandig rijk in de wolken vestigt, is slechts te verklaren door de innerlijke verscheurdheid en tegenstrijdigheid van deze wereldlijke grondslag zelf. Deze moet dus zelf vanuit haarzelf, zowel in haar contradictie worden begrepen, als praktisch worden gerevolutioneerd. Zo bijvoorbeeld, nadat het aardse gezin als het mysterie van de heilige familie ontdekt is, moet het ook zelf theoretisch en praktisch worden vernietigd."³

Marx verwijt aan Feuerbach dat hij zich niet genoeg afgevraagd heeft waarom de mens zijn idealen in een God heeft geprojecteerd. Volgens Marx ligt dit aan de ellendige toestanden waarin het gros van de mensen leeft. Daarmee echter houdt Marx blijkbaar vast aan de stelling van Feuerbach uit 'Het wezen van het Christendom': dat het ideaal van het Christendom een menselijk ideaal is. De vraag is dan of Marx eigenlijk geen christelijk idealist gebleven is?⁴ Deze vraag verscherpt zich nog, doordat tegenwoordig nauwelijks nog iemand ontkent dat de filosofische formulering van het godsideaal, namelijk het ideaal van de energiea, zeker tot aan de Parijse Manuscripten aanwezig is bij Marx.

1- MEW Ergänzungsband Erster Teil, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, p. 569.

2- MEW 1, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, p. 384.

3- MEW 3, Thesen über Feuerbach, p. 6.

4- Dit is voornamelijk duidelijk in 'Zur Judenfrage'.

Das Wesen der Religion.

'Das Wesen der Religion' betekent een hele omwenteling in het denken van Feuerbach. Daar waar hij in 'das Wesen des Christentums' het christelijke mensbeeld nog onderschreef (onder voorbehoud van zijn kritiek) - gaat hij in 'das Wesen der Religion' dit beeld (ideaal) afwijzen als een verkeerd begrip van de mens.¹

De schuld van dit wanbegrip ligt bij de westerse filosofie, aldus Feuerbach. De westerse filosofie heeft een godsbegrip ontwikkeld dat de beste eigenschappen van de mens verenigt met de beste eigenschappen van de natuur. Dit in tegenstelling tot het werkelijke religieuze denken, dat beschouwt, dat de mens van de natuurlijke krachten buiten hem afhankelijk is.² Dit godsbegrip heeft aanleiding gegeven tot de veronderstelling dat de mens en de natuur in wezen absoluut vereenigd zijn (of verenigbaar zijn). Een soort waarborgdenken, dat veronderstelt dat met het gegeven zijn van het wezen van de mens eigenlijk reeds alles gegeven is. De verbinding van het wezen van de natuur en het wezen van de mens is echter onmogelijk. Als we mensen zijn dan betekent dat dat we geen natuur zijn.

"Wil en verstand verschijnen de mens enkel daarom als de fundamentele krachten of oorzaken van de natuur, omdat hem de onopzettelijke werkingen van de natuur in het licht van zijn verstand als opzettelijke werkingen als doelen verschijnen, ((en)) de natuur zelf derhalve als een verstandig wezen, of toch minstens als een zuivere verstandszaak."³ "Zo is ((voor)) de mens - en wel onmiddellijk en zonder onderscheid - het principe van het kennen het principe van het zijn,

1- Pas hier wordt hij eigenlijk atheïst, in de betekenis die hij daar zelf aan heeft gegeven. (cf. van de cursus). Daarmee gaat hij verder dan het humanisme van Marx.

2- Zoals in het polytheïsme. Het monotheïsme is logisch (en bijgevolg theologisch), in tegenstelling tot het polytheïsme dat aanschouwelijk is. Dit laatste is, volgens Feuerbach, veel rationeler.

3- L. Feuerbach, Das Wesen der Religion, p. 129.

het gedachte ding het werkelijke ding, de gedachte van de zaak het wezen van de zaak."¹ In overeenstemming hiermee wordt de natuur vermenselijkt. "De beschouwing van het menselijke wezen als een van de mensen verschillend, reëel wezen, of kortweg: de realisering van het menselijke wezen heeft als vooropstelling de vermenselijking van het, van de mensen verschillende, reële wezen of de beschouwing van de natuur als een menselijk wezen."²

Het ideaal moet echter gealiëneerd worden omwille van zijn inhoud. "Het 'geestelijk wezen' dat de mens boven de natuur ((stelt)) of als het haar begrondende, scheppende wezen vooropstelt, is niets anders dan het geestelijke wezen van de mens zelf, dat hem echter als een ander, van hem onderscheiden en onvergelijkelijk wezen verschijnt, omdat hij het tot oorzaak van de natuur maakt, tot oorzaak van werkingen die de menselijke geest, de menselijke wil en het menselijke verstand niet kunnen teweegbrengen; omdat hij met dit geestelijke, menselijke wezen, tegelijk, het van het menselijke wezen, verschillende wezen van de natuur verbindt."³

Dit wezen dat moet gealiëneerd worden omwille van zijn inhoud, is enerzijds gekenmerkt door de beste eigenschappen van de natuur - eeuwigheid, almacht, onkwetsbaarheid, heiligheid (in de zin van'heel)- en anderzijds door de beste eigenschappen van de mens - bewustzijn, wil en liefde (of persoonlijkheid). Het is een onmogelijke en onzinnige volmaaktheidsdroom. De mens is weliswaar het meest volmaakte wezen, het hoogste wezen, maar dat betekent eveneens dat hij ook het laatste wezen is, het wezen dat het meeste onder zich heeft en bijgevolg ook het meest afhankelijk, het meest kwetsbaar is. "Niet het eerste wezen, maar het laattijdigste, laatste, afhankelijkste, behoeftigste, meest samengestelde wezen, is, precies daarom het hoogste wezen."⁴

1- op cit., p. 129-130.

2- op cit., p. 128-129.

3- op cit., p. 126-127.

4- op cit., p. 94; en ook "Een wezen dat de eer heeft niets voorop te stellen, heeft ook de eer niets te zijn", ibid.

De verbinding van het natuurwezen en het wezen van de mens is onmogelijk. We zijn precies mens ten koste van het feit dat we geen natuur zijn.

Tenslotte dienen twee dingen vermeld te worden:

- 1° Feuerbach herhaalt de kantiaanse stelling (zonder hem te vermelden), dat het denken geen plus is, maar een minus ten opzichte van de aanschouwing. De basisfout van de filosofie, die de theologie heeft opgeleverd, is dit te ontkennen. "De wereld is ons dus enkel gegeven doordat we geen logische of metafysische wezens zijn, dat we andere wezens zijn, dat we meer zijn dan enkel logici en metafysici. Maar juist deze plus komt de metafysicus voor als een minus."¹
- 2° In naam van de algemene voorstellingen die eigen zijn aan ons denken (en tevens de beperktheid van onze aanschouwelijkheid aantonen) stellen wij vragen met betrekking tot de natuur, die een theologisch antwoord moeten krijgen vermits men uit deze algemeenheid de particulariteit tracht af te leiden. Dit is, volgens Feuerbach, de Hegeliaanse dialectiek. Theologie en dialectiek zijn volgens hem onafscheidelijk met elkaar verbonden. In beide ziet men in de voorwaarden van het bestaan, ook de veiligstelling van al het concrete en zelfs van het beste, weggelegd. De dialectiek is onlosmakelijk verbonden met een teleologische redeneringsvorm die de natuur en de mens verenigt.

Hier anticipeert hij mogelijks een kritiek op het marxisme (zonder dit te expliciteren). Immers het komt er niet op aan of de naam van god al dan niet voorkomt, indien men stelt dat de mens het immanente doel is van de niet menselijke realiteit, dan denkt men theologisch. Analoog - wanneer het dialektisch materialisme stelt dat de mens het immanente doel is van de (bewegende) materie, dan denkt het eveneens theologisch. Hetzelfde geldt voor de verhouding van kapitalisme en socialisme binnen het marxisme. Het Marxisme heeft in navolging van een oudere traditie de fout gemaakt de tekorten of afhankelijkheden die bij het menselijk bestaan horen (terwille van

1- op cit., p. 104.

wat de mens is), te verwisselen of te vereenzelfvigen met een bepaalde historische ellende. "Zoals de wensen van de mensen, zo zijn hun goden. De Grieken hadden bepaalde goden - dit wil zeggen: ze hadden bepaalde wensen. De Grieken wilden niet eeuwig leven, zij wilden enkel niet verouderen en sterven, en, ze wilden niet absoluut niet sterven, ze wilden enkel nu nog niet ((sterven)) - het onaangename komt de mensen steeds te vroeg -, ((ze wilden)) enkel niet in de bloei der jaren ((sterven)), geen gewelddadige, pijnlijke dood sterven; ze wilden niet zalig ((zijn)), ze wilden enkel gelukkig zijn, enkel ongegriefd, gemakkelijk leven; ze zochten er nog niet over, zoals de Christenen, dat ze aan de noodzakelijkheid van de natuur, aan de behoeften van de geslachtsdrift, de slaap, het eten en het drinken onderworpen waren; ze voegden zich in hun wensen nog binnen de grenzen van de menselijke (respectievelijk Grieks-menselijke) natuur."¹

1- op cit., p. 150.

Inhoudstafel.

Inleiding	p. 1
Hermeneutische opmerking	3
I. Kant (1724-1804)	4
Kritik der reinen Vernunft	7
De positieve grondslag van Kants kritiek	13
J.G. Fichte (1762-1814)	16
'Poging tot een nieuwe uiteenzetting der wetenschapsleer'-	
'Inleiding' - analyse van de tekst	17
§ 1	17
§ 2	20
§ 3	21
§ 4	23
§ 5	26
F. Engels (1820-1895)	30
G.W.F. Hegel (1770-1831)	35
Jena (1797-1801)	38
Die Bestimmung des Menschen	39
Fragmenten	40
Hegels reactie : Glauben und Wissen	41
Hegels grondstelling over de filosofische kritiek	43
De dialectiek	44
Die Phänomenologie des Geistes	46
K. Marx (1818-1883)	50
Zur Kritik der politischen Oekonomie - Einleitung :	
Produktion und Konsumtion (1857)	50
Stellingen	54
L. Feuerbach (1804-1872)	59
Marx en Feuerbach	60
Das Wesen der Religion	62

Bijlagen :

- J.G. Fichte, Poging tot een nieuwe uiteenzetting der wetenschapsleer (1797), § 1-3. Nederlandse vertaling : De Reuse/Boehm.
- J.G. Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797), § 4-5 (hrsg. v. F. Medicus, F. Meiner Verlag Leipzig).
- G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807), 'I. Die sinnliche Gewissheit' (hrsg. v. W. Bonsiepen/ R. Heede, Gesammelte Werke Band 9, F. Meiner Verlag Hamburg).
- K. Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie - Einleitung (1857), MEW 13, p. 622-626.