

FICHTES SATZ DES GRUNDES ALS EEN NORMATIEVE EN DESCRIPTIEVE GRONDSLAG VOOR EUROPEES POLITIEK PROJECT

Henk Vandaele
Centrum voor Kritische Filosofie
Universiteit Gent

Europa kent sedert zijn stichting zijn grootste crisis. Niet alleen allerhande krantenbijdrages, maar ook een aantal opmerkelijke commentaren van publicisten of filosofen zoals onder andere Geert Mak,¹ Žižek,² Dalrymple³ of Habermas⁴ wijzen op de ernst van de politieke en/of economische crisis die Europa doormaakt. In zijn laatste boek stelt Žižek dat ideologie steeds het strijdveld was waarin het toe-eigenen van vroegere tradities centraal staat.⁵ Het verdrag van Rome was een historisch unieke poging om het Europees traditioneel politiek paradigma van het nationalisme door middel van een supranationale constructie op te vangen. Misschien is dit vandaag de cruciale vraag: hoe moeten we vandaag omgaan met de oude Europese traditie van de natiestaat? Welke plaats moeten we dit stukje geschiedenis in ons politiek handelen geven? Binnen het spectrum van dit debat situeert zich aan de ene zijde Habermas die ronduit pleit voor een Europese grondwet en een Europese Bondsrepubliek als antwoord op het oude Europese beest van het nationalisme. Aan de andere kant menen eurosceptici zoals onder andere Dalrymple dat de oorzaak van het huidige toenemende nationalisme zich precies in de Europese supranationale structuur situeert.

In wat volgt wil ik pogen om, aan de hand van Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*,⁶ het klassieke debat tussen de Europese supranationalisten en de eurosceptici als irrelevant van de hand te wijzen. Ik kan me goed voorstellen dat mijn tekstkeuze wenkbrauwegefrons opwekt. Daarom wil ik kort deze keuze verantwoorden. Wanneer het doel van een bepaald politiek project onduidelijk wordt, kan het raadzaam zijn om de oorsprong van dit idee te (her)denken. Hiermee bedoelen we geenszins dat we dit idee naar een of andere naturalistische, mystiek of romantisch politiek ideaal wensen te herleiden. Eerder is het ons te doen om de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde ervan. Vanuit welke grond is zoiets als Europa te denken? Of hoe kunnen we, voorbij mythologie of ideologie, de oorsprong van een dergelijk politiek idee invullen? Fichte heeft bij uitstek de metafysische vraag naar het begrip oorsprong geproblematiseerd. In die zin meen ik dat een hedendaagse interpretatie van deze klassiek transcendentiaalfilosofische tekst een politiek potentieel in zich draagt. Ik meen dat deze tekst het idee van een Europese politiek zowel normatief als ook descriptief kan verduidelijken. Methodologisch onderneem ik hiertoe volgende stappen. Vooreerst poog ik te verduidelijken hoe ik Fichtes metafysica vanuit de *Grundlage*, meen te moeten begrijpen.⁷ Hierin zal Fichtes *Satz des Grundes* centraal staan. In een tweede deel toon ik aan hoe de politieke normatieve inzichten van de Franse politieke filosoof Balibar met betrekking tot Europa op mijn Fichte-interpretatie aansluiten. In deel drie wil ik aangeven hoe de verrassende inzichten uit Luuk van Middelaars' politiekhistoriografisch onderzoek van de Europese Unie: *De passage naar Europa. Geschiedenis van een begin*,⁸ eveneens Fichtes *Satz des Grundes* als grondslag lijken te veronderstellen.

Fichtes Grundlage

Op welke wijze kan Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* voor een Europees politiek project relevant zijn? Fichte wil met zijn wetenschapsleer de metafysische vraag naar de oorsprong van de werkelijkheid als dusdanig (of verhouding tussen zijn en denken) uitputtend, tot en met het laatste mogelijke argument, funderen. Vanuit welk grond poogt Fichte deze oorsprong te denken? In een eerste monistische, misschien zelfs cartesiaanse interpretatie, kan men menen dat Fichte de oorsprong in het absolute zichzelf ponerende Ich legt. In elk geval is het zo dat Fichte met dit groundbegrip zijn *Grundlage* opent. De reden waarom hij nogal abrupt met dit begrip aanvangt, is uiteraard Kant. Fichte wil Kants transcendentiaalfilosofische wending naar het subject – dat we terugvinden in Kants idee van de transcendentale apperceptie van het ‘*Ik denk* dat al mijn voorstellingen begeleidt’⁹ – vanuit één grondstelling funderen. De absolute grondstelling waarmee Fichte zijn *Grundlage* aanvat, luidt dan ook als volgt: “Het Ik stelt oorspronkelijk zonder meer zijn eigen zijn”.¹⁰ De klassieke interpretatie van die eerste grondstelling houdt in dat het louter zichzelf ponerende Ich, enerzijds absoluut met zichzelf identiek is, formeel uitgedrukt betekent deze stelling: Ich = Ich, maar anderzijds houdt ze ook in dat dit absolute Ich de absolute oorsprong van de ganse werkelijkheid als dusdanig is. Buiten het Ich is er niets.

Ik wijs deze interpretatie af. Ze houdt immers in dat de ganse werkelijkheid, en vervolgens ook de politieke werkelijkheid, zowel in zijn normatieve als ook descriptieve betekenis, tot dit hoogst absolute principe van het Ich gereduceerd wordt. Uiteindelijk betekent deze klassieke interpretatie dat het Ich samenvalt met de totale

werkelijkheid, waardoor er tussen het Ich en de werkelijkheid geen speld meer te krijgen is. Beide zijn absoluut identiek.

Meent Fichte werkelijk dat de werkelijkheid vanuit een dergelijk monistisch of monolithisch Ich te begrijpen is? Zoals reeds gesteld, ik meen van niet. Mijn eerste schot voor de boeg van de klassieke interpreten is dat die monistische interpretatie nu net dit soort van metafysische positie inneemt die Kant voor eens en voor altijd wil slechten. Kants paralogismen van de zuivere rede hadden precies tot doel om te demonstreren hoe het begrip van een oneindig of een supra-individueel begrip, zoals onder andere de ziel (of in fichtiaanse termen het Ich) gewoonweg onhoudbaar is. Sterker nog, Kants transcendentale dialectiek wijst net op de onmogelijkheid om het metafysische begrip als dusdanig in te vullen. Kant wou net dergelijke dialectisch gezwets als irrelevant opschorten. Wat dan van dit Fichtiaanse Ich te maken? Mijn vraag met betrekking tot Fichte is dan ook de volgende: trekt hij Kants transcendentale dialectiek consequent verder door of staat hij werkelijk voor een dogmatische terugval in één of ander bij voorbaat verloren transcendent begrip, in casu het Ich? Laat me de vraag politiek invullen: word mijn ik restloos ingevuld of geïdentificeerd met één of ander transcendent Ich, in de zin van Volk, Etnie et cetera, of begrijpt Fichte zijn Ich op een manier waardoor er ruimte ontstaat voor een zekere morele of politieke vrijheid van waaruit hij zichzelf, als lid van een samenleving, tot op zekere hoogte zichzelf, de samenleving en de werkelijkheid kan bepalen? (Let wel, ik laat hier heel bewust in het midden of Fichte 'zijn Ich' hier nu betrekking heeft op zijn eigen persoon dan wel op zijn wetenschappelijk begrip. Verderop wordt duidelijk waarom.)

Hoe Fichtes Ich begrijpen? Ik meen dat het antwoord op de vraag naar het statuut van Fichtes Ich verbonden is met de opzet waarmee hij zijn absoluut Ich poneert. Zoals reeds opgemerkt kunnen we niet ontkennen dat Fichte vanuit een monistisch Ich vertrekt. Een belangrijke aanwijzing dat hij het absolute Ich echter met enig voorbehoud poneert, is het gegeven dat hij onmiddellijk al aankondigt dat zijn onderzoek nu net dit grondbegrip zal moeten bewijzen.¹¹ Met andere woorden, de als eerste geformuleerde grondstelling van het absolute Ich heeft bij de aanvang van de *Grundlage* het statuut van een vooropstelling en de uitwerking of 'de praktijk' van de op dit Ich gefundeerde wetenschapsleer zal moeten uitmaken of een dergelijk grondbegrip überhaupt zinnig is. Het is interessant om tussendoor even op te merken hoe Hegel hier voorafgespiegeld wordt. Het bewijs voor Hegels absolute *Geist* als grondbegrip en oorsprong van de werkelijkheid moet ook gedragen worden door de fenomenologie of de ontplooiing ervan.

Is het absolute Ich als uitgangspunt voor het begrijpen van de werkelijkheid zinnig? Welk antwoord biedt Fichte op deze vraag? Door de scherpte waarmee Fichte deze metafysische vraag uitwerkt – in wezen behandelt hij de gemeenschappelijke metafysische problematiek van Kants transcendentale ideeën: de ziel, de wereld en god – is het antwoord op deze vraag letterlijk een dubbeltje op zijn kant. Het is mijn stelling dat het antwoord op de vraag naar het statuut van Fichtes Ich afhangt van het uitgangspunt, het perspectief of de praktijk van waaruit men de *Grundlage* leest.

Ik schets de grondrekening van het boek. Fichte vangt aan met de vooropstelling dat het Ich de absolute grond is voor de ganse werkelijkheid überhaupt. Stel: het Ich is absolute oorsprong. Wat leidt hij vervolgens in een eerste stap uit dit Ich af? Het is opmerkelijk hoe die eerste stap al onmiddellijk lastig wordt. Door de manifeste absoluutheid van het vooropgestelde Ich is er niet onmiddellijk een mogelijkheid voorhanden om ook maar iets uit het absolute Ich af te leiden. Het Ich is immers slechts aan zichzelf gelijk: Ich = Ich. De enige mogelijkheid die Fichte ziet om zijn wetenschapsleer alsnog te dynamiseren is om door middel van een tweede grondstelling (en dus ergens een tweede oorsprong) iets 'anders' naast het Ich te poneren; waardoor er een moment van alteriteit zijn wetenschapsleer binnensluipt. Fichte formuleert de tweede grondstelling als volgt: "zo zeker wordt aan het Ik zonder meer een niet-Ik tegenovergesteld".¹² Wat is nu de betekenis hiervan? Enerzijds, daar zoals reeds gezegd, er vanuit de eerste grondstelling geen enkele immanente reden te geven is, waarom er naast het Ich ook een Nicht-Ich zou moeten zijn, moet het argument voor het Nicht-Ich buiten het Ich liggen. Dus, ergens moet er naast de eerste grondstelling nog een andere grondstelling of oorsprong zijn. En toch! Indien deze tweede grondstelling absoluut buiten de eerste zou liggen en dus ook absoluut oorspronkelijk zou zijn, dan zouden beide grondstellingen absoluut van elkaar onderscheiden zijn, waardoor elk verband en dus ook de hier beoogde deductie onmogelijk wordt. Net om die reden heeft Fichtes tweede grondstelling of het Nicht-Ich een op dit moment binnen de wetenschapsleer nog niet te verantwoorden statuut. Om alsnog de band tussen het Ich en het Nicht-Ich enigszins vast te houden, stelt Fichte dat de tweede grondstelling slechts 'voor een deel' absoluut en 'voor een deel' relatief moet zijn, waardoor ze dus gedeeltelijk door de eerste grondstelling wordt bepaald. De oorspronkelijkheid van het Nicht-Ich moet dus partieel zijn. De vraag is echter waar Fichte het begrip 'deel' hier vandaan haalt? Op dit moment is hij immers nog helemaal niet in het bezit van dit begrip? Let wel, Fichte is zich ten volle van deze moeilijkheid bewust. Maar de noodzaak om het verband tussen beide momenten van oorsprong vast te houden, noopt hem daartoe. De verdere ontwikkeling (of in hegeliaanse termen de fenomenologie) van de wetenschapsleer zal moeten aantonen of de vooropstelling van het absolute Ich als *causa sui* met de eraan gekoppelde vooropstelling dat het Nicht-Ich voor een deel door het Ich bepaald wordt en voor een deel oorspronkelijk is, stand houdt.

Wanneer Fichte vervolgens zijn deductie verder zet en het absoluut geponeerde Ich en het voor een deel absoluut geponeerde Nicht-Ich op mekaar betreft, in de hoop een derde middenterm te vinden, dan stoot hij op het absurde. De conclusie van deze betrekking luidt dat het Ich en het Nicht-Ich noodzakelijk aan elkaar gelijk moeten zijn. “Dus is Ik niet = Ik, maar Ik = Niet-Ik, en Niet-Ik = Ik.”¹³ Zonder hier de ganse redenering van Fichte hier weer te geven, kunnen we snel aantonen hoe deze conclusie ‘Ik = Niet-Ik’ in wezen logisch is. Daar het begrip ‘deel’ op dit moment nog helemaal niet bepaald is, is het begrijpbaar dat dit begrip in de wederzijdse betrekking van het Ich en het Nicht-Ich niet opgaat. En toch is deze conclusie met betrekking tot zijn complex van vooropstellingen cruciaal. (i) Het betekent dat de complexe verhouding tussen de eerste en de tweede grondstelling niet houdbaar is, waardoor de tweede grondstelling noodzakelijk elke waarde verliest. Het Nicht-Ich kan zijn partiële oorspronkelijkheid niet gestand houden. (ii) Maar op de koop toe betekent het dat de eerste grondstelling of het begrip absolute identiteit in verhouding tot wat dan ook elke intelligibiliteit verliest. De conclusie stelt immers dat het absolute Ich in het absolute (en dus onbegrensde) als dusdanig gelijk wordt aan het Nicht-Ich. Met andere woorden, de manifeste absurditeit volgend uit de betrekking van het Ich op het Nicht-Ich toont dat je vanuit een absoluut begrip alles en dus net niets kan bewijzen. Was dit niet Kants punt in de transcendentale dialectiek? Is de zuivere metafysische vraag om de begrippen ziel, de wereld en God positief in te vullen in se geen absurde of niet relevante oefening?

Hoe moet deze deductie, die maar niet van start lijkt te gaan, nu verder? Uiteindelijk ziet Fichte maar één oplossing: door middel van een *Machtspruch*!¹⁴ Door middel van een machtswoord en dus ergens een politieke daad, of anders gesteld: zonder een absoluut maar noodzakelijk argument moet de gordiaanse knoop, waarin de metafysica van het zuivere absolute Ich voor eeuwig in verstrikt zit, gehakt worden. Met die *Machtspruch* spreekt Fichte zijn *Satz des Grundes* uit waarmee de vooropstelling van zijn ganse systeem fundamenteel verschuift. Ik duid de betekenis van deze verschuiving eerst abstract (metafysisch), vervolgens politiek (historisch).

(i) De mogelijkheidsvoorwaarde voor de oorspronkelijkheid van het Ich en het Nicht-Ich of de verhouding tussen beide, is dat beide ‘noodzakelijk’, maar ‘zonder een voldoende of absoluut argument’, door middel van een *Machtspruch* relatief gescheiden,... én uiteraard noodzakelijk relatief met elkaar verbonden moeten zijn. Met de *Satz des Grundes* poneert Fichte een bemiddeling (de verhouding ‘deel/geheel’, ‘scheiding/verbinding’, ‘eindig/oneindig’, ‘bepaald/onbepaald’, ‘begrensd/onbegrensd’ et cetera) als dusdanig, in zijn hoogst mogelijke abstractie, waardoor het Ich ook steeds voor een deel (dus onmogelijk exhaustief of absoluut) aan het Nicht-Ich gelijk en verschillend is en vice versa. Het Ich en het Nicht-Ich zijn beide voor een deel oorspronkelijk en voor een deel bepalen ze elkaar wederzijds. Ze zijn mekaars noodzakelijke voorwaarde waardoor geen van beide op zich absoluut is. ‘Op zich’ kunnen beide geen enkele inhoud of vorm hebben. De *Machtspruch* is in kantiaanse termen de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het zijn (of misschien beter het worden) als dusdanig. In die zin trekt Fichte Kants stelling, dat het ding-op-zich ongekend is, verder door. Het is niet zomaar ongekend, onder geen enkele voorwaarde kan het ook maar zijn.

Formeel uitgedrukt betekent de *Satz des Grundes* dat A voor een deel A en voor een deel –A moet zijn en –A voor een deel A en –A moet zijn. Of nog eens anders gesteld: identiteit is een noodzakelijke voorwaarde voor tegenstelling en vice versa. Fichte zelf formuleert het als volgt:

“We hebben het tegenovergestelde Ich en Nicht-Ich verenigd door het begrip van de deelbaarheid. Indien we abstraheren van de bepaalde inhoud Ich en Nicht-Ich, en we de *loutere vorm* overhouden van de *vereniging van de tegenovergestelden door het begrip deelbaarheid*, dan bekomen we de logische stelling die men tot nu toe de logische stelling van de *grond* noemde: A voor een deel = – A en omgekeerd. Elk tegengestelde is zijn tegengestelde gelijk in één kenmerk = X; en: elk gelijke is zijn gelijke tegengesteld in één kenmerk = X. Een dergelijk kenmerk = X heet de grond, in het eerste geval de *betrekkings-* in het tweede geval de *onderscheidingsgrond*.”¹⁵

Die complexe verhouding van de grond noemt Fichte *Wechselbestimmung*¹⁶ of *Relation*.¹⁷ Het begrip relatie wordt, als een complex van de begrippen identiteit, negatie en grens, de metafysische grondcategorie van zijn wetenschapsleer. “Het is gelijk aan dat wat Kant relatie noemt.”¹⁸

(ii) Concreet of historisch kunnen we de *Machtspruch* begrijpen als een noodzakelijk moment van constitutie om het eeuwige zweven in de metafysische ijlheid te doorbreken. Met het poneren van zijn *Machtspruch* spreekt Fichte een eerste praktisch of politiek woord uit. Hij bepaalt het begrip grens als dusdanig waardoor in de werkelijkheid het categoriseren als dusdanig relatief mogelijk wordt. Concreet kunnen we dit vergelijken met iemand die in een sociaal conflict als eerste uitdrukt: ‘wij arbeiders’, waardoor deze categorie in de werkelijkheid geconstitueerd wordt, die er door een historisch proces aan het groeien was, maar die net door het uitspreken ervan meer werkelijk wordt, ja, de werkelijkheid daadwerkelijk voor een deel bepaalt en vervolgens de sociale actie van de arbeiders stuurt. De mate waarin een dergelijke constitutie zinvol of relevant is, zal de

geschiedenis of de praktijk vervolgens moeten aantonen. Let wel, het uitspreken van de categorie arbeider betekent niet dat elk die zich arbeider voelt, zich louter met deze categorie verbonden weet of er absoluut me samenvalt. De identificatie is nooit absoluut, ze is steeds gedeeltelijk. Een arbeider is niet zomaar louter arbeider. Wanneer hij kinderen heeft is hij ook vader. Antropologisch betekent dit dat elk individu nooit zomaar zichzelf is, maar ook noodzakelijk in wisselwerking staat met iets anders dan zomaar zichzelf. Elk individu staat voor een unieke wisselwerking tussen zichzelf en de/het andere of in zijn hoogste abstractie het Nicht-Ich tout court. Elk staat voor een unieke bemiddeling tussen het particuliere en het universele; en identiteit is nu net die unieke bemiddeling.

We zijn gewapend om de vraag naar Fichte 'zijn Ich' die we voorheen open lieten te beantwoorden. Moeten we het Ich uit de *Grundlage* nu begrijpen als zijn eigen persoon of als een wetenschappelijk universeel begrip? We menen dat ook 'zijn Ich' beide is. Ook voor hem staan beide in wisselwerking.

Is de wetenschapsleer hiermee sluitend bewezen, zoals in aanvang bedoeld was? De vraag is uiteraard hoe men het begrip bewijs hier opvat. In elk geval laat de rest van de *Grundlage* zich lezen als een uitputtende, maar steeds mislukkende, poging om de *Machtspruch* te overwinnen en alsnog een absoluut funderend argument te vinden. Dergelijk bewijs wordt niet geleverd. Wat moet je nu van dit boek maken? Misschien is net de praktijk (of de fenomenologie) van waaruit men dit boek leest, bepalend voor de wijze waarop men het leest. Je kunt dit boek allicht op twee manieren lezen. Enerzijds kan men menen dat Fichtes onophoudelijk verder zoeken, aantoonde dat hij uiteindelijk, in huidige politieke termen uitgedrukt, alsnog hoopte om een *foundational theory*¹⁹ te leveren. Een dergelijke interpretatie meent dan ook dat het boek onafgewerkt is en dat de zoektocht naar een solide fundament voortduurt. Vervolgens kan men zelf een poging ondernemen om theoretisch of praktisch alsnog een dergelijk bewijs te leveren. Misschien situeert zich hier het drama van het oude Europa van de naties. Anderzijds kan men het boek ook opvatten als één consequent volgehouden bewijs uit het ongerijmde voor de onmogelijkheid van een absoluut argument, zoals Fichte het trouwens ook zegt: "Bijgevolg is het bewijs apagogisch gevoerd".²⁰ Het onophoudelijk mislukken om het absoluut bewijs te leveren, zou begrepen kunnen worden als een indirecte aanwijzing voor de onmogelijkheid ervan als dusdanig. Sterker nog, precies het gegeven dat de absolute waarheid als dusdanig niet duidelijk is, dat de vraag ernaar kan en moet gesteld worden, is op zijn minst een aanwijzing dat het absolute niet evident is. Vanuit dit apagogisch bewijs meen ik Fichte te kunnen lezen als een *post-foundational*²¹ denker, die ons met betrekking tot de oorsprongsvraag iets leert. Elke politieke activiteit, en met uitbreiding elke menselijke activiteit, vertrekt vanuit een relatief fundament of oorsprong. Het is noodzakelijk om een relevant of zinvol vertrekpunt, in relatie met het Nicht-Ich (en niet in het ijle), te bepalen, waarbij het van beslissend belang is om de noodzakelijkheid en de relativiteit van een dergelijk fundament bijvend voor ogen te houden.

De uiteindelijk vraag is misschien de volgende: hoe begrijpt elk zijn oorsprong? Dogmatisch of kritisch? Žižek sloot zijn Europesezing in Bozar als volgt af. Het unieke aan Europa is dat elk vanuit zijn eigen particulariteit het recht heeft op toegang tot het universele. Precies deze toegang maakt, wat hij noemt, een "sectarian split"²² mogelijk. De *split* is de wijze waarop men zijn oorsprong begrijpt? Transcendent, vanuit één of ander volks- of natiebegrrip? Of kritisch, waardoor men meent, tot op zekere hoogte, zichzelf te moeten bepalen? Na 1945 poogde Monet met de uitspraak 'Wij Europeanen' de Europese traditie van de natiestaat op een relatief nieuwe en dus kritische manier toe te eigenen.

De Satz des Grundes als een filosofische grondslag voor Balibars begrip *transnationalisme*

Balibar²³ stelt zich de vraag in welke mate het Europese discours dat meent dat de naties verdwijnen, niet zelf vertrekt vanuit "another figure of nationalism".²⁴ In welke mate zijn de Europese federalisten, die zich graag als progressieve post-nationalisten opstellen, niet ook impliciet Europese nationalist.²⁵ Tekenend hiervoor is, aldus Balibar, dat de discussie naar het mogelijke einde van de naties de wezenlijke vraag naar "the idea of origin"²⁶ van de naties terzijde laat. Gezien de ontstaansgeschiedenis van de naties is de vraag naar de oorsprong van het begrip natie niet onbeduidend. Het is niet onbelangrijk dat dit begrip tot op zekere hoogte op ingebeelde, geconstrueerde en romantische ideeën teruggaat, die net daardoor met een zekere ideologie worden opgelegd. Dit punt werpt Balibar de Europese federalisten voor de voeten. Het is zijn vraag in welke mate *the origin* van een Europees federalisme ook niet ergens een gekunsteld en geconstrueerd idee is. In elk geval wijst Balibar op de "emptiness of every European social movement".²⁷ Juist het niet opmerken van de 'leegheid'²⁸ of het onvoldoende begrijpen van de onmogelijkheid om het idee van een Europese politiek absoluut te funderen, ziet hij als een mogelijke hoofdbelemmering voor het doorgroeien van het Europees project. Balibar verwerpt hiermee geenszins het Europese idee. De Europese integratie leidt ertoe dat de begrippen *citizenship* en *nationhood* progressief uit elkaar worden gehaald, maar de pogingen om beide begrippen door middel van een supranationaal concept weer samen te drukken, alsook de pogingen om die spanning een postnationale civiele invulling te geven, wijst hij af. Balibar wil net de typische Europese spanning tussen het begrip *citizenship* en *nationhood* vast houden. Net daarin herkent hij de mogelijkheidsvoorwaarde van een Europese politiek. In zijn

boek *We, the People of Europe*,²⁹ werkt hij dit idee aan de hand van het begrip transnationalisme, sociologisch verder uit. Mijn vraag is vervolgens deze: in welke mate is het begrip transnationalisme, of de noodzakelijke spanning tussen de begrippen *citizenship* and *nationhood*, vanuit Fichtes *Satz des Grundes* te funderen? Kortom, wat kan een kritisch-filosofisch antwoord zijn op de vraag naar de oorsprong van Europa?

In een vroegere tekst, en misschien niet toevallig een tekst waarin Balibar Fichtes *Reden an die deutsche Nation*³⁰ becommentarieert, poogt hij het begrip oorsprong in te vullen. Met betrekking tot deze beladen tekst vraagt hij zich af in welke mate er geen sprake kan zijn van “*several Fichtes*”.³¹ Is Fichte in zijn rede aan de Duitse natie gewoonweg een Duits nationalist en fundamentalist? Balibar meent van niet. “The meaning of the *call* is not to prepare a reconquest or a revenge”.³² In 1808 richt Fichte zich tot de Duitse natie die hopeloos verdeeld onder een Franse bezetting leeft. Wat is in dergelijke, voor Pruisen levensbedreigende omstandigheden de inhoud van Fichtes appel aan de Duitse natie? Roept hij op tot een nationale militaire opstand van een verenigd Duits volk? Is hij een pre-fascist? Balibar meent dat Fichte pleit voor een morele innerlijke ommekeer en precies in deze door Fichte geïnspireerde bijzondere ommekeer herkent hij een origineel idee of een oorsprongsbegrip dat voor een politiek begrip van Europa wel eens cruciaal zou kunnen zijn.

In het achtste appel geeft Fichte aan dat hij de politieke fragmentatie van Duitsland en de militaire zwakte ervan niet als tegenspoed begrijpt. In deze omstandigheden ziet hij een historische kans. Ze leidt tot een ongekende dissociatie van de staat en de natie,³³ waardoor de Duitse crisis voor de eerste keer uitzicht biedt op een andere politieke orde. De confrontatie tussen de twee klassieke Europese politieke principes, het imperialisme (in die tijd in zijn Napoleontische vorm) en het idee van een Europees machtevenwicht zoals dit werd ingesteld door het verdrag van Westfalen, biedt de mogelijkheid van een politieke orde die intrinsiek pacifistisch is.³⁴ Binnen deze context pleit Fichte niet voor een “reconquest of borders (in the usual sense) [maar voor] a conquest of morality and culture.”³⁵ Hij pleit voor een innerlijke revolutie, voor een gewijzigd denken. Op welke wijze biedt de tekst hiervoor evidentie? In het dertiende appel, dat de voorgaande appels herhaalt en samenvat, stelt Fichte het volgende:³⁶

“De eerste, oorspronkelijke, en werkelijk natuurlijke grenzen van de staat zijn zonder twijfel zijn innerlijke grenzen. Wat dezelfde taal spreekt, is nog voordat het werk van de mens een aanvang neemt, louter door de natuur met een aantal onzichtbare banden met elkaar verbonden. [...] Het zijn die innerlijke grenzen, die door de geestelijke natuur van de mens zelf zijn getrokken, die de externe afbakening van de woonplaats tot gevolg hebben. [...] Bekijkt men de dingen in het licht van hun natuur, dan is de reden waarom mensen een volk vormen, niet het feit dat zij tussen bepaalde bergen en rivieren wonen, maar omgekeerd, de mensen wonen samen - en met een beetje geluk, beschermd door rivieren en bergen -, omdat zij op grond van een veel hogere wet van de natuur voorheen al een volk waren.”³⁷

Fichte stelt dat een volk zich niet laat typeren door geografische grenzen of uiterlijke kenmerken. Dat wat een volk tot een volk maakt is een innerlijke grens. Wat verderop duidt Fichte de inhoud van deze innerlijke grens.

“We zijn verslagen; [...] De gewapende strijd is beslecht. Als we dat willen, begint nu de nieuwe strijd van principes, zeden, karakter. Laten wij onze gasten bij hun terugkeer naar hun vaderland - wat ooit zal gebeuren -, als blijk van vriendschap, een beeld meegeven van trouwe toewijding aan vriend en vaderland, van onkreukbare rechtschapenheid, van plichtsbewustzijn, van alle burgerlijke en nationale deugden. Laten we hen niet in de gelegenheid stellen om ons te verachten. Wat zeker gebeurt wanneer wij hen buitensporig vrezen, of wanneer wij onze manier van leven opgeven om te leven zoals zij. Laten wij het laakbare gedrag vermijden dat de enkeling de enkeling uitdaagt en irriteert.”³⁸

Deze passage wijst erop dat de innerlijke grens betrekking heeft op een moreel handelen. In het 14^{de} en laatste appel lijkt Fichte erop te wijzen dat het morele handelen staat voor een morele *Machtspruch*, een beslissing die elk van ons voor zichzelf moet voltrekken.

“en ieder die mijn stem hoort, neemt zelf een besluit, en dit voor zichzelf alsof men alleen is en het alleen moet doen”.³⁹

Het gegeven dat een volk bepaald wordt door het voltrekken van een morele innerlijke grens als resultante van een beslissing die elk individu van dit volk afzonderlijk nam, zet vraagtekens bij de klassieke prefascistische interpretatie van de tekst. Hoe dan ook, Fichtes liëren van de begrippen ‘het Duitse volk’ en ‘de Duitse taal’ met de begrippen ‘oervolk’ en de ‘oertaal’, hebben in elk geval de genealogische romantische lezing van de tekst bestendigd. Wat wordt echter, wetende wat een volk tot een volk maakt, met de termen oervolk en oertaal bedoeld? Het specifieke aan de Germanen is het volgende:

“Bovendien is het verschil aan natuurlijke invloeden in de door de Germanen bewoonde streken niet erg groot. En aan het feit dat de Germanen zich vermengd hebben met de vroegere bewoners van de gebieden die zij hebben veroverd, moet men evenmin belang hechten, aangezien overwinnaar, heerser, en schepper van het nieuwe volk dat uit die vermenging is voortgekomen, alleen de Germanen waren. Overigens vond in het moederland eenzelfde vermenging plaats met de Slaven als de vermenging die plaatsvond in het buitenland met de Galliërs, de Cantabriërs, enzovoorts, zodat het vandaag voor geen van de volkeren die van de Germanen afstammen, gemakkelijk zou zijn om een grotere zuiverheid van afstamming aan te tonen dan de anderen.”⁴⁰

Het is opmerkelijk hoe voor Fichte het Duitse volk als oervolk geen genealogische naturalistische betekenis geeft. Het Duitse is wars van alle zuiverheid. Sterker nog, het oervolk is precies dit volk dat uit de vermenging ontspringt. Het niet zuiver zijn ervan is zijn specifiek en uitmuntend kenmerk. Welke taal spreekt dit volk?

“Wat belangrijker is, en naar mijn mening ook de reden is van een absoluut onderscheid tussen de Duitsers en de andere volkeren die van de Germanen afstammen, is [...] deze van de taal. Waarbij het niet gaat - wat ik meteen bij de aanvang duidelijk wens te maken - om het bijzondere karakter van de taal die deze stammen in ere hebben gehouden, en evenmin om het karakter van de vreemde taal die door andere stammen werd aangenomen, maar alleen hierom, dat in het ene geval het eigene behouden bleef en in het andere geval het vreemde werd aangenomen. Het gaat ook niet om de vroegere herkomst van degenen die een eigen taal blijven spreken, maar alleen hierom, dat men die taal zonder onderbreking verder spreekt, omdat de mens veeleer gevormd wordt door de taal dan de taal door de mens.”⁴¹

Ook de oertaal, die een oervolk spreekt, is geen zuivere taal die teruggaat op één of andere indo-germaanse moedertaal. Het oervolk spreekt de levende taal, “it is a way of “living” a language and of living “in” the element of a language, an ethical attitude.”⁴² Ik kom onmiddellijk op de betekenis van deze taal terug, maar in elk geval wordt hier opnieuw erop gewezen dat het zijn van het oervolk, net als de taal ervan, niet zomaar een naturalistische kwestie is. Wat een volk tot een volk maakt is niet zomaar het empirisch zijn van dit volk. Een volk kent een zekere natuurlijke continuïteit, maar deze continuïteit is niet zuiver, ze is niet enkel het resultaat van opeenvolgende generaties.

Met de termen oervolk en oertaal zijn we de vraag naar *the origin* of het oorspronkelijke benaderd. Voor Fichte lijkt het oorspronkelijke van een volk en zijn taal meer te zijn dan het genealogische. Met andere woorden: een volk is niet zuiver genealogisch, iets vreemds is doorheen de geschiedenis dit volk binnengekomen. Wat kan dit vreemde echter zijn? Is dit vreemde net niet de morele beslissing die elk individu van dit volk, in vrijheid, moet voltrekken? Wat bedoelen we daarmee? Uiteraard vindt ieder zichzelf terug binnen de genealogie (de geschiedenis, de taal) van een volk, maar de morele opdracht bestaat er misschien juist in om aan dit geheel door middel van een praktische act een betekenis te geven die het overstijgt. Het oorspronkelijke is het moment van auto-constitutie binnen het geheel van noodzakelijke, doch onvoldoende voorwaarden waarbinnen het individu, of een volk zichzelf terugvindt. Uiteindelijk is een oervolk het resultaat van een intelligibele of ethische oorspronkelijke (en dus onvoldoende te beargumenteren, maar noodzakelijke) betekenisgeving aan de opeenvolging van generaties. Het originele staat niet zomaar in het teken van het verleden, het staat in het teken van een morele toekomst, waarbij elk voor zichzelf oorspronkelijk moet uitmaken wat dit morele binnen de voorwaarden waarin hij zich terugvindt kan en moet zijn. De oertaal is dan ook niet zomaar de taal van de actie, het is de taal van de morele actie. Het is niet zomaar de taal van de geschiedenis. Het is de levende taal die, binnen de noodzakelijke voorwaarde van de geschiedenis, deze steeds op relatieve wijze, relatief opnieuw maakt. We kunnen met andere woorden het oorspronkelijke begrijpen als een moment van emergentie.

Vanuit mijn interpretatie van de *Grundlage* meen ik – zoals trouwens ook Balibar⁴³ – dat het hem hier net om te doen is. Het oervolk is dit volk dat begrip heeft van de fundamentele *Wechselbestimmung* waarin het staat. Het oervolk is dit volk dat zijn *oer* of *origin* begrijpt als de *Satz des Grundes*.

Wat betekent dit met betrekking tot het idee van een Europese politiek? De normatieve les die we hieruit kunnen trekken is misschien de volgende. De noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van een Europese politiek is de morele opdracht van elke Europese burger om door middel van een politieke beslissing of *Machtspruch*, een oorspronkelijke verhouding aan te nemen met betrekking tot zijn verleden en in het bijzonder de geschiedenis van zijn natie. Het is de morele moed hebben om de discrepantie tussen zijn rol als burger en zijn lidmaatschap van een natie te erkennen en te voltrekken. Het Europese volk is dit volk, of de Europese burger is deze burger, die zichzelf niet reduceert tot één of andere monolithische identiteit die elke oppositie letterlijk en figuurlijk plat slaat. Het Europese volk als oervolk is dit volk dat weet dat het steeds de morele opdracht heeft om zijn verleden te overstijgen, dat weet dat zijn zijn (als A) ook steeds op een openheid, op iets anders, op iets vreemds en ongrijpbaars (als -A) wijst. Het is dit volk dat de *Satz des Grundes* tot grondslag neemt van zijn politieke actie. In politieke termen betekent dit dat de natie geen monolithisch begrip kan zijn, en dit geldt zowel voor de

Europese alsook de oude Europese naties. Het individu (of het volk) is transnationaal. Ik meen dat op deze wijze Fichtes *Satz des Grundes* een normatieve grond kan zijn voor het idee van een Europees politiek project en misschien verklaart dit waarom het onmogelijk is om Europa geografisch af te grenzen. De enige grens die het heeft is een filosofische.

Het Europese 'einde natie discours' is dan ook enkel vol te houden wanneer het niet vertrekt vanuit een geconstrueerde romantische idee, maar vanuit het kritisch idee dat elke vorm van nationalisme kritisch ontmaskert - ook het Europees (supra)nationalisme. Een kritisch idee dat erkent dat elke vorm van politiek een zekere constructie vraagt en tot op zekere hoogte, doch slechts tot op zekere hoogte, contingent en dus niet absoluut is. Misschien is dit de betekenis van Balibars begrip 'transnationalisme'. Een politiek model waarin *ethnos*, de historische gemeenschap, met het idee van een *demos*, burgerschap op basis van fundamentele rechten, in wisselwerking staat.

Die vervelende tussensfeer

In zijn descriptieve studie van de Europese politiek sedert 1945 toont van Middelaar aan hoe de Europese Unie, naast een binnensfeer die bestaat uit de Europese gemeenschap en de buitensfeer van de Europese naties, eveneens een tussensfeer kent die de kern van de Europese politiek zou uitmaken.⁴⁴ Ik wil aantonen hoe van Middelaars descriptieve beschrijving van de Europese politiek en zijn begrip van een tussensfeer vanuit onze Fichte-interpretatie kan bevestigd worden.

Wanneer na de tweede Europese dertigjarige oorlog (1914 – 1945) het Europees politiek principe van de machtsbalans zijn legitimiteit verloor, kwam het idee van een Europese (con)federatie als politiek vredesmodel op het voorplan. Met het stichtingsverdrag van Parijs (1951) gaven een zestal Europese staten te kennen om op verschillende terreinen, met elkaar te willen samenwerken. In aanvang voedde deze politieke paradigmawissel het idee dat de Europese natiestaten zouden verdwijnen. Zonder hier verder op in te gaan, kunnen we onder andere verwijzen naar de Amerikaanse politicoloog Ernst Haas die in zijn werk *The uniting of Europe* (1958) poogde aan te tonen hoe de Hoge Autoriteit, als voorloper van de huidige Europese Commissie,⁴⁵ vanuit een economische integratieloga de transformatie naar een Europese supranationale politiek stuurt.⁴⁶ Tevens lag het idee van het verdwijnen van de Europese natiestaten in het verlengde van dat, wat onder andere Schuman en Spaak, als ondertekenaars van het stichtingsverdrag van Parijs (en Rome), voor ogen hadden.⁴⁷ Naast de gebruikelijke wederzijdse verplichtingen, voorzag dit verdrag immers ook twee instellingen met een supranationaal statuut, met name de Hoge Autoriteit en het gerechtelijk Hof. In het creëren van deze organisaties situeert zich de opmerkelijke Europese politieke breuk. In 1951 verwoordt Schuman dit als volgt: "Voortaan moeten de verdragen niet alleen verplichtingen in het leven roepen, maar ook instituties, oftewel supranationale instellingen voorzien van een eigen onafhankelijk gezag. Zulke instellingen zullen geen ministerraden zijn, of raden samengesteld uit afgevaardigden van de betrokken regeringen. Binnen deze instellingen zullen geen confrontaties plaatshebben tussen nationale belangen die gearbitreerd of tot overeenstemming gebracht moeten worden; de instellingen staan ten dienste van een supranationale gemeenschap met doelstellingen en belangen die zich onderscheiden van die van de aangesloten naties. De particuliere belangen van die [aangesloten] naties lossen op in het algemene belang."⁴⁸ De breuk bestaat erin dat de deelnemende naties besluiten om vrijwillig een stuk van hun nationaal belang en de ermee verbonden machtspolitiek op te geven. Op het eerste gezicht hertekent het stichtingsverdrag de Europese politieke praktijk in twee politieke sferen. Enerzijds een buitensfeer die we kunnen begrijpen als het voltallige gezelschap van de soevereine Europese staten. Anderzijds ontstaat er een binnensfeer als het supranationaal product van het stichtingsverdrag.⁴⁹

Dit verdrag kwam er echter niet zonder slag of stoot. Monnet had met het verdrag van Parijs als einddoel het creëren van een supranationale structuur. Maar hij haalde zijn slag niet helemaal thuis. Het ontstaan van een Europees instituut zonder enige ruggenspraak van de nationale regeringen vond de Benelux, met Nederland voorop, niet evident. Uiteindelijk leidde dit politiek conflict tot een compromis. Binnen de Europese constructie kregen de naties een rol, doch dit enkel onder de door Monnet geëiste voorwaarde dat ze *gezamenlijk* als een entiteit zouden handelen.⁵⁰ De Europese Raad was geboren! Vanaf dit moment zaten de nationale regeringsleiders binnen de contouren van het stichtingsverdrag geregeld, als een Raad, samen rond de tafel. Alhoewel dit op dit moment niet duidelijk was, zal de toegevoegde waarde van dit compromis beslissend zijn.⁵¹ Enerzijds zorgt het compromis van Parijs ervoor dat de nationale ministers hun greep op de Europese zaak behouden, maar anderzijds dwingt het hen om gezamenlijk te besluiten. Van Middelaar situeert de politieke kracht van Europa in dit compromis. Het gegeven dat de Commissie niet boven maar naast een Raad van ministers moet werken, maakt Europa mogelijk. In de Europese Raad herkent van Middelaar een nieuwe politieke dimensie: de Europese tussensfeer.

"De Gaulle had proved us wrong".⁵² Het einde van de jaren '60 werd gekenmerkt door een Europees pessimisme. De eerste Europese constitutionele crisis van 1965 – 1966, waarbij de Franse nationalist De Gaulle

zeven maanden weigerde om aan de tafel van de Raad aan te zitten, gaf het idee van een supranationaal Europa een eerste knauw. Overtuigde Europeanen moesten toegeven dat ze de potentie van oude politieke loyaliteiten en charismatisch nationaal leiderschap onderschat hadden.⁵³ Het oude continent liet zich niet zo makkelijk aan de kant schuiven. En toch, indien De Gaulle iets heeft bewezen, dan is het niet enkel de onmogelijkheid van een zuiver Europees supranationaal verhaal. Zonder er zich bewust van te zijn, toonde hij de dieperliggende integratiekracht die embryonaal in het compromis van Parijs aanwezig was. Met De Gaulle kwam de Europese geest helemaal uit de fles. Wat deed zich concreet voor?

Het verdrag van Rome (1957) had bepaald dat per 1 januari 1966 de Raad van ministers vitale zaken als graanprijzen, handelsakkoorden en kapitaalverkeer bij meerderheid zou besluiten.⁵⁴ Deze overgang betekent een versterking van de supranationaliteit.⁵⁵ Dit was echter buiten De Gaulle gerekend. Sinds 1958 regeerde Charles De Gaulle als president van Frankrijk en als nationalist koos hij resoluut voor een Europa van de staten.⁵⁶ Op de Raad van ministers van 28 tot 30 juni 1965 waar de stap naar meerderheidsbesluiten moest worden bekrachtigd, verliet de Franse minister van Buitenlandse zaken de tafel. Vanaf dit moment telde de Raad een lege stoel. Historisch onderzoek toonde aan dat De Gaulle de verdragen van Parijs en Rome daadwerkelijk wou breken.⁵⁷ Wanneer De Gaulle gevraagd werd hoe hij een Duitse dominantie in het hart van Europa wou voorkomen, dan was zijn antwoord: *Par la guerre!* Het oude Europa kwam weer om de hoek piepen.

De tegenzet van de andere vijf landen was echter dat men als Raad met één lege stoel bleef verder vergaderen. Ze bleven als één front optreden waarmee ze De Gaulles strategie van een bilaterale diplomatie geen kans gaven. Tijdens de Franse presidentsverkiezingen van december 1965 vroeg De Gaulle een massale steun voor zijn Europapolitiek, maar het opmerkelijke was dat deze uitbleef. Pas na een moeilijke verkiezingsstrijd en een vernederende tweede ronde kon De Gaulle zijn presidentschap veilig stellen. Met andere woorden, De Gaulle moest weer aan de tafel van de Raad aanschuiven. De vraag was echter hoe. Op welke wijze kon men noch De Gaulle, noch de gemeenschap van de Vijf opnieuw rond de tafel krijgen zonder gezichtsverlies voor beide? De uitkomst van deze oefening werd het Compromis van Luxemburg van 30 januari 1966.

Wat is de inhoud van dit compromis? Het compromis bepaalt dat een lidstaat een vetorecht kan inroepen, maar dat ondanks een bestaand meningsverschil de gemeenschap verder blijft werken én dat het heikel punt op de tafel blijft tot er overeenstemming is. In de perscommentaren werd dit compromis afgedaan als “een nare afwijking, een tijdelijke uitzondering, een mythe”.⁵⁸ Van Middelaar merkt op dat met dit compromis, noch de supranationalisten, noch de nationalist hun slag thuis haalden. “Uit de ongekende botsing tussen de regels van de binnensfeer en die van de buitensfeer ontstond een ruimte voor Europese politiek. Die ruimte was er al, maar werd opgerekt en voor het eerst formeel erkend. Daarom kan het compromis van Luxemburg worden beschouwd als de formele *bestaansbevestiging* van de *tussensfeer*.”⁵⁹ Het cruciale belang is dat men het eens werd over de mogelijkheid om het oneens te zijn. Met andere woorden, in zekere zin komt de kritische filosofie, misschien als een typische Europese filosofie, hier op het voorplan. Het idee van een zuivere, en dus absolutistische of dogmatische, nationale (of supranationale) politiek wordt hiermee ten voordele van een kritisch denken opgegeven. Waar in het verleden onenigheden door middel van geweld werden opgelost, worden ze vanaf het compromis van Luxemburg blijvend op de tafel gelegd waarbij de kritische dialoog verder gaat. In wezen poneert het compromis van Luxemburg het minimum van een politieke gemeenschap: het verwerpt op fundamentele wijze het absolutisme waardoor het ruimte laat voor het onoplosbare (metafysische) conflict. Het betekent dat de lidstaten blijvend met één been aan de ene, en met een ander been aan de andere zijde, van de stichtingsrivier blijven staan.⁶⁰ Hiermee bevestigen de lidstaten dat ze transnationalistisch zijn, dat hun natiebegrip relatief is. Met dit compromis nemen alle individuele leden de morele beslissing om het eigen gelijk te relativiseren, men geeft de genealogische of nationalistische fundering van zijn belangen op. Een Europese lidstaat is niet meer zuiver zichzelf (A), hij erkent dat hij ook voor een deel de andere (–A) is.

In die zin begrijp ik het compromis van Luxemburg als een *Machtspruch*. Zonder garantie of enig toereikend filosofisch argument koos elke lidstaat afzonderlijk om het zuiver identiteitsdenken af te zweren en te kiezen voor de *Satz des Grundes* als grondslag voor zijn politiek handelen. De historische context van januari 1966, bepaald door het debacle van de periode 1914 – 1945, liet toe te menen dat er goede redenen waren om te stellen dat een politiek die vertrekt vanuit wederzijdse erkenning en oprekbare grenzen, die er hoe dan ook blijven, relevanter en zinvoller is voor een Europese toekomst. Het gevolg is dat niet de commissie maar de Raad van de lidstaten als transnationaal instituut de spreekbuis van de unie werd. De toen gestarte dynamiek kende zijn laatste hoogtepunt in het benoemen van een Europees President als vast voorzitter van de Raad van ministers. Een transnationaal Europa zou dan ook kunnen evolueren naar een Europa met twee democratisch gelegitimeerde kamers. Een Europees parlement verkozen door de Europese burger en een Europese Raad met afgevaardigden van de nationale parlementen. Met termijn zouden beide kamers de President kunnen aanduiden, waardoor de huidige functie van Commissievoorzitter Barroso en Raadsvoorzitter Van Rompuy in één functie zou kunnen opgaan. Is dit voor morgen? De politieke praxis van Europa toont zich als een kritiek van grenzen in actu. En wat met de huidige eurocrisis? Allicht wordt ook hier de oplossing één of andere transnationalistische formule. Ook hier zijn de grenzen aan het bewegen.

Noten

61

- 1 Mak G., *De hond van Tišma. Wat als Europa klappt?*, Amsterdam/Antwerpen, Atlas/Contact, 2012.
- 2 Žižek S., *Welkom in de woestijn van de werkelijkheid*, Amsterdam, SUN, 2005, pp. 151-154., Žižek S., *Eerst als tragedie, dan als klucht*, Amsterdam, Boom, 2011, pp. 197 - 199., Zie hiervoor ook de lezing gebracht door Žižek op 28 november 2011 in Bozar te Brussel: http://www.bozar.be/webpage_broadcastitem.php?broadc_id=1413.
- 3 Dalrymple T., 'The European Crack-up. Greeks aren't Germans', in: *City*, vol. 22, nr. 1, 2012.
- 4 Habermas H., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2011.
- 5 Žižek S., 2012, p. 67.
- 6 Fichte J.G., *Gründlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, deel I/2; Wanneer we vervolgens naar Fichte verwijzen, dan maken we gebruik van de gestructureerde afkorting GA, die verwijst naar de Gesamtausgabe, met daaropvolgend in Latijnse cijfers het deel en met het Arabische cijfer het boekdeel binnen dit deel. GA I/2, p. 34 staat dan voor pagina 34 uit boekdeel 2 van het eerste deel uit de Gesamtausgabe.
- 7 Voor een volledige uitwerking van dit thema verwijs ik naar mijn Fichtestudie: *The thin red line. Het transcendentale grensbegrip als grondslag voor een topica*, Gent, Gent universitaire pers, 2010.
- 8 van Middelaar L., *De passage naar Europa. Geschiedenis van een begin*, Historische Uitgeverij, 2^{de} druk, 2009.
- 9 Kant I., KrV, B 131.
- 10 GA I/2, p. 261. "Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn."
- 11 GA I/2, p. 255.
- 12 GA I/2, p. 266. "so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich"
- 13 GA I/2, p. 269. "Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich."
- 14 GA I/2, p. 268.
- 15 GA I/2, p. 272. "Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Theilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, und Nicht-Ich abstrahirt, und die bloße Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des Grundes nannte: A zum Theil = -A und umgekehrt. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = X heißt der Grund, im ersten Fall der Beziehungs- im zweiten der Unterscheidungs-Grund".
- 16 GA I/2, p. 290.
- 17 GA I/2, p. 290.
- 18 GA I/2, p. 290. "Es ist das gleiche, was bei Kant Relation heißt."
- 19 Marchart O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou en Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 7.
- 20 GA I/2, p. 404. "Demnach ist der Beweis apagogisch geführt."
- 21 Marchart O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou en Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 7 e.v.
- 22 Žižek S., Europa lezing gegeven in Bozar te Brussel op 28 november 2011, timing: 1.08.00., http://www.bozar.be/webpage_broadcastitem.php?broadc_id=1413
- 23 Voor onze studie van Balibar maken we gebruik van volgende teksten: Balibar E., *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*, Princeton University Press, 2004 en Balibar E., *Masses, Classes, Ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx*, London - New York, Routledge, 1994.
- 24 Balibar E., *We, the people of Europe?*, p. 15.
- 25 "Balibar E., *We, the people of Europe?*, p. 15. "It is a pretty bet that criticism of other people's nationalism, in the name of our own capacity to transcend it or the idea that we have already moved beyond it, is only another figure of nationalism."
- 26 Balibar E., *We, the people of Europe?*, p. 15.
- 27 Ibid., p. 9.
- 28 Ibid., p. 9.
- 29 Balibar E., *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*, Princeton University Press, 2004.
- 30 Balibar E., 'Fichte and the internal Border: On Adresses to the German Nation', in: *Masses, Classes, Ideas: studies on politics and philosophy before and after Marx*, London - New York, Routledge, 1994, pp. 61 - 84.
- 31 Balibar E., *We, the people of Europe?*, p. 62.
- 32 Balibar E., *Masses, Classes, Ideas*, p. 67.
- 33 Ibid., p. 70.
- 34 Ibid., p. 71.
- 35 Ibid., p. 67. Ook het gegeven dat Fichte in de 1^{ste} rede aangeeft dat hij de bezetting van Duitsland door middel van een gans nieuw middel wil ongedaan maken, wijst erop dat hij geen klassieke bevrijdingsoorlog op het oog heeft. "Sollte eine so gesunkene Nation dennoch sich retten können, so müßte dies durch ein ganz neues, bisher noch niemals gebrauchtes Mittel, vermittelst der Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge geschehen." GA I/10, p. 110.
- 36 We danken Martine Lejeune voor het naar het Nederlands vertalen van de Duitse citaten in voetnoot 36, 37, 39 en 40.
- 37 GA I/10, p. 267 "Die ersten ursprünglichen, und warhaft natürlichen Grenzen der Staaten sind ohne Zweifel ihre innern Grenzen. Was dieselbe Sprache redet, das ist schon vor aller menschlichen Kunst vorher durch die bloße Natur mit einer Menge von unsichtbaren Banden an einander geknüpft. [...] Aus diesem innern, durch die geistige Natur des Menschen selbst gezogenen Grenze ergibt sich erst die äußere Begrenzung der Wohnsitze, als die Folge von [/] jener, und in der natürlichen Ansicht der Dinge sind keineswegs die Menschen, welche innerhalb gewisser Berge und Flüsse wohnen, um

deswillen Ein Volk, sondern umgekehrt wohnen die Menschen beisammen, und wenn ihr Glück es so gefügt hat, durch Flüsse und Berge gedeckt, weil sie schon früher durch ein weit höheres Naturgesetz Ein Volk waren.”

38 GA, I/10, p. 275 “Besiegt sind wir; [...] Der Kampf mit den Waffen ist beschlossen; es erhebt sich, so wir es wollen, der neue Kampf der Grundsätze, der Sitten, des Charakters. Geben wir unsern Gästen ein Bild treuer Anhänglichkeit an Vaterland und Freunde, unbestechlicher Rechtschaffenheit, und Pflichtliebe, aller bürgerlichen, und häuslichen Tugenden, als freundlicher Gastgeschenk mit in ihre Heimat, zu der sie doch wohl endlich einmal zurückkehren werden. Hüten wir uns, sie zur Verachtung gegen uns einzuladen; durch nichts anders würden wir es sicherer, als wenn wir sie entweder übermäßig fürchteten, oder unsre Weise dazuseyn aufzugeben, und in der ihrigen ihnen ähnlich zu werden strebten. Fern zwar sey von uns die Ungebühr, daß der Ein[er]zelne die Einzelnen herausfordere, und Reize; übrigens aber wird es die sicherste Maaßregel seyn, allenthalben unsern Weg also fortzugehen, als ob wir mit uns selber allein waren, und durchaus kein Verhältniß anzuknüpfen, das uns die Nothwendigkeit nicht schlechthin auflegt; und das sicherste Mittel hierzu wird seyn, daß jeder sich mit dem begnüge, was die alten vaterländischen Verhältnisse ihm zu leisten vermögen, die gemeinschaftliche Last nach seinen Kräften mit trage, jede Begünstigung aber durch das Ausland für eine entehrende Schmach halte.”

39 GA I/10, pp. 285 - 286. “und jedweder, der diese Stimme vernimmt, fasse diesen Entschluß bei sich selbst, und für sich selbst, [er] gleich als ob er allein da sey, und alles allein thun müsse.”

40 GA I/10, p. 144. “Auch ist die Verschiedenheit der Natureinflüsse in dem von Germaniern be[wohnten] Himmelsstriche nicht sehr groß. Eben so wenig wolle man auf den Umstand ein Gewicht legen, daß in den eroberten Ländern die Germanische Abstammung mit den frühern Bewohnern vermischt worden; denn Sieger, und Herrscher, und Bildner des aus der Vermischung entstehenden neuen Volks waren doch nur die Germanen. Ueberdies erfolgte dieselbe Mischung, die im Auslande mit Galliern, Kantabriern, u.s.w. geschah, im Mutterlande mit Slaven wohl nicht in geringerer Ausdehnung; so daß es keinem der aus Germaniern entstandenen Völker heut zu Tage leicht fallen dürfte, eine größere Reinheit seiner Abstammung vor den übrigen darzuthun.”

41 GA I/10, p. 145. “Bedeutender aber, und wie ich dafür halte, einen vollkommenen Gegensatz zwischen den Deutschen, und den übrigen Völkern Germanischer Abkunft begründet, ist die zweite Veränderung, die der Sprache; und es kommt es dabei, welches ich gleich zu Anfange bestimmt aussprechen will, weder auf die besondere Beschaffenheit derjenige Sprache an, welche von diesem Stamme beibehalten, noch [er] auf die der andern, welche von jenem andern Stamme angenommen wird, sondern allein darauf, daß dort eigenes behalten, hier fremdes angenommen wird; noch kommt es an auf die vorige Abstammung derer, die eine ursprüngliche Sprache fortsprechen, sondern ur darauf, daß diese Sprache ohne Unerbrechung fort gesprochen werde, indem weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen.”

42 Balibar E., *Masses, Classes, Ideas*, p. 78.

43 Balibar E., *We, the people of Europe*, p. 79.

44 van Middelaar L., *De passage naar Europa*, p. 39.

45 Met het verdrag van Rome werd de door het verdrag van Paris opgerichte ‘Hoge autoriteit’ de ‘Europese Commissie’ genoemd.

46 Haas E.B., *The uniting of Europe: political, social and economic forces 1950 – 1957*, Stanford, 1968, p. xix & 4.

47 van Middelaar L., *De passage naar Europa*, p. 36.

48 Schuman R., ‘Faire l’Europe’, *Revue de Paris*, april 1951.

49 Zie voor een uitgebreide behandeling van deze begrippen van Middelaar L., *De passage naar Europa*, pp. 31 - 38.

50 Monnet J., *Mémoires*, Parijs, 1976, p. 388.

51 van Middelaar L., *De passage naar Europa*, p. 71.

52 Haas E. B., *The uniting of Europe: political, social and economic forces 1950 – 1957*, p. xxiii.

53 van Middelaar L., *De passage naar Europa*, p. 24.

54 Ibid., p. 87.

55 De toenmalige commissievoorzitter Walter Hallstein droomde van het ontstaan van een soort Europese eerste minister. Zie hiervoor: van Middelaar L., *De passage naar Europa*, pp. 88 - 89.

56 van Middelaar L., *De passage naar Europa*, p. 88.; De Gaulle op een persconferentie 15 mei 1962: “in het huidige tijdsgewricht is het niet mogelijk weerspannige naties door een buitenlandse meerderheid tot een bepaald beleid te dwingen.”

57 Ibid., pp. 92 - 93.

58 Ibid., p. 97.

59 Ibid., p. 97.

60 Ibid., p. 98.

61